

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TIAGO CASTAGNETTI

CONTINGÊNCIA E NECESSIDADE EM HEGEL:

PRESSUPOSTOS DO SISTEMA ÉTICO

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

São Leopoldo

2007

TIAGO CASTAGNETTI

CONTINGÊNCIA E NECESSIDADE EM HEGEL:

PRESSUPOSTOS DO SISTEMA ÉTICO

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Velho Cirne Lima

São Leopoldo

2007

TIAGO CASTAGNETTI

CONTINGÊNCIA E NECESSIDADE EM HEGEL:

PRESSUPOSTOS DO SISTEMA ÉTICO

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 22 de fevereiro de 2007.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Roberto Velho Cirne Lima.

Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino.

Prof. Dr. Eduardo Luft.

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

C3463c Castagnetti, Tiago
Contingência e necessidade em Hegel: pressupostos do sistema ético / por Tiago Castagnetti. – 2006.
120 f. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2006.

“Orientação: Prof. Dr. Carlos Roberto Velho Cirne Lima, Ciências Humanas”.

1. Filosofia – Hegel. 2. Determinismo. 3. Crítica –
Interpretação - Hegel. I. Título.

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil - CRB 10/1184

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Carlos Cirne-Lima, que orientou esta pesquisa com honestidade e dedicação.

RESUMO

A liberdade humana de escolha, pressuposta pela ética, exige que haja contingência. Se aceitarmos um sistema filosófico sem contingência, estaremos defendendo um sistema necessitarista. Como tal, nele não há espaço para o exercício da liberdade. Sem liberdade não há espaço para a ética, para o direito ou para a história. Não obstante a acusação de que Hegel defenda uma concepção de mundo necessitarista, seu sistema filosófico corretamente interpretado deixa espaço para a contingência e assim para a liberdade do homem. Hegel coloca na verdade, no segundo livro da *Ciência da Lógica*, contingência e necessidade como duas faces de uma mesma moeda.

Palavras-chave: Determinismo, liberdade, Hegel, necessidade, contingência.

ABSTRACT

Man's freedom of choice, presupposed by ethics, requires contingency. If we accept a philosophic system without contingency, we will be defending a necessitarian system. And in it there is no place for the exercise of freedom. Without freedom there is no place for ethics, for rights, for history. Despite Hegel's statement defending a necessitarian conception of the world, his philosophical system correctly interpreted leaves place for contingency and therefore for Man's freedom. In fact, Hegel states in his second book *Science of Logic* that contingency and need are two sides of the same coin.

Keywords: Determinism, freedom, Hegel, necessity, contingency.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O LIVRE ARBÍTRIO E DETERMINISMO NOS GREGOS E NOS MEDIEVAIS	17
1.1 OS POETAS.....	17
1.2 ARISTÓTELES	28
1.3 SANTO AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO.....	37
1.3.1 Agostinho	37
1.3.2 Tomás de Aquino	41
2 DETERMINISMO CIENTÍFICO	45
3 INTRODUÇÃO À CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL	53
3.1 A DIALÉTICA DAS MODALIDADES EM HEGEL	57
3.2 LEITURA LITERAL	59
3.2.1 Rodada Formal	59
3.2.2 Rodada Real	67
3.2.3 Rodada do Absoluto.....	71
3.3 INTERPRETAÇÃO.....	76
3.3.1 Rodada Formal	76
3.3.2 Rodada Real	82
3.3.3 Rodada do Absoluto.....	86
4 IDENTIDADE E CONTRADIÇÃO	94
5 NECESSIDADE, CONTINGÊNCIA E LIBERDADE EM HEGEL	101
6 O EU, A SOCIEDADE E A HISTÓRIA	106
6.1 O EU INDIVIDUAL.....	106
6.2 A INSCRIÇÃO COMUNITÁRIA DO HOMEM.....	108

6.3 A HISTÓRIA	110
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119

INTRODUÇÃO

A questão levantada por nós neste trabalho é relativamente simples, porém com implicações fundamentais para a liberdade humana e suas conquistas. Nesta pesquisa vamos tratar de maneira pormenorizada do tema do determinismo em Hegel. Tratar do determinismo no sistema de Hegel significa para nós não só dizer se o sistema é ou não determinista, mas, sobretudo contrapor o determinismo às condições da liberdade. Liberdade, no sentido contemporâneo, consiste no livre arbítrio, ou seja, na capacidade de escolher uma alternativa dentre várias outras. É por isso que liberdade pressupõe como condição de sua possibilidade a contingência, isto é, aquilo que pode ser mas pode também não ser. Sem contingência não há espaço para a livre escolha e o sistema, assim pensado, fica um sistema necessário, no qual liberdade consiste apenas em aceitar a necessidade que se impõe. Vamos analisar, nesta dissertação, o *locus classicus* onde Hegel trata e explica seu conceito de contingência. Ao mostrar que necessidade, em Hegel, tem sempre como sua outra face a contingência, ficará demonstrado que o sistema não é necessário. Se necessidade e contingência são sempre duas faces da mesma moeda, existe, sim, contingência no sistema. E existindo o espaço da contingência, há espaço para que o homem exerça sua liberdade, escolhendo uma alternativa dentre várias outras. Mas o determinismo precisa ser compreendido no contexto da história e da tradição na qual

se insere. Não obstante a importância que há nas conseqüências objetivas do determinismo, não é nossa intenção nos determos em descrições históricas, mas sim arrolar as principais manifestações teóricas do determinismo ao longo da história para mostrar como ele obstrui a liberdade do homem. Primeiramente, devemos considerar o determinismo na antiguidade como destino, em segundo lugar, como *gratia efficax* e como presciência divina em Santo Agostinho e Tomás de Aquino e, em terceiro lugar, como determinismo científico ou determinismo causal na modernidade.

A conciliação entre necessidade e liberdade é um dos principais problemas que perpassa a tradição filosófica. As concepções acerca da liberdade são fundamentais para se pensar a ética. Podemos dizer que, para que haja ética, é preciso que esteja estabelecido o conceito de liberdade. Sendo assim, onde há ética há liberdade que significa livre escolha. Onde há livre escolha há liberdade, e para que haja escolha é preciso que haja mais de uma opção; havendo mais de uma opção sobre a qual incida a liberdade humana, obviamente não há determinismo ou necessidade. Há necessidade sim onde não se pode optar, ou seja, onde o homem não pode fazer uso da liberdade de escolha. E o homem não exerce o seu livre-arbítrio justamente onde as condições de seu ato são simplesmente obrigatórias. Há livre escolha, portanto, onde a realidade não é simplesmente necessária. Há liberdade de escolha onde há contingência. Se admitirmos a contingência da realidade, estaremos admitindo que a realidade veio a ser por intermédio de uma causa. Em se tratando das conquistas humanas, tais causas só podem nos remeter ao homem. Logo, poderemos concluir que o homem pôs livremente aquilo que é a sua realidade. Podendo optar por uma condição ou outra, o homem causou a sua própria realidade.

Como causador de sua própria realidade o homem é o senhor de sua própria história. Nesse contexto visualizamos toda a possibilidade da história como uma obra propriamente humana, fruto da liberdade e da convenção humanas. Vislumbramos também a responsabilidade, a ética e o direito.

Se a história humana é feita por homens livres, não é coerente com isto que se postule uma teoria determinista. Onde há determinismo não há espaço para a liberdade humana. Não havendo esta, não há ética. A civilização humana está calcada sobre as bases da liberdade, da livre escolha. Os indivíduos vivem num estado de direito adquirido e construído conforme a progressão da noção de liberdade. Desde os primeiros escritos da civilização constatamos a presença de concepções deterministas de mundo. Numa tal concepção o homem permanece como joguete de forças que lhe são estranhas, não tendo como dar a si o curso de sua vida e assim da própria história.

No primeiro capítulo desta dissertação vamos expor a manifestação do determinismo nos gregos e medievais. Na Grécia antiga o poeta Sófocles foi um grande porta-voz da dependência humana de forças determinísticas. O determinismo na Grécia antiga se manifestou primeiramente como destino, descrito com brilhantismo nas tragédias de *Édipo* e *Antígona*. O destino era o braço forte que regia a vida dos homens. Segundo esse princípio, os homens teriam desde sempre sua trajetória de vida traçada pela vontade dos deuses, não podendo escapar a tais desígnios. Em seguida, neste mesmo capítulo, dando continuidade à exposição da incidência histórico-teórica do determinismo, iremos expor algumas noções acerca

da filosofia aristotélica. Em Aristóteles o enfoque determinista está voltado para a questão lógica compreendida no contexto da metafísica.

Ao final deste primeiro capítulo vamos expor a doutrina da presciência divina presente em Santo Agostinho e Tomás de Aquino. O problema da presciência divina é importante para os objetivos de nossa pesquisa na medida em que é conflitante com a liberdade humana. Através da doutrina de Santo Agostinho veremos que a ordenação divina do cosmo representa uma determinação necessária para os eventos humanos, isto é, havendo esse tipo de determinismo fica impossibilitada a liberdade. Se há presciência divina de uma ordem a que deve seguir o cosmo, há uma predestinação para a totalidade dos eventos, um fatalismo ou determinismo a que o homem não pode escapar. Embora queira defender o livre-arbítrio, como se vê no opúsculo *De Libero Arbitrio*, Agostinho não consegue encontrar uma solução satisfatória para a oposição excludente entre determinação pela graça e o livre arbítrio do homem. Veremos que também em Tomás de Aquino existe uma tensão não resolvida entre a graça eficaz e a liberdade do homem. Ao exercer o seu livre arbítrio o homem está, na verdade, vivendo o paradoxo existente entre o determinismo da graça eficaz e sua liberdade de escolha. No segundo capítulo desta pesquisa, ainda voltados para a contextualização histórica do determinismo, vamos tratar das concepções da ciência tradicional que levam a uma visão de mundo determinista. É o chamado determinismo científico.

No capítulo seguinte ingressamos naquilo que é a parte mais importante da dissertação. Primeiro vamos fazer um resumo em linguagem hegeliana do *locus classicus* em que Hegel trata das categorias de necessidade e contingência. Hegel

trata dessas categorias no segundo livro da *Ciência da Lógica*, no capítulo que versa sobre o Absoluto. Num segundo momento, é feita a tentativa de transliteração das idéias apresentadas por Hegel para uma linguagem contemporânea, compreensível para nós hoje no século XXI. Nossa crítica ao sistema de Hegel está focada no necessitarismo com o intuito de fazer surgir dele, após correta interpretação, um sistema neo-platônico contemporâneo. Num sistema assim formulado há espaço para a contingência, para a liberdade e responsabilidade. Um sistema assim formulado possibilita a história, o direito e a ética.

Hegel nasceu em Stuttgart, no ano de 1770, fez estudos clássicos e recebeu instrução filosófica e teológica no Tuebinger Stift. Hegel foi entusiasta da revolução francesa, assim como Schelling e Holderlin, seus mais influentes amigos em Tuebingen. Schelling e Hegel trabalharam juntos, sob orientação de Fichte, na universidade de Iena. Nos anos posteriores Hegel foi professor particular em famílias da nobreza, foi diretor de um colégio em Bamberg e, finalmente, professor universitário na universidade de Heidelberg. Após este período Hegel assume a principal cátedra de filosofia existente então na Alemanha, como professor titular na universidade de Berlin, onde leciona até sua morte, adquirindo grande renome e exercendo vasta influência. Faleceu em 1831, vítima de cólera.

É próprio dos vastos sistemas metafísicos ter a ambição de oferecer uma explicação total do mundo. Foi assim com Platão, para quem a realidade última consistia nas idéias abstratas em oposição ao mundo de coisas concretas. O idealismo alemão, no qual se insere Hegel, é a retomada desse ambicioso projeto intelectual. Hegel aperfeiçoou a herança clássica com a criação de notáveis instrumentos de

pensamento. Sua fama se deve também ao imenso e complexo circuito de seu sistema filosófico. Também por isso o sistema hegeliano se mostrou inspirador e Hegel tornou-se símbolo de uma maneira de pensar muito peculiar e renovadora: a dialética neo-platônica.

Hegel compreendia o saber e a filosofia de um modo bem peculiar. Sua visão era a de que a filosofia segue, na história, seu trajeto sem rupturas. Não obstante a opinião diversa de muitos teóricos da História da Filosofia, Hegel procurava compreendê-la como totalidade em progressão. A consciência da liberdade é um processo único, uma totalidade feita de momentos. Cada período histórico apresenta características, contribuições e problemáticas particulares. Os períodos, ao serem superados, deixam aquisições para a cultura humana.

Na modernidade, sobretudo com Descartes, teve início a potenciação da subjetividade. A noção de liberdade é associada imediatamente ao conceito de autonomia. Isto é, o sujeito é dito livre pela autonomia da razão, e Hegel encontra na filosofia de seu tempo essa condição teórica para a liberdade. No período da juventude de Hegel, Kant era a influência intelectual mais forte na Alemanha, não só pela sólida argumentação da monumental *Crítica da Razão Pura*, mas também no que tange à moral.

A filosofia de Espinosa foi uma influência ímpar para Hegel, que descobre através dela uma concepção de mundo que não a kantiana. Sob forte influência da leitura de Espinosa, Hegel tem como ponto de partida do desenvolvimento de sua teoria a percepção da *unidade divina do cosmo*. Isso significa que a realidade última é o todo. Com Espinosa, Hegel afirma, portanto, a imanência de Deus à totalidade do

Universo. Baseado no ideal de exatidão da geometria euclidiana, Espinosa desenvolve a concepção de que o universo é a totalidade e essa totalidade que é o universo é Deus. Estes são, portanto, passos decisivos de rompimento com a concepção cristã de transcendência divina. Para Espinosa, Deus é imanente ao mundo, à totalidade do Universo. Essa é a verdadeira realidade. E essa é a visão do cosmo à qual Hegel irá conferir uma base racional cada vez mais sólida e mais correta, colocando a contingência e a necessidade como duas faces da mesma moeda.

O resultado da crítica feita por Hegel, no segundo livro da *Ciência da Lógica*, aos principais conceitos metafísicos utilizados pela tradição filosófica é de que o que existe é somente a Relação Absoluta. A realidade realmente real é a síntese dialética. A existência isolada de pólos é mera aparência. Unificados os pólos num conceito mais alto, também a aparente oposição entre efetividade e possibilidade e entre contingência e necessidade são conciliados como duas faces de uma mesma moeda. Toda a realidade irá emergir, portanto, como essa Relação Absoluta entre efetividade, possibilidade, necessidade e contingência, numa existência de mútua dependência entre esses conceitos que fazem parte de uma só totalidade, a Identidade Absoluta.

1 LIVRE ARBÍTRIO E DETERMINISMO NOS GREGOS E NOS MEDIEVAIS

1.1 OS POETAS

A dramaturgia de Sófocles (495-405a.c) compreende desde dramas sociais até as chamadas tragédias do destino. Para nossa pesquisa irá nos interessar o aspecto do destino como fado inescapável para todos os homens. Neste primeiro passo vamos considerar as tragédias *Édipo Rei* e, em seguida, *Antígona*, como exemplos clássicos da concepção determinística que perpassa a dramaturgia grega e, por conseguinte, forma uma noção fatalista de mundo que era aceita pelos gregos. Sabemos que a arte na Grécia antiga cumpria uma grande função social. As tragédias ali encenadas descrevem o próprio drama humano, ou seja, a tensão entre a crença significativa que constituía o conceito de destino e a responsabilidade e a liberdade do homem.

Uma das características fundamentais do pensamento grego é a crença no destino. Para a concepção grega, o destino, essa necessidade irracional e cega, governa a humanidade. Diante disso, caberia ao homem apenas a resignação e a indiferença. Se o destino dos homens é algo necessário, isto é, se está definido no princípio de suas vidas, cabe a estes simplesmente deixar-se levar, até mesmo por respeito e aceitação daquilo que seria a condição humana. Na tragédia de Édipo, Sófocles descreve a tentativa humana em fugir dos grilhões fatais do destino. Lendo a tragédia de Édipo, acompanhamos uma série de ações que têm a pretensão de serem livres, mas não fazem nada mais do que confirmar a determinação exercida pelo destino. Toda ação que vemos em *Édipo Rei* é na verdade, portanto, só

aparentemente livre, pois os acontecimentos trágicos estão em clara dissonância com a intenção dos personagens. Passemos agora a tentativa frustrada de Édipo em fugir de seu destino.

Édipo é o personagem-herói de um dos mais famosos mitos da antiga Grécia que chegaram até nós. Édipo é famoso por ter resolvido o enigma da Esfinge, mas ainda mais notório por sua relação incestuosa com a mãe. Ele era famoso por seu significado como modelo de herói trágico, cuja história incluía os sofrimentos universais da ignorância humana – a falta da compreensão da pessoa sobre quem ela é e sua cegueira em face do destino.

Nascido em Tebas, Édipo era filho de Laio, o rei, e sua esposa Jocasta. O oráculo de Apolo em Delfos tinha anunciado a Laio que o filho nascido de sua mulher estava destinado a matar seu pai. Por conta disso, a criança teria sido entregue a um pastor do Monte Citéron, com os tornozelos perfurados de modo que não pudesse se mover. O bom pastor, não conseguindo abandonar a criança, entregou-a então a outro pastor do lado oposto da montanha, que por sua vez, levou a criança a Pólipo, rei de Corinto, o qual não tendo filhos, criou o menino como sendo seu filho, assegurando a Édipo que o mesmo era seu filho legítimo. Não obstante, ao chegar à idade viril, Édipo decidiu viajar para Delfos e consultar o oráculo para se informar de seu destino. O oráculo não revelou quem eram seus pais verdadeiros, mas contou-lhe que estava destinado a matar seu pai e casar-se com sua mãe. Édipo, horrorizado e chocado esqueceu completamente suas próprias dúvidas sobre seus pais e deixou Delfos decidido a nunca mais retornar a Corinto, onde viviam Pólipo e sua esposa.

Desconhecido de Édipo, seu pai verdadeiro, Laio, estava também viajando nas redondezas de Delfos. Num local, onde três estradas se encontravam, Édipo se viu ao lado da carruagem de Laio. Um membro da escolta de Laio ordenou rudemente que Édipo saísse do caminho, e este, sem disposição a obedecer, vociferou de volta. Ao passar a carruagem, o próprio Laio golpeou Édipo com um bastão e este respondeu, derrubando Laio do veículo e matando-o. Édipo esqueceu, então, o incidente e continuou o seu caminho. Começam, assim, a cumprirem-se as previsões do oráculo, o destino trágico de Édipo.

Édipo acabou chegando a Tebas, cidade de Laio, a qual estava sendo aterrorizada pela Esfinge, um monstro parte leão alado, parte mulher, que fazia uma pergunta que confundia: “Qual é o ser que tem quatro pés de manhã, dois ao meio dia e três à noite, mas que, contrariamente à generalidade dos seres existentes, é tanto menos rápido quanto mais pés utiliza ao caminhar?”¹. Aqueles que tentavam e não conseguiam solucionar a charada eram jogados pela Esfinge num precipício, cujo fundo estava literalmente tomado por ossos das vítimas. Quando a morte de Laio se tornou conhecida em Tebas, o trono e a mão da rainha de Laio foram oferecidos ao homem que pudesse solucionar a charada e livrar a região da terrível Esfinge. Para Édipo a charada não ofereceu problema; rapidamente identificou seu sujeito como um “homem, que como um bebê engatinha de quatro, acaba crescendo e andando em duas pernas e, com a idade, necessita do suporte de uma terceira perna, uma

¹ Cf. Édipo. In. MARTINEZ, Constantino Fálcon. *Dicionário de Mitologia Clássica*. Lisboa: Editora Presença, 1997, p. 292.

bengala”² Quando a Esfinge escutou esta resposta, ficou tão enraivecida que se jogou no precipício buscando a morte.

Os cidadãos de Tebas receberam Édipo com deferência. Como reconhecimento pelo favor que prestara à cidade, fizeram-no seu rei e deram-lhe em casamento a rainha viúva, Jocasta, com quem por muitos anos viveu em perfeita felicidade e harmonia. Cumpria-se, assim, totalmente o oráculo que Édipo procurava evitar³.

Édipo mostrou-se um governante sábio e benevolente, Jocasta deu-lhe dois filhos, Etéocles e Polínice, e duas filhas, Antígona e Ismênia. Eventualmente, entretanto, outra praga se abateu sobre a região de Tebas, e é neste ponto que começa a grande tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*. A colheita estava morrendo nos campos e hortas, os animais estavam improdutivos, as crianças doentes e os bebês em gestação definhavam, enquanto os deuses ficavam surdos a todos os apelos. Creonte, irmão de Jocasta, retornou de sua consulta ao Oráculo de Delfos, que dizia que a maldição seria levantada apenas quando o assassino de Laio fosse trazido à justiça. Édipo, imediatamente e de maneira enérgica, tomou a tarefa de encontrá-lo e como primeiro passo consultou o profeta cego Tirésias. Tirésias reluta em revelar a identidade do assassino, mas é levado gradualmente a se enfurecer pelas insinuações de Édipo sobre ter algo a ver com a morte de Laio. Tirésias acaba revelando que o próprio Édipo, que se considera tão inteligente e de visão larga, é o pecador que trouxe a maldição sobre a cidade. Édipo se recusará a aceitar a verdade de suas palavras, se recusará a reconhecer quem realmente é e o que tinha feito.

² Cf. Édipo. In. MARTINEZ, Constantino Fálcon. *Dicionário de Mitologia Clássica*. Lisboa: Editora Presença, 1997, p. 292.

³ *Ibidem*, p. 292 s.

Édipo, enraivecido, suspeita que seu cunhado, Creonte, está mancomunado com Tirésias para assumir o trono; Creonte também nada pode dizer para acalmá-lo. Jocasta tenta contornar a situação: é impossível que Édipo tenha morto Laio, diz ela, pois este foi morto numa encruzilhada de três estradas. Subitamente Édipo lembra seu encontro casual com um homem velho perto de Delfos; questionando Jocasta sobre a aparência de Laio (que, estranhamente, se parecia com o próprio Édipo) e o número de elementos na sua escolta, percebe que Laio foi provavelmente a sua vítima. Enquanto espera pela confirmação de um elemento da escolta que retornava a Tebas, um mensageiro chega de Corinto com a notícia que Pólibo tinha morrido de morte natural. Édipo, ainda não suspeitando de toda a extensão de seu crime, fica feliz por aparentemente ter se livrado de pelo menos uma parte da profecia do oráculo, mas resolve ter cautela antes que perceba ter casado com sua mãe.

O mensageiro, bem intencionado e ansioso por confortá-lo, assegura a Édipo que Pólibo e sua esposa não eram seus pais; o próprio mensageiro tinha recebido Édipo, então um bebê, das mãos de outro pastor do Monte Cítéron e o entregou a Pólibo. Mesmo agora, Édipo não consegue fazer a conexão correta e, enquanto a aterrorizada Jocasta tenta em vão persuadi-lo a parar a investigação, persiste nos seus esforços para chegar ao fundo do mistério e ordena que o pastor de Laio, agora um velho, seja trazido a sua presença. Por uma casualidade do destino, este homem é também a única testemunha ainda viva da morte de Laio. Quando finalmente o pastor aparece, o horror da situação finalmente é percebido por Édipo; o homem admite que tomou o filho de Laio e, com pena, o entregou ao pastor de Pólibo, ao invés de o deixar morrer. Esta criança era Édipo, que agora tinha sucedido seu pai no trono e no leito.

Jocasta não esperou pelo desfecho; tinha ido antes de Édipo para o palácio e, quando este a seguiu com o que parecia uma intenção assassina, descobriu que ela tinha se enforcado. Arrancando os broches de ouro do vestido de Jocasta, Édipo golpeia seus olhos com eles, até que o sangue corra por sua face. Como pode Édipo olhar para o mundo, agora que consegue ver a verdade?

A moral muito bem apresentada na peça de Sófocles é a de que, por mais seguro que um homem possa se sentir, mesmo sendo afortunado e poderoso, ele não pode se considerar seguro de um desastre, no caso de Édipo, de seu destino. Estando vivos, não temos qualquer segurança com relação a nossas escolhas. Somos instrumentos do destino.

Apesar de ter solicitado a Creonte um banimento imediato, não foi permitido a Édipo partir de Tebas por vários anos, até que sua punição tivesse sido confirmada por um oráculo. Na ocasião em que foi mandado embora Édipo já era bastante velho, condenado a vagar de lugar em lugar, pedindo comida e abrigo, guiado por suas filhas Antígona e Ismênia. Seus filhos, Polínice e Etéocles, estavam cada vez mais afastados dele, de seu tio Creonte e um do outro. Tinha sido combinado que se alternariam no governo, um ano para cada um, mas, quando o primeiro ano de Etéocles terminou, este se recusou a entregar o trono a seu irmão. Polínice então se refugiou em Argos, onde agrupou a sua volta uma equipe de seis outros campeões, com os quais se propôs a sitiá-la sua cidade natal⁴.

Enquanto Édipo se refugia num altar para aguardar a chegada de Teseu, rei de Atenas, Ismênia, sua filha, chega com notícias de Tebas. As facções rivais dos

⁴ É esta a situação no início da obra *Édipo em Colona*, de Sófocles, quando Édipo, chegando ao fim de sua vida, chega aos olivais de Colona, um distrito nos arredores de Atenas.

irmãos, Etéocles e Polínice, filhos de Édipo, ficam cada dia mais nervosas, pois um oráculo teria se pronunciado, dizendo que o lado que conseguisse o apoio de Édipo seria o vencedor. Mas Édipo se mostra irredutível em sua decisão de não apoiar nenhum dos lados e prefere que lutem entre si, esperando que, no processo, destruam-se mutuamente.

O ataque a Tebas feito por Polínice e seus aliados é o assunto da peça *Sete contra Tebas*, de Ésquilo. Sete campeões lideraram o ataque nos sete portões de Tebas, calhando a Polínice tomar o portão defendido por seu irmão Etéocles. Apesar dos tebanos finalmente repelirem o ataque sobre sua cidade, os dois irmãos morrem pelas espadas um do outro, cumprindo assim a praga de seu pai e prosseguindo a triste saga de Édipo.

O destino era para os gregos, como se vê na tragédia escrita por Sófocles, uma forma terrível de determinismo. O conceito grego de destino não abre espaços para que a liberdade possa se exercitar e o homem como autor de seu destino possa decidir livremente. Ele é apenas um joguete na mão do destino, sendo este que escreve a história de nossas vidas e, assim, a história do mundo. A tragédia de Sófocles sobre Antígona vem reforçar a tese que afirmamos.

Indignado com a insurreição de Polínice, que se voltou contra a sua cidade e contra o restante da sua própria família, Creonte determina um castigo exemplar para o jovem príncipe morto: que não seja dado abrigo ao cadáver dele, que ele reste insepulto, servindo suas carnes para pasto das aves e dos cães. Já o outro irmão, Etéocles, que morreu em defesa da cidade, mereceria todas as honras fúnebres que são dadas aos heróis. Ai de quem tentasse desrespeitar as determinações de Creonte.

Chegando a Tebas, Ismena e Antígona tomam conhecimento do destino infausto dos irmãos e também do édito de Creonte. Antígona, sendo uma das últimas familiares do morto, fica indignada diante da impossibilidade de cumprir os ritos obrigatórios. Ismena passa a representar o temor ante as determinações de Creonte. Antígona despreza as considerações da irmã e se mostra determinada a prestar ao irmão as honras fúnebres, conforme manda a lei dos antepassados. Em dado momento, Antígona consegue prestar as homenagens devidas ao irmão morto e joga um pouco de terra sobre seus restos.

Avisado, Creonte é tomado pela raiva e considera aquilo um ato de provocação ao novo governo. Outra vez ordena que o morto seja exposto ao sol, mas Antígona repete os ritos fúnebres. Desta vez ela é detida e levada até a presença de Creonte, mas se recusa a render-se a suas determinações, argumentando que nenhuma lei humana poderia detê-la em dar sepultura a seu irmão morto, pois tal ato lhe era determinado pela lei dos antepassados, lei esta mais alta e mais nobre que o simples édito de um rei. Diante disso, Creonte ordena que Antígona seja sepultada viva⁵. O filho de Creonte, Herão, porém, horrorizado com a intransigência do pai, acusa-o abertamente de tirano, dizendo-lhe que o gesto de Antígona, tentando enterrar o irmão, é entendido por toda cidade como um gesto nobre. Ao fim, Herão rompe com o pai.

Após uma entrevista com Tirésias, o celebrado adivinho cego, o qual vem alertar Creonte sobre os malefícios de sua atitude, este se entrega à dúvida e tenta voltar atrás, pondo-se a caminho para libertar Antígona. Chegando ao local, depara-

⁵ Tudo indica que Creonte passa a ver na eliminação da filha de Édipo uma maneira de eliminar do reino de Tebas os derradeiros descendentes incestuosos de Laio (cf. *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 46).

se com Antígona já morta; ela se havia enforcado. Herão, enlouquecido pela dor, tenta estocar o pai e depois se suicida. É o começo do dilúvio de fatalidades que se abatem sobre a família do soberano. Ao saber da morte do filho, a esposa de Creonte, Eurídice, também decide suicidar-se. O rei, em desespero crescente, toma consciência de que foi sua atitude que causou aquele infortúnio todo e reconhece a verdade:

Levai para longe este insensato, que, ó filho meu, não te matou deliberadamente, nem a esta. Ai de mim, já não sei o que fazer, para quem olhar. Tudo o que tenho nas mão vacila, e sobre minha cabeça a fatalidade desaba, insuportável.⁶

Apesar da peça chamar-se Antígona, é em torno da decisão de Creonte que é tecida toda a rede de infelicidades. Sua radicalidade é inequívoca. Creonte afronta o domínio dos deuses, desacraliza o sagrado, desafia o destino. E desafiar o destino significa chamar a si todas as desgraças que um Deus possa pensar.

O destino de Antígona aparece marcado por desgraças irreparáveis e grandes provações. Desde seu nascimento, fruto de uma relação incestuosa, até a grande infelicidade das conseqüências do combate entre seus dois irmãos pelo poder na cidade de Tebas. Em Antígona, Sófocles destacou o aspecto do determinismo e da solidão do homem, pondo no centro da tragédia os sofrimentos e o destino dos indivíduos.

⁶ Cf. “Antígona”. In. SÓFOCLES, p. 96.

A peça de Sófocles é exemplo de um conflito de normas, no qual se opõem as leis naturais (ou divinas) e as leis humanas. Enfrentando Creonte, Antígona invoca as leis não escritas, os ritos, as regras morais e a ordem do mundo, impostos pelos deuses. As leis da *pólis* ou leis positivas estariam em oposição direta às leis não escritas, sendo estas mais amplas por causa de sua origem divina⁷, aquelas, mero produto da convenção entre os homens. Tal amplitude é fruto da identificação dos antigos com certas práticas ou leis comuns, que os gregos reconheciam como deveres que ultrapassavam as fronteiras da *pólis*. O elemento central da relação entre homens e divindades gregas consistia na observância dos cultos e dos ritos prescritos pela tradição, que exprimiam o respeito, a veneração e a deferência dos homens pelos antepassados, que eram os deuses internos, e pelos deuses externos, que representavam as forças da natureza.

Os gregos criaram, assim, um sistema de poderes sagrados, que intervém nos processos da natureza e da vida. A boa relação com esses poderes dependia de ritos, ofertas, invocações e preces. Esses cuidados para com os deuses os aplacavam e atraíam a benevolência deles para com os homens. Pelo ritual, celebrava-se e era assegurada uma relação positiva entre os homens e os poderes divinos. Se o espaço do sagrado é invadido, se os privilégios dos deuses são ignorados, se as normas divinas que regem a ordem social são infringidas, o destino é implacável. Partindo da pessoa do culpado, a culpa propaga-se pela cidade toda. O édito de Creonte configurou realmente uma transgressão da lei divina, invertendo a ordem natural e trazendo infortúnios para toda a *pólis*.

⁷ Em geral, essas práticas ou Leis comuns tinham uma origem religiosa.

Sófocles ensina que há uma ordem cósmica, na qual deve inserir-se a ordem social e política. Em sua tragédia, a ordem do mundo seguramente é divina, e o homem a integra como parte. Toda violação a interditos traz, dentro dessa perspectiva religiosa, culpa, tristeza e dor. Tanto na tragédia *Antígona* como em *Édipo* aparece sob diversos modos um poder, um domínio que transcende todas as determinações e possibilidades humanas: o destino.

Os deuses de Sófocles não proporcionam consolo ao ser humano, senão na medida em que estes se deixam dirigir, entregues às determinações do destino. Seus personagens, ao tentar exercer sua autonomia em desacordo com as determinações do destino, são seres solitários, desarraigados e rechaçados, em oposição à harmonia com a ordem divina. As vontades dos deuses se impõem nas tragédias de Sófocles como um poder onipresente, perceptível nos próprios atos e na natureza do ser humano. O poder dos deuses sai repentinamente ao encontro do ser humano como algo alheio à sua vontade, algo irresistível. São como sinais de um mundo distinto do homem. Para sua orientação no mundo, o ser humano precisa reconhecer seus limites. Por maior, autêntico e aparentemente autônomo que seja o ser humano, ele é, segundo os gregos, um brinquedo do destino. Ele depende do poder dominante de Zeus e das Parcas que, de maneira inexorável, tecem o pano da história.

As tragédias serviam como um estímulo a grandes discussões políticas, filosóficas e existenciais da sociedade grega. E não só da sociedade grega como também de todos os grandes poetas e pensadores de nossa tradição ocidental. Muitas são as interpretações, mas em todas elas aparece o destino que com sua mão férrea rege os eventos. Esse destino constitui-se na primeira forma de determinismo que,

excluindo a contingência e o livre-arbítrio, determina todas as decisões que tomamos. Em tal quadro conceitual, não há lugar nem para a liberdade nem para a ética. Hegel considera a história de Antígona como o modelo do choque existente entre a lei dos Estado e a lei não escrita da ordem natural. Esse choque mostra claramente o determinismo existente na antiguidade, determinismo este que sob outros aspectos (por exemplo, determinismo científico) continua até hoje.

1.2 ARISTÓTELES

Apesar da predominância do determinismo nos escritores e poetas acima mencionados, um dos maiores filósofos da antiguidade grega, a saber, Aristóteles, discutiu longamente a questão do livre-arbítrio e do determinismo. O interesse de Aristóteles enfocava primariamente questões de lógica e foi neste contexto que ele discutiu a oposição entre livre-arbítrio e determinismo. Segundo Aristóteles, toda proposição ou é verdadeira ou é falsa; assim, a proposição “amanhã haverá uma batalha naval” é uma proposição que já hoje é necessariamente ou verdadeira ou falsa. Aristóteles percebe claramente que se já hoje tais proposições sobre eventos futuros contingentes são necessariamente verdadeiras ou falsas, já hoje está predeterminado aquilo que vai acontecer no futuro. Assim sendo, surge um tipo de determinismo lógico que torna o livre arbítrio e a decisão livre algo impossível. Apesar dessa aparente impossibilidade do livre-arbítrio, levantada pela lógica, Aristóteles é um decidido defensor da decisão livre e, assim, do livre-arbítrio. É por isso que ele pode defender uma ética no sentido moderno da palavra. Pois, se somos os verdadeiros autores de nossas decisões, então temos a responsabilidade por elas.

As afirmações acima, entretanto, só podem ser plenamente interpretadas e compreendidas no contexto da metafísica e da ética de Aristóteles, que passamos a expor de forma muito resumida.

a) Noções básicas da Metafísica aristotélica

Independente de Platão ter ou não mudado de opinião com relação às idéias separadas, Aristóteles, por seu turno, reformulou essa noção. Para Aristóteles, as idéias imutáveis se inserem de algum modo nas coisas existentes. Ou seja, segundo a doutrina aristotélica, as formas eternas e imutáveis constam da substância das coisas. Em tudo aquilo que existe há, segundo Aristóteles, algo de necessário e imutável sobre o qual se dão os acidentes.

Do ponto de vista metafísico, o objeto da filosofia aristotélica é a Forma, como a Idéia era o objeto da ciência platônica⁸. A filosofia aristotélica tem por princípio a dedução do particular pelo universal, explicação do condicionado mediante a condição, ou seja, o primeiro elemento depende do segundo.

Pela ordem da realidade⁹, o fenômeno particular depende da lei universal e o efeito da causa. Metafisicamente, ontologicamente, o universal, o necessário antecede o particular – embora gnosiologicamente exista primeiro o particular, o

⁸ A este respeito ver CIRNE-LIMA, Carlos Roberto V. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006, p. 81-82.

⁹ Ver PANDOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. Curitiba: Edições Melhoramentos, 1957, p. 74.

contingente, o sensível. Portanto, o objeto essencial da lógica aristotélica é precisamente esta derivação formal que tem uma correspondência real¹⁰.

b) Potência e Ato

A *Potência* é o não-ser atual, isto é, capacidade de Ser; enquanto *Ato* significa realidade, o Ser efetivo. Cada ser, em seu desenvolvimento faz a passagem da Potência ao Ato. Esta atualização se faz a partir de uma possibilidade, potencialidade anterior. Mas potencia e ato, em verdade, pertencem ao que devemos considerar como uma só identidade do ser. O ser é uno. Ele mesmo se diferencia, se desdobra. E cada desdobramento dessa unidade é possível: tudo o que é, sendo, é necessariamente assim. Para que possa ser é preciso que haja a possibilidade de ser. Se algo tornou-se efetivo é porque era possível que o fosse.

Pelo movimento, essa condução à efetividade, as coisas passam da potencia para a atualização. Ela é a realização daquilo que está em potencia: aprendizagem, cura, envelhecimento, tudo isso são realizações de possibilidades.

c) Matéria e Forma

¹⁰ Ver PANDOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. 1957, p. 74.

Segundo Aristóteles, a mudança¹¹ pressupõe uma realidade imutável que é de duas espécies: um substrato comum, imutável, da mudança, ou seja, onde esta se realiza; e as determinações que se realizam neste substrato, a natureza que ele assume. O primeiro elemento, a *Matéria Prima*, é potência, isto é, a possibilidade de assumir várias formas. A identidade una do cosmo ou totalidade das coisas existentes é ele mesmo um conjunto de efetividades, mas uma efetividade aberta; a identidade una, total, a que nos referimos tem ínsita a diferença, a relação e a determinação mútua. Essa identidade está em constante processo.

O segundo elemento é a *Forma Substancial*, que corresponde à atualidade, à realização, à especificidade da matéria. Da síntese entre Matéria e Forma é que se constitui a substância, substrato imutável em que se sucedem as qualidades acidentais.

A Matéria-Prima, a Matéria sem Forma, portanto, é mera possibilidade, é algo que não existe por si, é um absolutamente indeterminado em que a Forma introduz as determinações. A Matéria aristotélica é também condição indispensável para concretizar a Forma. Ainda que a Forma seja princípio de atuação e determinação da própria Matéria, não há a Forma sem a Matéria. A Forma aristotélica não é separada da Matéria e sim imanente e operante nela. Toda a realidade física depende de Forma e de Matéria. Entretanto, a realidade se compõe pela individuação de substâncias que são a síntese entre Matéria e Forma.

¹¹ Segundo Nicola Abagnano, a mudança, para Aristóteles, é “o mesmo que *movimento*” (cf. ABAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 686).

d) Causa Eficiente e Causa Final

O surgir dos indivíduos e das substâncias, isto é, a atualização, depende de um terceiro indivíduo, uma substância em ato. Esse terceiro princípio é chamado de *Causa Eficiente*. Através desse princípio explicamos a realidade efetiva das coisas. A causa eficiente opera para um fim que é precisamente a síntese da Forma e da Matéria que produz o indivíduo. A causa eficiente, por seu turno, é dirigida pela *Causa Final* para a atualização da Matéria mediante a Forma. Para nosso problema central, é preciso acentuar neste contexto que tanto a causa eficiente como a causa final em Aristóteles, contém, pelo menos no germe, uma teoria determinista. Pois, todo efeito está prefigurado na causa eficiente que o produz. Tudo que está em movimento é determinado pela causa final que o move. Percebe-se assim que a doutrina sobre as causas de Aristóteles o poderia conduzir a uma posição determinista. Mas não é o que ocorre. Aristóteles em sua ética e na política defende o livre-arbítrio e pressupõe por isso que o determinismo causal foi superado. Mas ele não nos diz como isso aconteceu.

e) Movido e Motor

Da relação entre Potência e Ato, entre a Matéria e a Forma, surge o movimento, o vir-a-ser a que está submetido tudo que tem Matéria, Potência. A mudança é a realização do possível. Essa realização é levada a efeito precisamente por um ser que está em Ato, que possui já o que a coisa movida deve vir-a-ser – visto

ser impossível que o menos produza o mais, a Potência, o Ato, mas vice versa. O Motor pode ser unicamente Ato, Forma; a coisa movida – enquanto tal – pode ser unicamente Potência, Matéria. Essa é a grande doutrina aristotélica do *Movido* e do *Motor*, que irá culminar no Motor Primeiro, absolutamente imutável¹², Ato Puro, Deus.

O movimento ou mudança, a passagem da Potência ao Ato que realiza uma possibilidade, é distinguida por Aristóteles em quatro espécies. A primeira delas é o movimento substancial, que corresponde à mudança de Forma; a segunda é o movimento qualitativo, a mudança de propriedade; a terceira é o movimento quantitativo, acresce ou diminui; e por fim o movimento espacial, a mudança de lugar.

f) Princípio de não contradição

O Princípio de Contradição ou de Identidade indica que a verdade é idêntica a si mesma. Segundo esse princípio, a coisa é expressa como sendo substancialmente a igualdade consigo mesma. Tudo aquilo que é, é, e como tal é impossível que não seja ao mesmo tempo. Isso significa que pelo princípio de Identidade fica excluída a possibilidade de se dar a definição de algo recorrendo à relação entre os seres: $A = A$ e não $A = A \neq B$. Ou seja, o acesso à identidade não é dado pela referencia ao que não é idêntico, o outro ser.

¹² “Pois no pensamento aristotélico todas as coisas, toda a lógica, toda a linguagem baseiam-se, em última análise, no primeiro movente imóvel. O princípio, o primeiro fundamento, a ‘*arkhe*’ de tudo e de todos é a imobilidade eterna do primeiro movente imóvel. O imóvel é o não movido” (cf. CIRNE-LIMA. *Sobre a Contradição*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993, p. 36).

Como princípio ontológico, portanto, o Princípio de Contradição foi admitido pela primeira vez por Aristóteles, “quem o tomou como fundamento da ‘Filosofia Primeira’, ou Metafísica”¹³. O Princípio de Contradição aparece no livro gama da Metafísica de Aristóteles sob duas formulações: uma ontológica (princípio do Ser) e outra lógica. A primeira formulação diz que “nada pode ser e não ser simultaneamente”. A versão lógica do Princípio é: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, seja inerente e não seja inerente a uma mesma coisa sob o mesmo aspecto” ou “é necessário que toda asserção seja afirmativa ou negativa”¹⁴.

O Princípio de Contradição é afirmado pela afirmação de algo de determinado, o que já é uma postulação implícita de sua igualdade consigo mesmo, isto é, de sua identidade formal. Por conseguinte, a verdade do ser é encontrada num tipo de identidade que é igualdade consigo mesma. O substancial, para Aristóteles, não depende de relações de determinações mútuas, pois a definição do ser em questão é dada mediante a análise das propriedades da identidade que é simplesmente igual a si mesma.

Mas para Aristóteles, esse princípio também possui alcance lógico. Ele diz que, embora o Princípio de Contradição não seja assumido expressamente por nenhuma demonstração, é a base do silogismo na medida em que, considerando-se a noção de homem ou a de não-homem, desde que se admita que o homem é um animal, sempre resultará verdadeiro afirmar que Cálías é animal e não um não-animal; diz que ele é o fundamento da redução ao absurdo¹⁵.

¹³ A este respeito ver a definição do Princípio de Contradição em ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 1998, p. 203.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19 ss.

¹⁵ *Ibidem*, p. 19.

A substancia para Aristóteles é unidade, identidade cujo termo substancial é encontrado analiticamente no ser em questão. “A unidade da substancia, portanto da definição que a expressa, é, desse ponto de vista, o significado da identidade”¹⁶.

Mas, esse conceito de identidade compreendido como igualdade consigo mesmo ($x=x$), aceito e utilizado pelos lógicos e matemáticos, é algo contraditório quando aplicado ao mundo dos existentes¹⁷. Na transição da identidade como ela é compreendida pelos lógicos e matemáticos para a identidade dialética, isto é, do universo dos possíveis para o mundo dos existentes, é preciso introduzir a oposição¹⁸. No mundo dos existentes as coisas estão numa relação de oposição mútua, determinação mútua e diferença. A identidade está suscetível à probabilidade, que indica variação, que por sua vez implica tempo e mudança. “Tudo está em movimento, é o movimento que é a realidade realmente real. A realidade [...] constitui-se dialeticamente através do jogo dos opostos”, dirá Cirne Lima comentando Heráclito em sua *Dialética Para Principiantes*¹⁹. Diante da demonstração aristotélica do princípio de não contradição, negá-lo significa ficar reduzido ao estatuto de planta. Portanto, trata-se de compreender que essa identidade concebida como igualdade consigo mesma só tem funcionalidade quando aplicada ao mundo ideal da lógica e matemática, sendo inoperante para exprimir a efetividade.

Se considerarmos a identidade dialética, esta tem dois pólos opostos dentro de si. Quando há um pólo, há outro e eles se determinam mutuamente. Assim é que um

¹⁶ Cf. ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 1998, p. 528.

¹⁷ “A necessidade da Lógica e da Matemática – esta não é a opinião de Hegel, mas sim a minha – é outro tipo de necessidade, pois ela é meramente formal e não vale nunca jamais dos seres existentes como tais” (CIRNE LIMA, Carlos Roberto V. *Depois de Hegel*, p. 119).

¹⁸ Veja a esse respeito CIRNE LIMA, Carlos Roberto V. *Depois de Hegel*, p. 4-5.

¹⁹ CIRNE LIMA. *Dialética para Principiantes*. 3. ed. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2002.

define o que é o outro. Por exemplo: referir-se ao magro pressupõe o gordo num segundo plano.

O Jogo dos opostos, transportado para a trama das relações sociais, significa que cada homem é apenas um pólo da oposição. Para entender um pólo, para saber o que um pólo em realidade é e o que ele significa, é preciso sempre pensar esse primeiro pólo em sua relação de oposição ao segundo pólo. Pois, em se tratando do jogo de opostos, cada pólo só pode ser entendido, em si, se e enquanto for pensado em relação a seu pólo oposto. Cada homem, em suas relações sociais, é apenas um pólo, uma parte. Para entender esse primeiro homem, é preciso vê-lo em sua relação de oposição para com o outro homem, que é o seu contrário.²⁰

Onde há oposição por contrariedade, há determinação mútua. Mesmo em se tratando do mesmo objeto, pelo simples fato de estar no tempo²¹, dizê-lo significa dizer a oposição, determinação e diferença (passado e presente, por exemplo) ínsitas nessa identidade que é, ao fim e ao cabo, o denominador comum.

Isso não obstante, identidade e contradição, se mal entendidas, são conceitos necessários que, se aplicados conseqüentemente, levam ao determinismo e destroem todo e qualquer espaço para o livre-arbítrio e para a ética.

Também os filósofos estóicos se interessaram pelo problema da oposição entre necessidade lógica e livre-arbítrio e trataram sobre este longa e detalhadamente.

²⁰ Cf. CIRNE LIMA. *Dialética para principiantes*, p. 34-35.

²¹ No tempo o indivíduo A varia, pois está submetido à mudança.

1.3 SANTO AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO

As doutrinas clássicas de Platão sobre ética e política e as teorias de Aristóteles sobre o livre arbítrio, entraram nos pensadores e de maneira especial em Santo Agostinho e, mais tarde, em todos os pensadores cristãos medievais, com ênfase em Tomás de Aquino. Todos eles defendem a presciência divina, ou seja, que todos os eventos passados, presentes e futuros estão desde sempre presentes na consciência de Deus.

1.3.1 Agostinho

Inspirado na obra de Platão, o interesse central da filosofia de Santo Agostinho está circunscrito aos problemas éticos e religiosos, tais como a liberdade, o mal, a graça e a predestinação²² divina. Ele os considera os mais importantes para a solução do problema da vida. Nascido em Tagasta, cidade da Numíbia, no ano de 354, Agostinho era filho de pai pagão e mãe católica fervorosa, a qual exerceu sobre o filho uma notável influência religiosa. Após uma mocidade profundamente desviada moral e intelectualmente e tendo aderido ao Maniqueísmo²³, Agostinho abraça a filosofia neo-platônica. Em seguida, sobreveio a conversão moral e absoluta, quando,

²² Ver PANDOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*. Curitiba: Edições Melhoramentos, 1957, p. 155.

²³ “Doutrina que admite dois princípios: um do bem, ou princípio da luz, e outro do mal, ou princípio das trevas. No homem, esses dois princípios são representados por duas almas: a corpórea, que é a do mal, e a luminosa, que é a do bem. Pode-se chegar ao predomínio da alma luminosa através de uma ascese particular, que consiste em três selos: abstenção de alimentar-se de carne e de manter conversas impuras; abstenção da propriedade e do trabalho; abster-se do casamento e do concubinato” (cf. Maniqueísmo. In. ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, 1998, p. 641).

no ano de 386, Agostinho renuncia inteiramente ao mundo, à carreira, ao matrimônio; retira-se, durante alguns meses, para a solidão e o recolhimento, em companhia da mãe, do filho e de alguns discípulos, perto de Milão. Aí escreveu seus diálogos filosóficos e, na páscoa do ano 387, juntamente com o filho Adeodato e o amigo Alípio, recebeu o batismo em Milão das mãos de Santo Ambrósio, cuja doutrina e eloquência muito contribuíram para a sua conversão. Tinha trinta e três anos de idade. [...] Ordenado padre em 391, e consagrado bispo em 395, governou a igreja de Hipona até a morte, que se deu durante o assédio da cidade pelos vândalos, a 28 de agosto do ano 430. Tinha setenta e cinco anos de idade. Após a sua conversão, Agostinho dedicou-se inteiramente ao estudo da Sagrada Escritura, da teologia revelada, e à redação de suas obras, entre as quais tem lugar de destaque as filosóficas.²⁴

Não obstante as idéias sobre a liberdade desenvolvidas pelos gregos, Santo Agostinho põe este problema no contexto do conflito entre a liberdade humana e a presciência e predestinação divinas.

Deus conhece não só o passado e o presente, mas também de antemão todos os eventos futuros; assim, ele conhece todas as causas e os efeitos de nossas ações no mundo. No saber de Deus estão incluídos todos os acontecimentos do mundo, ou seja, também as ações de cada um dos homens. Dessa maneira, se Deus é onipotente, perfeito e eterno, sabe desde sempre o que cada um de nós irá fazer em cada um dos instantes de nossa existência; Deus sendo quem ele é, não poderia estar enganado, do contrário, não seria Deus. Portanto, o enunciado da presciência divina pressupõe não só a onisciência de Deus, mas também a eficiência da sua vontade para a realização de seus desígnios. Pela sua providencia, de extensão universal, Deus guarda e governa tudo o que se fez, se faz e se fará. Todas as coisas estão sob seus olhos, mesmo as que irão se produzir no futuro pela ação livre dos homens. Se tudo está

²⁴ Cf. PANDOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*, 1957, p. 156.

ordenado desde sempre de forma a manifestar a bondade divina (tudo o que acontece serve a um bem superior), se todas as coisas estão submetidas ao poder da vontade de Deus, não há nada que possa resistir-lhe. Na medida em que todas as coisas estão predeterminadas, isso significa a impossibilidade de liberdade ou livre-arbítrio. Isto é, o dogma de que o Deus eterno tem o conhecimento prévio de todos os acontecimentos está intimamente relacionado com o da predestinação, o que significa que nenhum acontecimento escapa à ação onisciente e onipotente de Deus. Sendo assim, onde há predestinação, há fatalismo, determinismo, necessidade, e não liberdade.

Segundo a tradição cristã, desde Adão, passamos a ter o nosso destino sob nossa responsabilidade. Isso é chamado de livre-arbítrio. Corrompida a natureza do homem pelo pecado original, o livre-arbítrio pode ser usado tanto para o bem como para o mal. É justamente neste ponto, no uso do livre-arbítrio, que é introduzido por Santo Agostinho o conceito de graça eficaz (*gratia efficax*). Mas com isso é também introduzido o problema de saber se essa graça não elimina o livre-arbítrio do homem. O problema da graça marcou o ponto culminante da atividade filosófica e teológica de Santo Agostinho. Com ela, Agostinho tenta conciliar a causalidade absoluta de Deus e a presciência divina com o exercício do livre-arbítrio do homem. Mas para salvar o primeiro elemento, Agostinho tende a descurar o segundo. Segundo Santo Agostinho, os homens têm a faculdade do livre-arbítrio, mas, ao mesmo tempo, estão sujeitos à predestinação divina e à necessidade da *gratia efficax* concedida por Deus.

O livre-arbítrio pressupõe que somos nós que decidimos e fazemos nosso destino, damos rumo à nossa existência. Mas se a decisão por nós tomada já é do

conhecimento de Deus, antes mesmo de ser levada a cabo por nós como supostos agentes, se pela presciência divina presume-se que Deus já saiba o fim que nos aguarda como conseqüência de nossos atos, tudo parece ocorrer por necessidade, não havendo espaço para a noção de liberdade. Ou seja, se somos levados a conceber as coisas que ainda não ocorreram como necessárias, como poderíamos nós humanos ter a livre vontade de decidir sobre nossos atos? Se Deus já tem definido o destino de todos, como compreender que haveria de existir em nós qualquer liberdade de ação? No caso de nosso destino estar previamente traçado, como ficam as noções de justiça, responsabilidade moral ou culpa? Como julgar moralmente as ações de um homem, se já lhe está predestinado executar tais e tais atos? O pensamento construído dessa forma faz dos homens prisioneiros dos mais fortes grilhões.

Tendo a humanidade pecado em Adão, toda ela está condenada. É por isso que os homens estão submetidos à tentação do pecado, às paixões e aos vícios, só podendo escapar à punição pela graça de Deus. A vontade do homem enquanto dominada pelas paixões não é livre e a verdadeira liberdade só pode ser devolvida ao homem pela graça de Deus. Perante Deus, o homem não possui quaisquer méritos próprios para a sua salvação. O que parece mérito do homem, válido para a sua salvação, é na verdade um dom que deve ser atribuído a Deus.

Pela presciência e predestinação divinas tudo acontece segundo a vontade de Deus, o que exclui o livre-arbítrio e a ética do homem. Os pressupostos teológicos de Agostinho estão, como se vê, a introduzir um determinismo que é incompatível com o conceito de liberdade.

1.3.2 Tomás de Aquino

Nascido no ano de 1225, Tomás de Aquino, tendo cumprido o ensino regular, ingressou em seguida para a ordem dos Dominicanos. Na série de renúncias que acompanhavam sua opção de vida, Tomás de Aquino não incluiu a ciência. Sua filosofia é diretamente influenciada pelo pensamento helênico, sobretudo, pela sistematização da filosofia Aristotélica²⁵.

Segundo a solução dada por Tomás de Aquino ao problema da relação entre Deus e o mundo, a existência do homem depende totalmente de Deus, tanto em seu ser como em seu agir. Mais uma vez, nos deparamos com a impossibilidade racional de se conciliar a causalidade absoluta de Deus com a liberdade humana. Deus criou o mundo segundo leis causais necessárias. Estas, de acordo com Tomás, governam o mundo de maneira estrita, ou seja, este é regido por leis deterministas. Pois todo efeito já está pré-formado na causa que o produz. Sendo esta a estrutura do mundo, essa característica fortemente causal instala uma concepção estritamente determinista. Essa, por sua vez, impossibilita a liberdade. Tomás, entretanto, para salvar o conceito de liberdade e escapar do dilema causal determinista, re-introduz o conceito grego de *causa sui*. O ato livre não é fruto de uma causa determinística que o preceda, mas ele se causa a si mesmo e foge assim ao determinismo causal. Com a introdução do conceito de *causa sui*, Tomás de Aquino abre um espaço no universo determinístico da causalidade estrita e permite, assim, conciliar a liberdade com a causalidade. A ordem moral se instala neste espaço em que as leis causais determinísticas não vigem, pois neles impera o regime da *causa sui*. Assim, tanto a

²⁵ “Foi precisamente Alberto Magno que iniciou felizmente Tomás de Aquino no aristotelismo” (PANDOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia*, 1957, p. 179).

liberdade como a ordem moral divina, ocupam como que interstícios em que a causalidade estrita não entra. A objeção que pode e deve ser levantada, consiste em que, o conceito de *causa sui*, que salva o livre arbítrio e a ordem moral, é introduzido como um Deus *ex machina*. É inevitável que surja aqui a pergunta: por que Tomás de Aquino introduz em certos lugares o conceito de *causa sui*, se em todos os outros vale a lei geral da causalidade determinística?

A estratégia argumentativa de Tomás para demonstrar a liberdade humana de escolha apartando-a do choque com o termo oposto em questão, a saber, a lei universal de causalidade vigente no mundo, está em dizer que a vontade livre foge das leis causais necessárias e, sendo uma *causa sui*, executa livremente a ordem moral.

A atividade de todos os entes decorre da sua natureza. Mas o ser, apesar de constituir a principal atividade exercida por todos os entes, não decorre de sua natureza, mas sim de Deus. O ser é anterior a natureza humana, o que torna compreensível que as coisas o exerçam como algo recebido de Deus. Assim, o ser que está presente nas coisas criadas remonta ao ser divino. O homem, participando da essência divina, tem uma dependência para com Deus. Notamos que a criação não é entendida por Tomás de Aquino simplesmente como um começo, mas uma dependência contínua, fundamental e necessária: o criador está presente no ente criado. A existência dos entes, isto é, também de nós homens, depende de Deus, que nos mantém continuamente no ser.

Daí decorre que embora as coisas reproduzam cada qual a seu modo a essência divina, todas elas a reproduzem de algum modo determinado. Toda criatura,

embora reproduza a essência divina em grau diverso das demais, é constituída segundo o protótipo que é o próprio Deus. Na concepção de Tomás de Aquino, ser é assemelhar-se a Deus, esse determinante primeiro e principal. A origem divina dos entes é considerada por ele como necessária, na medida em que sua proveniência não pode ser concebida de outro modo. Para Tomás, o que não vem de Deus, vem do nada, mas do nada, nada pode vir. E o ente, na medida em que vem de Deus, participa irrevogavelmente da essência divina. Tomás, entretanto, pensa essa participação na essência divina em um mundo estritamente causal. Daí o perigo em que ele sempre se encontra de pensar também a liberdade humana como algo tão necessário como a essência de Deus. A causa sui é a exceção, não a regra.

As afirmações da filosofia de Tomás de Aquino encerram importantes conseqüências para a vida. Sendo o ser ou os seres, por assim dizer, um reflexo da divindade, seus desejos e suas ações são, no fundo, um querer assemelhar-se a Deus. Desse modo, o homem parece não poder fugir à determinação exercida por Deus como causa final. O determinismo da causa eficiente leva assim ao determinismo mediante a causa final. Também aqui Tomás de Aquino precisa, apesar do determinismo da causa final, abrir um espaço para o livre arbítrio e a ordem moral. Suas explicações, entretanto, nem sempre são convincentes.

Para Tomás de Aquino, como conseqüência de sua doutrina sobre o ser, o que é moral para o homem é realizar aquilo a que ele está determinado, pois todo ente tem uma essência ou uma natureza planejada por Deus. Isto é, ordem moral propriamente dita, não tem espaço. Pois todo ente se organiza necessariamente segundo o projeto divino. Assim sendo, o ser do homem não é caótico, aleatório ou

contingente, mas algo que procede necessariamente do desígnio divino (*Gratia Efficax*). Eis agora, de modo bem claro, o problema de abrir um espaço para ações livres do homem, para a ética, a responsabilidade e a culpabilidade. Como provar a existência da liberdade humana, da decisão segundo projetos particulares? Como dizer que a história é a história feita livremente pelos homens?

O fato de que Tomás de Aquino defende por um lado a concepção determinística do mundo, por outro lado, o livre arbítrio e a ordem moral, mostra claramente que ele se encontra entre dois pólos de uma contradição. A hipótese por ele proposta de que a lei universal da causalidade não tenha vigência em relação aos atos livres parece ser uma solução apenas *ad hoc*, e por isso insuficiente.

2 DETERMINISMO CIENTÍFICO

O necessitarismo teve uma de suas principais expressões no chamado determinismo científico. O determinismo científico tem seu início com a chamada ciência tradicional (também conhecida como mecânica clássica²⁶) que tem por base as teorias de Newton. A concepção de mundo determinista postulada pela ciência tradicional depende da pressuposição de que haja leis naturais expressas ou formuladas matematicamente das quais deriva toda a realidade. Ou seja, tudo o que acontece é regido por tais leis. Diante disso, toda decisão, liberdade ou ação humana, passa a ser entendida como determinada por essas leis naturais. Para a ciência assim formulada não haveria liberdade, pois tudo seria determinado por leis da natureza. O mundo seria uma teia de causas onde não haveria liberdade.

Se admitirmos como hipótese o determinismo causal, podemos dizer que uma determinada pessoa, ao realizar determinada ação, o fará segundo o estado do mundo e suas leis naquele momento em que se dá a ação. Ou seja, admitida a fixidez das leis da natureza e do passado, estas estipulam que o ato do agente será uma extensão de suas determinações no passado real. Admitida a validade do determinismo causal, determinado indivíduo só poderia ter agido como agiu de fato, pois as leis da natureza, sendo fixas, não permitem outra opção para a ação. Estando o indivíduo privado de alternativas possíveis, bem como da decisão sobre sua conduta, ele não possui livre-arbítrio. Desse modo, não podemos imputar-lhe moralmente sua conduta. Seja qual for o evento no qual o indivíduo participa, ele não pode ser

²⁶ Esta doutrina se baseia na concepção mecanicista do mundo físico, que procura formular os princípios ou leis gerais que regulam as propriedades existentes nos corpos naturais e que se repetem com absoluta regularidade, dada a igualdade das situações observadas. Ver Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano, p. 653-655, verbete *Mecanicismo*.

considerado como o causador de alguma diferença no mundo. Se há fixidez das leis do mundo, que regem os eventos; se não vislumbramos outras opções possíveis através das quais os indivíduos possam exercer a livre escolha, nessas circunstâncias a conduta do indivíduo não pode lhe ser imputada. Isso só é possível na medida que o agente possui o controle sobre a sua conduta, isto é, ela deve proceder dele mesmo. Ou seja, o acesso a outras opções possíveis e a decisão livre do agente são condições fundamentais para o livre arbítrio moral. Isso significa que, se negamos a fixidez das leis da natureza para a determinação dos atos dos indivíduos, o argumento do determinismo causal completo é rompido, deixando margem para considerar a liberdade do agente e por consequência a responsabilidade moral e tudo o mais que pode advir dela. Portanto, se formos capazes de mostrar que a fixidez das leis da natureza não determinam por completo as ações do homem, vamos poder negar que o futuro seja mera extensão ou derivação do passado, sem espaço para a liberdade do agente.

O termo determinismo significa o elemento que condiciona necessariamente as ações, ou seja, a necessidade de uma causa pré-jacente e pré-determinante. Ele reconhece a universalidade do princípio causal, admitindo, portanto, a determinação necessária das ações humanas. O determinismo e o indeterminismo²⁷ se opõe na medida em que o primeiro admite e o segundo nega a necessitação causal no mundo em geral e em particular no homem. Dessa forma, se o determinismo²⁸, enquanto corrente filosófica, afirma que todo evento é resultado inevitável de causas

²⁷ Sobre esta polemica, ver ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 1998, p. 245.

²⁸ Como crença filosófica relacionada com o mundo material, o determinismo pode ser rastreado ao menos até a Grécia Antiga.

precedentes, é possível prever qualquer evento futuro ou reconstruir acontecimentos passados.

De acordo com o modelo determinista causal usado geralmente nas ciências, o Universo se desenvolve como as peças de uma máquina perfeita, sem aleatoriedade nem desvio algum de leis predeterminadas. O determinismo foi utilizado como sistema explicativo do universo, a partir da Idade Moderna, sobretudo para a determinação das leis que governam os fenômenos naturais. A crença no determinismo serve de base para o conhecimento científico da Natureza na medida em que afirma a existência de relações fixas e necessárias entre os seres e fenômenos naturais. Já que existem causas anteriores – ligadas, portanto, àquilo que acontece –, o que acontece não poderia deixar de acontecer. Desse modo, para o conhecimento científico da natureza, nada surge por acaso. Para a explicação de qualquer fenômeno, basta que se recorra à causa que o antecede e determina. Aquilo que parece fruto do acaso é na verdade resultado da nossa ignorância dos princípios ou leis que determinam a série dos fenômenos naturais. Assim, a natureza é um grande sistema a ser desvendado, cabendo à ciência descobrir as leis que regem os eventos naturais. Ao fim, a descrição da natureza a ser feita pela ciência deverá ser um grande sistema da razão causal e tudo poderá ser previsto numa repetição incessante.

Se afirmarmos o determinismo, teremos que aceitar todos os acontecimentos – desde fenômenos naturais e históricos até vontades e escolhas humanas – como necessariamente determinados por causas anteriores. Sendo assim, ao considerar o ser humano, este é tomado como destituído de liberdade, na medida em que fica obstruído o que consideramos sua capacidade de decidir, influir, ou seja, tomar parte

ativa nos fenômenos, pois o indivíduo faz exatamente aquilo que tinha de fazer – necessariamente – e não poderia fazer outra coisa. Toda determinação de seus atos pertence à força de certas causas, externas e internas, que *determinam* necessariamente os fenômenos. Segundo o determinismo, a pessoa não pode optar entre uma coisa ou outra, embora lhe pareça que ela opta, ou seja, ocorre a ilusão de escolha, pois seja qual for a opção que tomar, ela já estaria pré-determinada por toda a sua trajetória de vida e de toda a humanidade antes dela.

O problema da liberdade, quando está presente a noção de determinismo, envolve a idéia de que fazemos parte de uma rede causal como uma forma fundamental de concebermos a nós mesmos. Fazendo parte de uma rede causal não podemos nos considerar como agentes propriamente causadores das nossas ações, já que elas podem ser reduzidas, por exemplo, a crenças, desejos, genes e outras características que possuímos que por sua vez têm os seus antecedentes causais no meio ambiente. Se as nossas ações são causadas, elas não são livres. Por conseguinte, se pensarmos que algumas das nossas ações são livres, teremos que rejeitar o conceito de causalidade como lei omni-abrangente e sem exceções.

Os deterministas radicais, os que aceitam o determinismo causal como sendo universal e necessário para a ciência, pressupõe que um tal determinismo põe de lado a nossa liberdade de decisão. Sendo verdadeiro, o determinismo causal universal, a escolha livre, esse elemento crucial da vida humana manifesta, não existe²⁹. Ou seja,

²⁹ “Num processo de evolução sujeito a um tal necessitarismo só ocorre o que está predeterminado. Não há aí caos, não há contingência. Um tal sistema, não permitindo contingência, não abre espaço para alternativas que sejam por iguais possíveis. Assim não há liberdade de escolha, isto é, livre-arbítrio. Não havendo livre-arbítrio, não há responsabilidade. Não havendo liberdade nem responsabilidade, não há Ética, nem Política” (cf. CIRNE LIMA. *Dialética para Principiantes*. 2002, p. 91).

o determinismo radical nos leva a abdicar de uma parte significativa da concepção que temos das pessoas, já que a hipótese do determinismo causal universal e a hipótese que permite a existência da escolha livre utilizam premissas que são mutuamente excludentes: a verdade de uma exclui a verdade da outra. Embora não saibamos, nesta altura da dissertação, qual das hipóteses seja a verdadeira, os defensores de ambas afirmam com toda razão que não se pode ter ao mesmo tempo as duas coisas, determinismo e liberdade.

Uma das mais significativas razões pela qual a defesa da liberdade requer o reconhecimento de um tipo diferente de explicação que não o do determinismo, ao menos não como solução universal, é que a ação humana é extremamente ciosa na procura da liberdade na vida cotidiana, estando intensamente voltada para o ponto de vista do agente. Os indivíduos aspiram, ao menos na maioria de suas ações, a uma espécie de autonomia, um saber de si de que somos os autores das nossas próprias ações, à qual a perda de suporte teórico pode transformar em mera aparência subjetiva. Podemos dizer que os indivíduos aspiram até mesmo a formar suas crenças com base em princípios racionais que eles mesmos possam julgar corretos, em lugar de as formar com base em influências muitas vezes mal compreendidas.

Os indivíduos, mesmo sendo livres, agem movidos também por circunstâncias interiores, seus impulsos, desejos ou crenças. E eles são também criaturas pertencentes a um mundo que não é de todo de sua autoria. Como tal, o homem não é o exclusivo criador de seus conhecimentos, mas sim naturalmente demanda conhecimentos que lhe são dados na mesma medida em que desenvolve sua existência. Nessa perspectiva, somos produtos na formação de nossas crenças. E esta

visão a partir de fora, do mundo, esta perspectiva da determinação radicalmente exterior a nós mesmos, constitui uma dimensão compreensiva que representa uma forte ameaça aos nossos esforços de autonomia. Ela obstrui a imputação legítima de responsabilidade ao indivíduo, na medida em que parece tornar inaceitáveis todas as alternativas de autodeterminação. E o que nos aparece como sendo o agente, é na verdade mais um fenômeno causado pelo mundo de que se é parte. Uma vez que tenhamos aderido a este ponto de vista extremamente objetivo da determinação causal, que vê o indivíduo meramente como parte do mundo, não há alternativas possíveis, o livre arbítrio não pode se exercer, não há cursos alternativos que o mundo possa tomar.

A hipótese do livre arbítrio supõe que a vontade humana é livre para tomar decisões e determinar suas ações. Isso significa que diante de várias opções oferecidas numa situação real, o homem é capaz de escolher racionalmente e agir livremente de acordo com a escolha feita. Diferente do animal, que vê as coisas em função da sua utilidade imediata na satisfação de instintos e impulsos primários, o homem percebe as coisas sob múltiplos aspectos, determinando-as a partir de suas escolhas. Supomos nesta hipótese, o homem, como livre para tomar uma decisão sobre a escolha a fazer; as limitações que imporiam restrições ao livre arbítrio não chegam a privá-lo da liberdade, não eliminando, assim, a responsabilidade e a ética. Considera-se, inclusive, que qualquer diminuição da liberdade resulta de decisões e de ações ou, se quisermos, de não-ações; o homem é o dono, o responsável e aquele que sofre por suas escolhas. O homem é livre para fazer suas opções, para cultivar um hábito ou outro, sendo, portanto, o responsável pelas conseqüências do que fizer.

O tema do livre-arbítrio tem estado entre nós de uma forma ou de outra desde o tempo dos filósofos gregos. É pressuposto em muitas partes importantes de nossa vida social e pessoal. Se não temos livre-arbítrio, é difícil compreender como poderíamos ser responsáveis por aquilo que fazemos: que justificação poderia haver para nos censurarem, quando algo corre mal, ou elogiarem-nos e recompensarem-nos em nossos êxitos?³⁰ Enquanto um dos problemas filosóficos básicos, a questão do livre-arbítrio versa sobre tudo aquilo que podemos e devemos dizer sobre a ação livre, a responsabilidade e aquilo que deve ou não deve ser feito. A negação do livre arbítrio provoca em nós uma desorientação de sentimentos e atitudes. Ficamos súbitos, diante desse quadro, sem confiança, convicção ou equilíbrio. Diante da negação do livre arbítrio perdemos nossa crença em nós e somos invadidos pela dúvida, havendo até uma erosão das atitudes interpessoais e do sentido de autonomia; o universo fica em destroços. Quando consideramos as nossas próprias ações e as dos outros, simplesmente, como parte do curso necessário dos acontecimentos no mundo, nossas ações nunca contribuem realmente com nada. Essa ameaça não se restringe apenas à perspectiva particular ou interior, enquanto ameaça à *minha* própria autonomia, mas se estende também a perspectiva exterior, isto é, representa uma ameaça também ao sentido da autonomia dos outros.

Quando não há suporte filosófico para a noção do exercício da liberdade individual, ou quando debilitadas as concepções sobre o livre arbítrio, fica obstruída até mesmo nossa capacidade de ver nossos semelhantes como dignos de respeito. Pelo contrário, somos levados a vê-los com desprezo. Somos levados a esvaziar o sentido de reconhecimento humano, dando lugar a objetos indignos de qualquer

³⁰ Veja Livre-Arbítrio e Determinismo Causal. In. ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, 1998, p. 74.

louvor, sem que isso gere em nós qualquer sensação de culpa ou constrangimento. No máximo podemos ser levados a conflitos em nosso foro interior, face à atmosfera antagônica que paira sobre a noção de liberdade.

Notamos que uma teoria sobre o determinismo constrange de varias formas a vontade humana na medida em que põe em causa a possibilidade do exercício da liberdade e suas conseqüências para a cultura humana. Se, conforme a acepção científica determinista, pela estrutura do mundo podemos calcular antecipadamente quaisquer acontecimentos futuros, não temos como dizer que as individualidades participam ativamente da confecção do tecido da história. Desse modo, fica difícil saber a quem atribuir as responsabilidades pelos fatos que constituem a realidade presente. Não havendo atuação livre por parte das individualidades, como situar o homem ativamente no mundo?

3 INTRODUÇÃO À CIÊNCIA DA LÓGICA DE HEGEL

Na *Ciência da Lógica*, Hegel critica a pertinência do conceito de lógica que vigorava até então. Segundo ele, o conceito até então em vigor nada mais era do que uma representação do conceito da lógica do pensar. Nas considerações introdutórias da *Ciência da Lógica*, Hegel quer se distanciar do que foi feito até então, pois visa descortinar novos horizontes para os conceitos de pensamento e de objeto.

Em Hegel o formalismo da lógica tradicional representa apenas um momento da lógica. Hegel traz a tona o modo como a consciência corrente considera a relação entre forma e conteúdo, de uma parte, e interior e exterior, de outra e vai trabalhar esses conceitos com o intuito de provar como o pensamento se dá seu próprio conteúdo e seu próprio objeto. O périplo dessas separações ou distinções foi superado no percurso da *Fenomenologia do Espírito* e elas se encontram guardadas no saber absoluto. Na *F. E.* Hegel mostrou como a consciência é estruturada e qual o seu percurso rumo ao saber da ciência. Querer filosofar segundo as formas já superadas da consciência, é nisso que consiste o equivoco e o preconceito no qual não devemos incorrer ao pensar filosoficamente a lógica.

Sujeito e objeto são colocados por Hegel na *Ciência da Lógica* como simples momentos no desenvolvimento do espírito e constituem formas habituais da consideração filosófica. Mas estas são problematizadas por ele tanto cada uma em si quanto na relação entre uma e outra, de sorte que assim se opera a desconstrução das

mesmas. Abrindo um novo campo para a filosofia, Hegel coloca em questão esses conceitos, porque eles impedem o pensamento filosófico correto³¹.

A lógica de Hegel vai além da lógica matemática e ambiciona ser a lógica de todo pensamento possível ou de todas as formas do pensar. Hegel contempla na lógica a compreensão e desenvolvimento do universo, ou seja, da totalidade em movimento. Essa obra não consiste na simples apresentação de estruturas formais que posteriormente são aplicadas ao conteúdo; ela já é a apresentação do conteúdo objetivo do pensamento em suas divisões essenciais. Por outro lado, Hegel rejeita a idéia de um conteúdo inerte do pensamento que seria posteriormente descoberto e exposto por uma operação meramente lógico-formal.

O pensamento verdadeiramente especulativo é dialético. E da dialética, segundo Hegel, resultam os objetos do pensamento. Ela não pode ser expressa como mera formalização lógica, pois é parte constitutiva do conteúdo do pensamento:

A lógica prepara efetivamente todas as outras ciências, todos os outros ramos da filosofia, fornecendo-lhes a essência do movimento da verdade, a dialética do conceito a engendrar-se, assim como a idéia que se realiza em si e por si.³²

Para Hegel, a lógica deve emergir num estágio superior, no estágio do conceito do pensamento, e a *Ciência da Lógica* deverá apresentar esse conceito. Essa

³¹ “Hegel logo toma consciência de que nenhum dos problemas formulados a propósito da atualidade poderia ser resolvido sem a reformulação da filosofia subjacente ao pensamento ativo, sem uma nova maneira de raciocinar” (cf. HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p 467).

³² Cf. INWOOD, Michel. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p 55.

grandiosa obra é voltada para o percurso do pensamento como auto-determinação. Pensamos e aprendemos a pensar segundo as determinações do pensamento. O pensamento se dá como tal e quando e conforme os seus modos.

Para Hegel, o pensamento opera com idéias e não com fenômenos. A razão, segundo ele, deve operar com a verdade, isto é, com sua própria lógica interna, ao invés de sair de si mesma, procurando a adequação com o mundo empírico ou sensível. Hegel quer ir além de Kant³³, revendo a relação entre razão e intelecto, pensamento e experiência. O ponto de partida da *Crítica da Razão Pura* de Kant tem separações que Hegel não acolhe, como os conceitos de coisa-em-si, entendimento, fenômeno, razão; a distinção entre sujeito e mundo, as categorias do entendimento e as coisas, etc. Toda a filosofia de Hegel será um esforço por superar essa distinção. Para o ponto de partida hegeliano, não há essa separação entre objetivo e subjetivo, pois partindo de tal separação, tudo o que surgir de contradição será fruto dela:

A filosofia hegeliana é dirigida contra o dualismo gnosiológico (de origem cartesiana). Trata-se de reconstruir a unidade contra todo dualismo, seja ele qual for. E começa reduzindo a clássica oposição entre sujeito cognoscente e objeto conhecido.³⁴

O saber verdadeiro pertence ao domínio da filosofia primeira e não depende da experiência, isto é, está além das limitações do intelecto. A razão, que engendra o saber, deve, portanto, ir além das determinações do intelecto que separa para

³³ Kant não fez a passagem do entendimento para a razão, mas manteve a cisão entre fenômeno e coisa-em-si. Na visão kantiana essa passagem não é possível.

³⁴ Cf. KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, p. 41-42.

conhecer. Ela deve reconstruir a unidade daquilo que o entendimento separa. Ou seja, na concepção hegeliana, a razão deve partir da separação que o intelecto opera, tornando-se, dessa maneira, o ato de reconstruir a unidade das determinações separadas pelo entendimento.

A razão é a visão penetrante que perpassa os termos do conflito das determinações do entendimento. Ela faz a passagem das operações contrárias do entendimento, elevando-se acima delas. A razão, ao elevar-se acima das determinações do entendimento, dissolve e suprime as limitações do mesmo. O entendimento, a razão e a passagem do primeiro para a segunda são três determinações ou operações de uma mesma entidade, o pensamento. Ou seja, o pensamento, penetrando o movimento da coisa, faz o trabalho de racionalização do intelecto.

A Ciência da Lógica é na verdade a *metafísica do modo como pensamos*, e pensamos, segundo a estrutura aceita por Hegel, mediante o processo dialético de tese, antítese e síntese. *A Ciência da Lógica* tem como propósito, com relação à lógica tradicional, ser um esforço para alargar a razão, a fim de torná-la apta a aprender a vida. Na *Lógica da Essência*, segundo livro da *Ciência da Lógica*, Hegel dará um tratamento científico crítico a temas clássico da filosofia essencialista. Mas a crítica hegeliana é sempre uma *Aufhebung*. Hegel corrige, supera e guarda aquilo que os velhos conceitos tinham de certo. Assim, após o crivo da crítica hegeliana os termos usados pela tradição adquirem novo sentido.

3.1 A DIALÉTICA DAS MODALIDADES EM HEGEL

O *locus classicus* em que Hegel trata das categorias de necessidade e contingência encontra-se no segundo livro da *Ciência da Lógica*, no capítulo que versa sobre o Absoluto. A *Ciência da Lógica* é, como sabemos, a espinha dorsal do sistema hegeliano. O primeiro livro, a *Lógica do Ser*, trata das categorias universalíssimas do sistema. A começar pela tríade de ser, nada e devir, Hegel elabora as principais categorias que caracterizam todo e qualquer ente existente ou possível, que são quantidade, qualidade e medida. No segundo livro da *Ciência da Lógica*, Hegel faz uma severa crítica dos principais conceitos metafísicos utilizados pela tradição filosófica, tendo como meta última mostrar que ao invés de múltiplas essências, substâncias, aparências, existências, existe como Absoluto apenas a Relação Absoluta. Neste segundo livro Hegel demonstra, passo por passo, que aparência é apenas um pólo dialético ao qual se contrapõe a realidade realmente real; cada um dos pólos dialéticos, considerado isoladamente, é sempre unilateral e, por isso, falso. A síntese dialética, a única que expressa a verdade, é a fusão e conciliação de ambos os pólos que antes estavam em oposição excludente ou meramente um posto ao lado do outro. O mesmo raciocínio é utilizado para os binômios da metafísica clássica como essência e aparência, substância e acidente, matéria e forma, causa e efeito, etc. A síntese, que é a concepção verdadeira, implica sempre que estes pólos opostos sejam unificados num conceito mais alto e mais complexo. Assim, Hegel repassa todos os grandes problemas da metafísica, inclusive, ao tratar do Absoluto, a oposição entre a efetividade existente e a possibilidade, entre a contingência e a necessidade. A conclusão, à que Hegel chega, consiste na conciliação dos conceitos de contingência e de necessidade. Contingência e

necessidade são, para Hegel, duas faces da mesma moeda. Não existe uma sem a outra. Assim, tanto a contingência como a necessidade são tratadas por Hegel como sendo absolutas. Nenhum autor, nem antes nem depois de Hegel, jamais falou de uma contingência absoluta. O núcleo duro do pensamento hegeliano a este respeito consiste exatamente nesta unificação da contingência com a necessidade, faces da mesma moeda. Este raciocínio baseia-se em pesquisas feitas por Carlos Cirne – Lima que desenhou a estrutura da Dialética das Modalidades como a seguir vamos discutí-la³⁵.

O ponto central desta dissertação consiste em mostrar com a clareza possível esta unidade dialética de contingência e necessidade. Sem isto, o sistema de Hegel fica incompreensível e aparentemente contraditório, pois encontramos nele textos sobre a necessidade do direito e da história, mas encontramos também outros textos, nos mesmos livros, em que a contingência é expressamente mencionada ou, ao menos, pressuposta.

³⁵ Cf. CIRNE-LIMA, Carlos. *Sobre a Contingência na Ciência da Lógica*, in. *Análise*, Lisboa, vol. 5 (1987) p. 54-82. Idem. *Lógica do Dever-ser*, in. (ROHDEN orq.), *Ética e Política*. Porto Alegre, 1993, p. 107-123. Idem. *Ética de Da Coerência Dialética*, in. (OLIVEIRA, Manfredo Araújo orq.) *Correntes Fundamentais da ética Contemporânea*, v 1, p. 207-233. Idem. *Analítica do Dever-ser*. In. (CIRNE-LIMA, Carlos e ALMEIDA, C) *Nós e o Absoluto*. São Paulo, 2001, Loyola. Cf. Também CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*, Caxias do Sul: 2006, EDUCS.

3.2 LEITURA LITERAL

3.2.1 Rodada Formal

a. A Efetividade (tese)

A efetividade é tudo aquilo que veio a ser, que se efetivou, que se tornou o que é. A expressão alemã *Wirklichkeit* se diferencia de *Realitat* ou realidade. Com a expressão W. ou efetividade, Hegel quer marcar o caráter de vir-a-ser do ser e da essência. Quer destacar o processo ou movimento que faz parte daquilo que existe. Partindo da categoria de efetividade, Hegel fará a retomada das etapas que constituem o real.

Hegel considera o Absoluto como unidade primeira *do Interior e do Exterior*³⁶. No desenvolvimento do Absoluto, apresentado no capítulo anterior da *Ciência da Lógica (Desenvolvimento do Absoluto, página 469)*, Hegel apresenta a relação do Absoluto consigo mesmo, isto é, trata do movimento que põe as partes em relação umas com as outras no seu interior e em relação a este. Afinal, falar do movimento e das relações de oposição, determinação e diferença, é falar do Absoluto. Hegel dirá acerca do movimento: “o movimento como tal reduz o Absoluto e o determina como uma maneira simples”³⁷. O movimento se dá, como só pode ser, na esfera do Absoluto, que é a Identidade Primeira. E essa Identidade,

³⁶A este respeito ver HEGEL. *Ciência da Lógica*. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968, p. 479. As traduções do texto de Hegel foram comparadas e, quando necessário, corrigidas segundo a edição Felix Meiner, 1968-2001.

³⁷*Ibidem*, p. 478.

tendo como característica uma constante indeterminação ou mudança corrente, engendra dentro de si o movimento. Ou seja, ao considerarmos o Absoluto, consideramos sempre também o movimento, pois o modo de ser da Identidade Absoluta compreende e inclui sempre movimento. O modo de ser do Absoluto é o determinar-se a si mesmo; ele se supera em suas determinações. A Identidade Absoluta é esta reflexão que se supera e volta a si mesma³⁸. Esta é, pois, a determinação do Absoluto.

Compreender o Absoluto significa compreendê-lo segundo sua manifestação ou modo de ser, isto é, embora ele apareça imediatamente, está em constante devir. O Absoluto é traspassado pelo outro por causa de sua auto-fundamentação e de suas condições de ser sempre como devir. Assim, o real não aparece como algo estático, mas em constante devir, que é o próprio Absoluto. Aquilo que é o mesmo, possui a mesmice como “movimento que se diferencia de si e se determina”³⁹. A forma absoluta que é a efetividade inclui os momentos que a conduziram a tal; ela comporta formalmente seus momentos como realizados e superados. E toda diversidade e particularidade no interior do Absoluto são agora apenas conteúdos pertencentes a este. Hegel dirá que a efetividade é “uma unidade formal imediata do interior e do exterior”⁴⁰. E toda sua realidade não é outra coisa senão a realização necessária de uma possibilidade. O efetivo, o possível, o contingente e o necessário são

³⁸ “Somente esta reflexão, considerada como a que se supera a si mesma em suas determinações, e em geral, como movimento que volta a si, constitui a verdadeira absoluta identidade, e ao mesmo tempo é o determinar do absoluto, ou seja, sua modalidade” (HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 479).

³⁹ HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 480.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 480.

considerados por Hegel, numa primeira rodada, como modalidades formais. O que Hegel irá chamar de contingência é “um ser só posto”⁴¹.

b. Possibilidade (antítese)

Podemos considerar a efetividade de maneira imediata, o que significa tomá-la simplesmente como algo não refletido. A efetividade como condição não refletida fica na verdade, para Hegel, apenas como “determinação da forma” e não como “totalidade da forma”⁴². Partindo dessa consideração imediata da efetividade, Hegel vai desdobrar as categorias que compõe essa identidade. O que antes nos aparece como “um ser ou uma existência em geral”⁴³, será mostrado em sua essencialidade.

Compreender a efetividade exige que saibamos que aquilo que se efetivou é possível, isto é, a realidade refletida é também possibilidade. A efetividade considerada essencialmente é, numa primeira instancia, o possível. O primeiro e principal passo da efetividade em seu desdobramento é a possibilidade. Por mais que o possível considerado essencialmente ainda não tenha alcançado o grau de efetividade necessária, ele mesmo é uma realidade justamente por ser indispensável ao efetivo. O Absoluto como efetividade contém em si de modo imediato a possibilidade. Tudo aquilo que se efetivou é em si uma efetividade. Essa efetividade, para que tenha se tornado o que é, precisa ser concebida também como uma possibilidade que se efetivou. Ou seja, a efetividade contém a possibilidade, pois a efetividade sempre inclui também uma possibilidade. Mas a possibilidade é, ao

⁴¹ *Ibidem*, p. 480.

⁴² *Ibidem*, p. 480.

⁴³ *Ibidem*, p. 480.

mesmo tempo, positiva e negativa. Nela estão contidas estas duas dimensões, na medida em que, enquanto possibilidade, ela tende rumo à efetivação que é o seu fim, sua completude. Ela se insere na efetividade tornando-se parte desta. Aquilo que se efetivou é uma possibilidade que se inseriu no quadro da efetividade. A possibilidade, portanto, desdobra-se em suas dimensões positiva e negativa. Em seu sentido positivo, ela é a possibilidade que pode se efetivar desde que não haja contradições. No sentido negativo, a verdade da possibilidade consiste em tornar-se uma efetividade. Com efeito, naquilo que é efetivo a possibilidade se integra como essa positividade, mas também com a característica negativa por ter se efetivado.

Além disso, na *Ciência da Lógica*, Hegel considera o que ele chama de “efetivo somente refletido”, a efetividade apenas como algo possível. O filósofo pretende com isso apresentar a possibilidade essencial indeterminada, isto é, a característica que a possibilidade tem de ser apenas possível: o possível que deveria ter a forma da efetividade, mas não a tem. Com isso Hegel faz uma reflexão acerca da efetividade, que foi assim superada e guardada, porque ela é apenas possível. A possibilidade é a mais tênue efetividade, a mais carente determinação da efetividade. Tudo aquilo que não se concretizou é algo apenas possível. Esta possibilidade é a primeira e mais pobre forma da efetividade. Mas a possibilidade assim pensada é insuficiente. Para ser pensada, a possibilidade precisa ser posta sempre em relação com a existência. Tudo aquilo que é possível tem a possibilidade de existir ou de não existir. E tudo aquilo que pode ser como pode não ser, é algo que ainda não se concretizou.

Sabemos que o efetivo como contingente é ao mesmo tempo determinado como algo que é possível. O contingente, por um lado, é apenas possibilidade. Por outro lado, tendo uma causa que o produz, o contingente passa a ser o contingente existente (efetivo). Assim, podemos dizer que a efetividade oscila entre uma possibilidade que é apenas possível e uma possibilidade que se torna uma efetividade existente. Ou seja, algumas vezes a contingência ou efetividade é apenas possível; este é seu aspecto formal. Outras vezes o contingente é algo posto por uma causa como algo efetivo. Quando isso acontece, a contingência torna-se uma efetividade existente⁴⁴.

A conjunção da possibilidade com a existência resulta no contingente existente. E sabemos, no mínimo desde os autores clássicos da Idade Média, que tudo aquilo que existe, enquanto existe, existe necessariamente⁴⁵.

Embora a efetividade nos apareça formalmente, isto é, como *primeira efetividade* imediata, a totalidade da sua forma contém a possibilidade: “O que é efetivo é possível”⁴⁶. A reflexão acerca da efetividade nos conduz a sua possibilidade. Possibilidade e efetividade estão numa oposição; cada uma delas é o negativo da outra. E a positividade da possibilidade se inverte na negatividade da efetividade. Hegel dirá que a possibilidade contém os dois momentos, isto é, o momento positivo

⁴⁴ Ao pensarmos a possibilidade e a efetividade, elementos aparentemente contraditórios, chegamos na contingência, aquilo que pode ser como pode não ser: “Esta unidade da possibilidade e da efetividade constitui a contingência [...] Esta absoluta inquietude do devir, de suas duas determinações, é a contingência” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 483).

⁴⁵ “Em oposição a *possibilidade*, *potencialidade* e às vezes também a *necessidade*, essa palavra significa atualidade, efetividade ou aquilo que se atualizou ou efetivou e possui existência de fato. O termo alemão *Wirklichkeit*, diferente de *Realität*, tem esse sentido específico [...]. Nesse sentido, a palavra designa uma das categorias da lógica de Hegel. ‘A R. é a unidade imediata, que se produziu, da essência e da existência, ou do interno e do externo’ (*Enc.*, cap. 142): com isso Hegel pretende dizer que a R. é a essência que se atualizou como existência, ou o interno que se manifestou efetivamente no externo” (cf. Realidade. In. ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 1998, p. 833-834).

⁴⁶ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 480.

de ser um ser-refletido sobre si mesmo e o momento da *determinação da identidade consigo mesma*⁴⁷. No entanto, a possibilidade é algo deficitário na medida em que aponta para o outro, para a efetividade. A possibilidade, antes de converter-se em efetividade, é um receptáculo carente de relação. Ela é pura forma na solidão de sua mesmice. Ela é o essencial ainda carente de determinações.

Dizer apenas que A é igual a A não nos dá o acesso às determinações das coisas, pois não penetramos no desenvolvimento do conteúdo. Cada ente irá se diferenciar por meio de suas determinações. O conceito formal de identidade é mera possibilidade, não de efetividade realizada. O possível é momento da totalidade e como tal é não-ser em si. Sua segunda determinação, para deixar de ser apenas o não-ser em si, é inserir-se na totalidade. Sua essencialidade como tal é apenas dever-ser. Mas no curso do desenvolvimento das modalidades do Absoluto, a essência mesma é só um momento e a verdade do ser está na essência. O ser é primeiro somente possível, mas é também um dever-ser, o que é próprio da totalidade da forma. A essência mesma, vazia, é apenas um momento da totalidade da forma que é também um dever-ser.

Na possibilidade está contido também o outro possível que é eliminado quando o primeiro se converte em efetividade. Todo efetivo é possível. Aquilo que é resulta de sua possibilidade. A efetividade de que aqui se trata é aquela refletida, isto é, a unidade final: *o efetivo como tal é possível*⁴⁸. O efetivo é idêntico à possibilidade, o que significa que ele não se opõe à possibilidade. Efetividade e possibilidade são tese e antítese que, neste plano, ainda se opõe.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 480.

⁴⁸ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 482.

O possível é também momento da totalidade. E a possibilidade não sendo adequada ao Absoluto, além de ser essencial à efetividade é também considerada uma impossibilidade. Tratando-se da possibilidade como conteúdo possível, é possível também outro conteúdo, contrário à possibilidade pura⁴⁹. Na possibilidade está contida a própria variedade dos efetivos. As oposições, determinações e diferenças dos efetivos estão no interior daquilo que é tomado como possível. E o efetivo poderia ser de uma maneira ou de outra, isto é, ele está aqui determinado como o meramente possível.

c. A Contingência e a Necessidade (síntese dupla)

A efetividade refletida é a unidade de si mesma com a possibilidade⁵⁰. A possibilidade pura se determinou e, sendo assim, dizemos também da efetividade que ela se determinou como o puramente possível. De mera possibilidade, a efetividade tornou-se um efetivo existente. Mas o efetivo é, além disso, também uma possibilidade superada, ou seja, levada por uma causa à existência.

Após a apresentação da efetividade primeira, ou seja, da efetividade como possibilidade, Hegel ingressa na consideração da contingência. Esta resulta de uma ulterior determinação da possibilidade como efetividade. O contingente é aquilo que pode existir como pode também não existir. Nessa altura da consideração do contingente, dizemos que o contingente não efetivado é tão real como aquele que se efetivou. O possível e o efetivo já foram comentados neste texto mais acima. Agora,

⁴⁹ “Possibilidade é possibilidade de determinações de conteúdo” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 482).

⁵⁰ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 482.

em se tratando da efetividade contingente, ela tanto pode existir como pode não existir.

O possível é uma efetividade meramente formal, uma efetividade com uma dimensão positiva e outra negativa. Esta última indica que ele pode se efetivar. E aquilo que se tornar efetivo conterà em si a possibilidade de ser. Nesta indiferença entre tornar-se efetivo ou não se tornar efetivo reside a contingência. Esta designa o ser e o não-ser da efetividade. Nela observamos o duplo momento que a constitui.

O que é possível é efetivo. É por isso que a contingência vale nesse sentido duplo: de ser meramente possível ou de ser o efetivo existente. Aquilo que é possível pode ou não tornar-se efetivamente existente. Esse é o sentido da possibilidade que nos leva à categoria da contingência.

Na existência de quaisquer coisas podemos observar a sua contingência. Enquanto possíveis ou possibilidades efetivas, elas tanto podem ser também como não ser. A efetividade da contingência é algo tênue que possui duas faces: é efetividade que pode ser ou não ser. Mas no fundamento dessa contingência, desse poder ser, está a possibilidade, a qual expusemos em seus desdobramentos no decorrer do texto mais acima.

Parece não haver necessidade nessa relação entre possibilidade, contingência e efetividade, no entanto, há. Toda efetividade é possível. Além disso, todo efetivo é possível e pode existir ou não existir. Esse é o aspecto da contingência: pode ser como pode não ser. A etapa seguinte diz que tudo aquilo que existe, que pode ser e que pode não ser, mas de fato existe, é o contingente existente. Por fim, toda efetividade enquanto contingentemente existente é necessidade.

3.2.2 Rodada Real

a. A Efetividade (tese)

Na rodada anterior os momentos da efetividade, como tais, foram apresentados formalmente. Enquanto momentos da efetividade eles são formais. Só a efetividade é real, só ela é a necessidade que assim pode ser apresentada. Já os seus momentos só se apresentam formalmente e serão, ao fim, o resultado: a efetividade como necessidade relativa. A primeira frase da rodada real no segundo livro da *Ciência da Lógica* afirma isso: “a necessidade que foi apresentada é formal, porque seus momentos são formais, vale dizer, simples determinações que somente como unidade imediata ou como movimento imediato de transformação de uma em outra são totalidades e não tem, portanto, a forma da independência”⁵¹. Os momentos da necessidade só serão uma totalidade efetiva quando ínsitas nesta. A efetividade contém também a forma, a possibilidade formal, a determinação da possibilidade de ser isto ou aquilo. Assim é que a essência do efetivo é um relacionar-se interior com suas determinações.

A efetividade realmente existente contém o momento da possibilidade, superada, porém, como forma da efetividade, ou seja, superada como pura essência que é a possibilidade de ser da efetividade. Agora a efetividade, embora contenha

⁵¹ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 484.

guardados e superados os momentos que a determinaram, se desdobrou numa só determinação⁵².

b. A Possibilidade (antítese)

A possibilidade agora ínsita na realidade é chamada de possibilidade real. Todo efetivo realmente existente contém em si a possibilidade real que se efetivou. Ou seja, a possibilidade real é a possibilidade interna de um ser contingentemente existente. A possibilidade como ser-em-sí agora está com seu pleno conteúdo. Como possibilidade formal ela era uma identidade abstrata. Para que ela se tornasse efetiva, bastava que não houvesse contradições. No entanto, na averiguação do ser existente nos distanciamos da possibilidade formal e passamos a considerar as circunstâncias e condições daquilo que é uma possibilidade real. A condição da possibilidade real, isto é, da efetividade como possível, é a existência imediata que contém o seu contrário: a possibilidade como tal como momento formal.

O contingente tanto pode ser como pode não ser. A realidade dupla do contingente corresponde a um só conteúdo. Isto é, o contingente não corresponde apenas à possibilidade formal, mas corresponde também a efetividade realmente existente. Na contingência consideramos tanto a possibilidade formal quanto a possibilidade real. Note-se que, enquanto contingência, neste estágio da consideração do texto, a possibilidade real não se afirma. Isto porque a possibilidade como momento formal está presente em primeiro plano. Como possibilidade real ela

⁵² “[...] e com isto difere, como existente, com relação ao ser-em-sí ou possibilidade” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 484).

contém em si mesma a determinação da possibilidade formal. Havendo causas que a ponham, a possibilidade se efetiva. É assim que ela é “tanto possibilidade como também efetividade”⁵³.

O existente enquanto contingente é apenas possível. A possibilidade de uma coisa é, primeiramente, a sua realidade formal. Essa efetividade formal, isto é, enquanto possibilidade é a contingência formal. Há um conjunto de condições, entretanto, que podem pôr a possibilidade como real. Através deste conjunto se forma a efetividade real que contém a possibilidade real. Esta possibilidade real é a possibilidade interna do ser existente. Isso significa que a possibilidade formal, podendo ser e não ser, quando realmente existente, é também caracterizada pelas determinações ou condições que fazem da possibilidade uma efetividade.

Aquilo que é possibilidade real contém também a efetividade formal. As condições reais de possibilidade, o campo das causas e determinações do mundo, põem a possibilidade como real, mas isso não elimina a possibilidade como formal. Naquilo que pode ser ou pode não ser não observamos contradições, ou seja, não há contradições nem em sua causa nem em sua possibilidade. Naquilo que é possível não há contradição. Numa possibilidade real, as determinações que a põem também não apresentam contradições⁵⁴.

A possibilidade formal é a mera possibilidade como a forma mais tênue de efetividade; isso ocorre também com relação à possibilidade real. Quando a

⁵³ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 484-485.

⁵⁴ “O que é realmente possível é segundo seu *ser-em-si*, um idêntico formal, que, segundo sua simples determinação de conteúdo, não se contradiz. Porém, tampouco tem que contradizer-se segundo suas circunstâncias desenvolvidas e diferentes, segundo tudo aquilo que está em relação, porque é o idêntico consigo mesmo” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 485).

possibilidade real supera a si mesma, ela supera a efetividade formal e também a possibilidade formal. A efetividade real enquanto contém a possibilidade real supera estes dois momentos: “A possibilidade real já não tem frente a si um algo outro, pois ela é real, porque ela mesma é também a efetividade”⁵⁵.

c. A contingência real e a necessidade real ou relativa (síntese dupla)

A possibilidade real tem o seu momento necessário. A possibilidade real ao identificar-se consigo mesma torna-se necessidade real. Pela superação do momento da possibilidade real ela se estabelece como uma necessidade real. Aquilo que é apenas possível não é necessário, pois pode ser de outra maneira. Mas o que é necessário não pode ser de outro modo. A possibilidade é também o ser outro, pode ser de uma maneira ou de outra, ou melhor, é aquilo que pode ser ou pode também não ser. A possibilidade formal é uma identidade transpassada pelo ser outro, o que a faz livre de necessidade. Já a possibilidade real tem o momento da efetividade, o que a transforma em necessidade. Naquilo que é realmente possível está presente a necessidade. O que são momentos aparentemente distintos se conciliam numa mesma identidade, no efetivo real. Aquilo que é realmente possível sofreu as influências de determinadas condições e já não pode ser de outra maneira: o efetivo é necessariamente. Vemos que Hegel está analisando os pressupostos básicos da identidade. Aquilo que existe é possível. Aquilo que se efetivou é uma possibilidade que poderia ou não ter se efetivado. Mas enquanto efetivamente existente ela é uma necessidade.

⁵⁵ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 486.

Ao tratarmos da necessidade precisamos levar em conta suas pressuposições. Trata-se de uma necessidade relativa na medida em que ela teve como ponto de partida a contingência efetivada. O efetivo é relativo também por ser determinado pela multiplicidade de circunstâncias existentes. E esta efetividade como ser imediato, esta determinação imediata, é transpassada também pelo seu negativo, a saber, a possibilidade. É assim que se converte numa possibilidade real. Da unidade de ambos os momentos resulta a totalidade da forma, ou seja, da possibilidade como real. Esta é a unidade da possibilidade e da efetividade. Estas são, no entanto, extrínsecas à efetividade necessária.

A multiplicidade dos efetivos está, no entanto, numa oposição de positividade frente ao possível em igualdade consigo mesmo, pois as múltiplas existências são reais. E como a possibilidade se põe, na medida em que a pura possibilidade se determinou como efetividade, possibilidade e realidade se determinam mutuamente. A junção destes dois elementos resulta na categoria de contingência. Inserida agora esta categoria, a possibilidade presente na efetividade ou realidade imediata é possibilidade de não ser, ou seja, a possibilidade de um ser outro. No entanto, pelo estabelecimento da efetividade como ser posto, o ser outro se elimina, e aquilo que antes era visto apenas como possibilidade real é agora uma necessidade.

3.2.3 Rodada do Absoluto

A efetividade necessária é um ser determinado. Como tal, ela se opõe à pura necessidade formal vazia de conteúdo. Esta, no entanto, veremos no decorrer do texto, é também propriedade sua. A necessidade de que se trata agora emergiu da

efetividade, da possibilidade e da contingência. É uma efetividade necessária que, portanto, *tem em si sua negação*⁵⁶. Esta necessidade é uma efetividade com a determinação de ser necessária. É assim que ela é uma efetividade absoluta. O ser em si da efetividade é, nesse momento, a necessidade. O ser existente, enquanto existente, existe necessariamente, isto é, possui uma efetividade ou realidade que não pode ser de outra maneira. Sendo como é, o é necessariamente – uma existência necessária⁵⁷.

A efetividade necessária, sendo una com a possibilidade, é também possível. Dito de outro modo, a efetividade posta como absoluta é una com o possível. A efetividade necessária juntou numa só determinação mais complexa, o possível e o efetivo. A possibilidade efetivada é uma necessidade. A partir dessa efetividade necessária podemos recapitular suas determinações, a saber, ela é também possível e contingente. Tendo como uma de suas determinações a possibilidade, ela é também contingência. A estrutura interna da efetividade necessária nos faz voltar a considerar a contingência, isto é, a possibilidade de ser ou não ser.

A efetividade necessária é a superação da oposição entre efetividade e possibilidade reais. O ser em si da possibilidade está superado e sua efetividade é absoluta. Tanto a efetividade da possibilidade como a possibilidade da efetividade encontram-se superadas e guardadas no momento da efetividade necessária. Nas palavras de Hegel: “Este simples transformar-se de um desses momentos no outro é também sua simples *unidade positiva*”⁵⁸. No parágrafo seguinte Hegel não deixa de

⁵⁶ Veja HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 487.

⁵⁷ “Realidade que já não pode ser diferente, pois seu *ser-em-si* não é a possibilidade, e sim a necessidade mesma” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 487).

⁵⁸ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 488.

considerar a emergência da possibilidade a partir *da negação dela mesma*⁵⁹. Trata-se aqui só da efetividade unificada consigo mesma, isto é, com a possibilidade real. A efetividade nega a si mesma como possibilidade e assim emerge como necessidade. O ser-em-sí da efetividade é uma negação dela mesma. Ou seja, a efetividade nega seu *ser-em-si* e ao mesmo tempo emerge dele. Sua negação (a possibilidade real) é sua mediação. Por isso a determinação da efetividade necessária é a possibilidade. A necessidade põe o ser da efetividade, diz Hegel, a partir da possibilidade real. A necessidade supera e põe o ser. A efetividade assim desenvolvida, segundo esse percurso, leva Hegel a dizer que ela *se determinou como contingência*⁶⁰.

O ser da efetividade necessária, ao ser o que é, superou a contingência. Contudo, assim sendo, necessariamente ele carrega essa determinação negativa. Se a efetividade necessária se determina como contingência, mesmo quando se determina como uma efetividade necessária, ela ao mesmo tempo nega o seu ser, sua possibilidade.

A forma da efetividade necessária guardou, conciliou e unificou todas as suas diferenças; tornou-se uma identidade transparente do ser consigo mesmo *em sua negação*⁶¹. A efetividade necessária é o ser posto. Ela é a determinação do ser em si formal, que é a possibilidade real, constituindo assim a limitação de seu conteúdo.

O Absoluto é processo que chegou a sua verdade. A verdade do Absoluto é o ponto de chegada da possibilidade real. E o voltar-se do Absoluto às suas determinações é um voltar-se para a negação que constitui sua essência. Isto é, este

⁵⁹ *Ibidem*, p. 488.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 488.

⁶¹ “Assim, ela é esta identidade refletida de ambas determinações como indiferente em relação a elas” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 488).

voltar-se do Absoluto para a sua negatividade é um voltar-se para sua essência. No dizer de Hegel, “ambos são uma única e mesma coisa, [...] seu *ser* é a simples reflexão em si, [...] sua possibilidade é sua efetividade”⁶². A efetividade é o possível efetivado; assim, a possibilidade é a contingência que foi levada a seu termo e tornou-se um efetivo existente. Como o efetivamente existente ele tem o caráter de necessidade.

O fundamento da efetividade existente, isto é, sua necessidade, vem da própria existência. Pois a existência, enquanto existe, é necessária. Uma efetividade é possível; sendo possível, ela é contingente, isto é, pode existir ou pode não existir. Mas a contingência efetivada ou o efetivamente existente, já que existe, existe necessariamente, ou seja, é uma efetividade necessária.

Num primeiro momento, dizemos do Absoluto, essa identidade una, que nele constam efetividades com determinações próprias que se diferenciam entre si⁶³. São diferenças próprias dos seres efetivos, independentemente de sua identidade reflexiva. Esse viés da multiplicidade de determinações próprias não mostra a relação de uma efetividade com a outra: “cada uma estando fundada em si, é o necessário em si mesmo”⁶⁴. Mas “por outro lado, como essa relação entre as múltiplas determinações é absoluta identidade”⁶⁵, o Absoluto resulta das relações de determinação mútua entre os efetivos. E a totalidade, o Absoluto que existe necessariamente, não é só a positividade da sua identidade, pois sua identidade é absoluta transformação de sua efetividade em sua possibilidade e vice-versa. Outro

⁶² Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 489.

⁶³ “Uma realidade diferenciada, que tem a estrutura de independentes diferentes entre si” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 489).

⁶⁴ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 489.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 489.

aspecto da diferença no interior da Identidade Absoluta são as efetividades que se determinam como necessárias. Em sua determinação reflexiva, por outro lado, as efetividades se determinam também como possíveis⁶⁶.

Assim, o Absoluto se determina a si mesmo, na medida em que essa determinação se dá por meio de seu processo reflexivo, ou seja, em seu interior. Essa determinação é mediação consigo mesma. Embora seja imprescindível falar da mediação e diferenciação da Identidade Absoluta, mesmo assim ela continua sendo identidade consigo mesma.

De que possibilidade aqui se trata? De que contingência aqui se trata? Trata-se da possibilidade e da contingência no interior da efetividade necessária. Trata-se da possibilidade e da contingência no interior das efetividades existentes, que, portanto, existem necessariamente; trata-se da possibilidade e contingência no interior da Identidade Absoluta. Enquanto ambas estão guardadas no interior da Identidade Absoluta são elas mesmas também necessárias. Possibilidade e contingência são, por isso, necessidades. Ou seja, ao fim da análise hegeliana, a contingência se mostra, de certo modo, *absoluta necessidade*⁶⁷. Para as efetividades absolutas (seres em particular), que enquanto efetividades existem necessariamente, bem como para a Identidade Absoluta, a possibilidade e a contingência são essenciais e, portanto, necessárias. O que Hegel faz é trazer à luz⁶⁸ tais realidades que por si mesmas não aparecem. Pois elas são ser, e não aparecer. Por outro lado, o desenvolvimento dessas determinações, ou seja, da determinação das efetividades,

⁶⁶ Parafrazeando Hegel: A forma do ser é a forma da reflexão. (Neste ponto estamos considerando as efetividades no interior da Identidade Absoluta).

⁶⁷ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 489.

⁶⁸ “Esta essência representa o horror à luz” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 489).

constitui o processo do ser em sua essência. Esse processo traz à luz as determinações necessárias do Absoluto. As determinações do Absoluto carecem de aparência, mas a negatividade do processo lhes devolve o aparecer. O desenvolvimento da efetividade é a negação da essência, mas é ao mesmo tempo o seu ser; é próprio dela ser contradição consigo mesma.

O universo é possível. O conjunto de todos os seres do Universo Absoluto tem em si a determinação de ser possível, isto é, as efetividades necessárias são possíveis. A possibilidade é propriedade ínsita na efetividade necessária. A possibilidade de ser ou não ser efetivou-se. Justamente porque emergiu assim a efetividade é que dela se depreende a contingência e a possibilidade. A análise do ser em sua essência nos leva a considerá-lo como uma teia de relações dialéticas em seu interior. Considerar o ser em sua totalidade exige que façamos os caminhos de sua efetividade necessária, o que faz de nossa consideração um ir e vir no interior do ser.

O Absoluto é a efetivação daquilo que é possível (efetividade, possibilidade). O Absoluto é a efetivação daquilo que, sendo possível, pode ser ou pode não ser (contingência). O Absoluto como tal é uma efetividade que, embora contingente, existe de fato e, enquanto existe, não pode não existir (necessidade). Assim, a análise de Hegel é um desenvolvimento das determinações modais do ser em sua essência.

3.3 INTERPRETAÇÃO

3.3.1 Rodada Formal

Na primeira e mais imediata consideração o Absoluto é visto como *unidade primeira*. Mas essa unidade do Absoluto une suas determinações. O Absoluto une tanto sua interioridade, ou seja, seus elementos estruturais, como sua exterioridade⁶⁹, as variadas efetividades ou subsistemas que fazem parte do todo, isto é, fazem parte dele. Cada efetividade ao mesmo tempo em que existe necessariamente é também uma possibilidade absoluta e uma contingência absoluta. As efetividades, ao mesmo tempo em que existem em si, existem também para si, ou seja, guardam o momento da possibilidade em seu interior. O *para si*⁷⁰ corresponde à dependência lógica e ontológica que a efetividade tem para com a possibilidade. O Absoluto, portanto, é a unidade das efetividades, mas é também a unidade do possível e do contingente, momentos da efetividade. A reflexão acerca do Absoluto nos fará considerá-lo mais como um modo da Totalidade em movimento, isto é, nos levará a observar as determinações de sua interioridade e as relações dos momentos que constituem sua exterioridade, a qual, como vimos, lhe é interna. Assim, o Absoluto não se apresentará mais como algo estático, mas sim como movimento.

Tomar apenas a identidade primeira do Absoluto ou o seu ser em si significa não aceder às suas determinações essenciais. A determinação essencial do Absoluto emerge de uma relação de negação em seu interior. Seu modo de ser é uma relação negativa consigo mesmo. Todas as determinações que fazem parte da Identidade Absoluta são uma negação que compõe essa Identidade. O Absoluto, no entanto, supera seus momentos negativos. É dele que se trata como identidade imediata. Mas essa identidade precisa ser exposta em sua realidade essencial. A reflexão do Absoluto é uma reflexão acerca da identidade que se constitui a partir da superação

⁶⁹ A este respeito ver HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 479.

⁷⁰ Para uma explicação dessa categoria ver: CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 41 a 43.

de suas determinações. É uma superação, portanto, de si mesma. A reflexão acerca do Absoluto mostrará que ele parte de si e volta para si mesmo, constituindo assim *a verdadeira e absoluta identidade*⁷¹.

O Absoluto não é simples identidade imediata. Embora o ser apareça como uma realidade imediata, ele é devir e fora dele nada existe e nada pode existir, isto é, nada é possível. Logo, o conteúdo do Absoluto sempre em devir vem de dentro dele mesmo. Dentro do universo, a determinação que nos permite pensar, que é o próprio conteúdo do Absoluto, vem da negação que é o limite e a determinação do ser. Assim, segundo Cirne-Lima,

O ser ulteriormente determinado pela negação é o Ser-que-está-aí. Essa primeira forma de negação transforma o Ser indeterminado em Ser determinado, ou seja, em Ser-que-está-sendo-aí (*Dasein*). [...] Um se determina pela negação do outro. Em outras palavras: Determinação é um jogo de relações de negação entre dois pólos⁷².

O real é apenas o primeiro momento do ser. Entender a realidade significa subir de nível a nível rumo ao modo de ser do real. A vida do ser é na verdade um devir transpassado pelo outro. A imediação do seu ser em si, dirá Hegel, não é por si. Na *Ciência da Lógica*, Hegel quer ir além do nível da existência imediata do ser. A realidade do ser é mais complexa e será desdobrada pelo filósofo em seus momentos lógicos. O empreendimento hegeliano parte da existência imediata, mas pergunta pelas condições de seu surgimento. Ele precisa restabelecer essas condições, pois a existência como fenômeno destrói os seus fundamentos. Fazendo isso, a existência

⁷¹ CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 41.

⁷² CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 42.

irá aparecer em sua essencialidade, que consiste numa relação de determinações ou momentos essenciais.

A reflexão hegeliana, partindo do existente, fará uma descrição de sua interioridade. No âmago do Absoluto, que é identidade única está primeiramente a sua possibilidade. Feita uma análise das efetividades, isto é, daquilo que efetivamente existe, veremos que só existe aquilo que é possível. Mas aquilo que existe, enquanto existe, existe necessariamente. E aquilo que existe necessariamente é também uma possibilidade. A efetividade existente que, enquanto tal, é uma necessidade que pressupõe a sua possibilidade.

A efetividade uniu seus momentos internos. Ela é, como efetividade existente, uma existência necessária. Mas ela é também a possibilidade que se efetivou. Ela é, na verdade, uma possibilidade que foi posta a existir por uma causa. A efetividade se distingue em seu momento, portanto, da mera possibilidade. Essa efetividade possui a determinação da existência (o efetivamente necessário) em oposição à mera possibilidade. Da relação de ambas é que emergiu a efetividade, a existência necessária. A reflexão do ser nos levará a esse resultado: o efetivo, enquanto existe, não pode não existir e é, assim, uma necessidade.

Para que haja uma efetividade é preciso que ela seja possível. Havendo a possibilidade, basta uma causa que a ponha a existir para que ela se torne um efetivo existente. Aquilo que é meramente possível é apenas isso: um efetivo possível. Não é, portanto, uma efetividade existente e necessária. Como meramente possível ela pode ser ou pode não ser, isto é, pode ou não tornar-se uma efetividade existente quando posta e sustentada por uma causa.

A efetividade contém guardada e superada a sua possibilidade. Isso significa que o efetivo enquanto meramente possível apenas pode ser ou pode não ser; pode ou não tornar-se uma efetividade existente. A efetividade possível, podendo ou não tornar-se uma efetividade existente, é a contingência. O contingente significa uma efetividade possível que pode ou não tornar-se uma efetividade existente. Não há necessidade de existir na mera possibilidade de uma efetividade. A mera possibilidade, enquanto mera possibilidade, também é necessária; mas isso não significa que o meramente possível exista. Quando uma efetividade meramente possível não é posta a existir, ela permanece uma mera possibilidade. Mas, quando ela é posta a existir por uma causa, ela se torna uma efetividade existente. A efetividade existente, enquanto existe, é necessária, mas, como continua sendo uma efetividade contingente, ela pode muito bem deixar de existir. Mas enquanto existe, existe necessariamente.

Através do pensamento elaboramos múltiplas possibilidades de existir, ou seja, de efetividades existentes. Mas para que uma efetividade seja possível, é preciso que não haja nela contradições internas. Uma tal possibilidade, que não tem contradições internas, é uma efetividade meramente possível. O efetivo meramente possível não é, por conseguinte, uma efetividade existente. Pois o efetivo meramente possível carece de uma causa que o ponha a existir. Embora o efetivamente possível não seja um existente, isto é, embora ele seja um não-ser, ele pode (possibilidade) vir a ser. Ou seja, o efetivamente possível é a possibilidade de ser. Se não houver uma causa capaz de levar à existência uma possibilidade, esta continuará sendo apenas uma efetividade meramente possível, algo não existente. Mas, caso haja uma causa que ponha em existência uma efetividade que antes era meramente possível, esta

tornar-se-á uma efetividade existente. Este duplo sentido da possibilidade chamamos de contingência. A contingência é essa característica de poder ser ou de poder não-ser do efetivamente possível. O contingente como tal é justamente um momento da efetividade. Ele está na transição do ser meramente possível para o ser existente.

As categorias de possibilidade, contingência e efetividade se repetem na análise do Absoluto. Uma efetividade existente é uma efetividade possível. Só existe aquilo que é também possível. Dizer que algo é, ou seja, que algo existe, é pressupor a sua possibilidade interna. Como efetividade meramente possível, conforme vimos acima, ela tanto pode ser como pode não ser. Esta dupla face do efetivamente possível é a contingência.

Quando uma mera possibilidade se torna uma efetividade existente, dizemos que ela é um contingente efetivamente existente, ou seja, ela é aquilo que, embora contingente, isto é, embora podendo ser ou podendo não-ser, teve uma causa que a determinou e a pôs em existência. Assim sendo, uma possibilidade tornada uma efetividade existente por intermédio de uma causa é o contingente efetivamente existente.

Conforme mencionamos acima, a contingência tem duas dimensões. A contingência abre espaços para tornar-se ou não um efetivo existente. A primeira dimensão da contingência é a de que a possibilidade se mantenha meramente como tal, isto é, na sua condição de ser apenas a possibilidade de algo. Assim, a efetividade meramente possível permanece apenas como mera possibilidade. A segunda dimensão da contingência é a efetividade possível que passa a existir. Esta segunda dimensão indica que o meramente possível como momento da efetividade existente é

negado e superado. Quando isso acontece, o possível se insere no quadro da existência do efetivo e sua primeira dimensão (a mera possibilidade) estará sendo negada. Quando temos a contingência posta a existir, temos também sua possibilidade sob o aspecto de sua efetivação.

A contingência efetivamente existente tem o caráter de necessidade. Aquilo que é, embora possa deixar de ser, enquanto é, existe necessariamente. Embora ela possa deixar de ser, enquanto existe, existe necessariamente. Enquanto houver causas que sustentem sua existência, esta será necessária. O efetivo contingentemente existente, enquanto existe necessariamente, é uma contingência que foi efetivada por uma causa que a pôs a existir. Nesta condição, a mera possibilidade da efetividade foi deixada para traz como momento superado e guardado, dando lugar a uma efetividade existente que é, sob aspectos diversos, simultaneamente contingente e necessária.

3.3.2 Rodada Real

No capítulo anterior o ser em sua efetividade (tese), possibilidade (antítese), contingência (primeira parte da síntese) e necessidade (segunda parte da síntese) foi apresentado sob seu aspecto formal. Isso porque destacar os momentos da efetividade necessária significa reportar-se à formalidade do seu desenvolvimento, ou seja, voltar-se para as determinações internas da efetividade. Naquela apresentação formal, a efetividade como ser-em-si foi estrategicamente deixada à parte em detrimento de suas condições reais, isto é, determinações ou momentos internos que não existem por si, mas estão presentes nela apenas de modo formal.

Assim, falando das determinações da efetividade necessária, Hegel diz que elas são “simples determinações que somente como unidade imediata ou como transformar-se imediato de uma em outra são totalidade e não têm, portanto, a forma da independência”⁷³.

A efetividade real une em uma única unidade as determinações formais. Essa efetividade, embora indiferente às diferenças de suas determinações formais, não é simples imediatidade, mas possui conteúdo real. Esse conteúdo é ela mesma. A aparente indiferença da efetividade é na verdade uma oposição da efetividade para consigo mesma, já que é uma oposição com relação a seu conteúdo. E ao mesmo tempo, toda a possibilidade da efetividade, isto é, todo o conteúdo da efetividade, também é uma indiferença. Pois formalmente a possibilidade é “identidade indiferente [...], é conteúdo múltiplo em geral”⁷⁴, dirá Hegel. Esse aspecto da efetividade real também é a própria efetividade, ou seja, consta na dicção da mesma.

Falar da efetividade real é ao mesmo tempo um reportar-se à formalidade da possibilidade. Numa primeira visada, a efetividade existente é simples imediatidade, é apenas a simplicidade do mundo existente. Mas como efetividade que existe em si, ela é também reflexão. Pois a efetividade é também relação para consigo mesma, um transpassar interior de suas determinações de uma a outra. Mas ao mesmo tempo, como algo existente, há também a relação não reflexiva, isto é, a relação com outras efetvidades. Não obstante a relação reflexiva de suas determinações em seu interior,

⁷³ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 484.

⁷⁴ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 484.

a efetividade atua sobre outras efetividades em sua independência, ou seja, como algo que veio a ser e que existe em si⁷⁵.

A efetividade real uniu suas determinações. Ela é uma só determinação da forma. Existindo, a efetividade real não é apenas mera possibilidade. Embora contenha o momento do ser-em-si, a efetividade real difere da possibilidade. No entanto, estando voltados para a efetividade, que é uma existência real, ao apontar para a possibilidade por isso mesmo notamos que a possibilidade também é uma realidade. A possibilidade real também é um momento interno da efetividade existente. Na análise da efetividade real vamos impreterivelmente apontar para a existência de sua possibilidade real. A possibilidade real da efetividade real é sempre pressuposta por esta. Possibilidade e efetividade são momentos do vir a ser da efetividade real. O possível efetivado é a possibilidade plena de conteúdo⁷⁶. A efetividade real é o possível existente.

Mas o possível real pode aparecer também como *identidade abstrata*⁷⁷. É a mera possibilidade real. Para que haja essa possibilidade real basta que algo não se contradiga em si. Para que haja uma possibilidade real ou efetiva é preciso não a mera possibilidade abstrata, mas a possibilidade que se tornou uma efetividade existente. A possibilidade real, portanto, existe. A possibilidade formal é um elemento superado e guardado na possibilidade real. A possibilidade formal se opõe à possibilidade real, que é também a efetividade existente.

⁷⁵ “O que atua é algo independente que, não obstante, tem sua reflexão em si e sua determinada essencialidade em um outro independente” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 484).

⁷⁶ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 484.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 484.

Quando existem causas que podem pôr em existência a mera possibilidade formal, ela ingressa na efetividade real. A efetividade real, por seu turno, conterà em si a possibilidade formal como superada. A efetividade formal é agora momento de um outro. A efetividade real, sendo uma possibilidade efetivada, isto é, existente, eliminou as demais possibilidades do momento formal. Desaparece, assim, o ser outro. É superada a possibilidade de outra efetividade. Só o que permanece é a possibilidade daquilo que se efetivou.

A possibilidade em geral pode ser ou isto ou aquilo. Este meramente possível, sendo como é, é sempre também um ser outro, pois é duplicação infinita de seres possíveis. Assim sendo, sua característica está em oposição ao que consideramos necessidade real. O necessário é aquilo que é e não pode ser diferente. Esta necessidade real, nós a encontramos na possibilidade efetivamente existente, na possibilidade real que foi levada a cabo e é sustentada por uma ou mais causas. Há necessidade real no possível efetivado, porque a possibilidade adquiriu um outro momento, o da efetividade real. “O que é efetivamente possível já não pode ser de outra maneira [...] Esta é a identidade que não se produz agora, mas que está já pressuposta e que agora se põe como base”⁷⁸. Agora essa identidade é uma existência em-si e indiferente a seu conteúdo formal.

Contudo, não obstante a efetividade real ser uma existência necessária, nela está pressuposta a contingência real. As efetividades existentes são também possibilidades reais. São efetividades possíveis que existem de maneira imediata. A possibilidade real foi posta por uma causa. Como pura possibilidade ela se determinou como uma efetividade real; ela é agora uma possibilidade que se

⁷⁸ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 486.

efetivou; é uma possibilidade efetivada. Mas como momento da efetividade real, a possibilidade real é ao mesmo tempo o contrário da efetividade. O meramente possível pode ou não se efetivar. Sendo assim, o meramente possível é bivalente. Como possibilidade real, ele pode ser ou pode não ser. Sendo uma possibilidade real ele é passível de tornar-se uma efetividade. Mas pode também não tornar-se uma efetividade. Assim, a possibilidade real é o contingente real. É contingente porque pode ou não se efetivar. Esse modo de ser contingente da possibilidade diz que ela pode ser-outro. Aquilo que é um contingente real pode ou não vir a ser um efetivo real.

Mas, o ser outro da possibilidade real, ou seja, o não tornar-se uma efetividade existente é eliminado, se e quando o seu ser é posto e é sustentado por uma causa: “a possibilidade real se converte em necessidade”⁷⁹ ou efetividade necessariamente existente. Mas a contrapartida da efetividade necessariamente existente é a contingência real. O conteúdo dessa efetividade necessariamente existente é a contingência real. A efetividade necessária emergiu da contingência real.

3.3.3 Rodada do Absoluto

A efetividade existente é uma necessidade; enquanto existe, existe necessariamente. A necessidade da efetividade é uma inflexão sobre sua própria existência. É uma existência agora necessária e que veio a ser. Essa existência necessária se pôs como mera possibilidade. Posta assim, como mera possibilidade,

⁷⁹ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 487.

ela não é uma efetividade determinada. A mera possibilidade é a mais fugaz e é a de poder ser. A efetividade, portanto, meramente possível, é ainda apenas uma possibilidade. É a possibilidade de uma efetividade determinada. Por outro lado, a efetividade existente é uma necessidade determinada⁸⁰. Ela é uma necessidade determinada porque é a efetivação de uma possibilidade. A possibilidade é simplesmente o poder-ser, ou melhor, é o poder ser ou não ser, isto é, poder ou não se tornar uma efetividade existente.

Antes de considerarmos a efetividade necessária, isto é, a efetividade necessariamente existente, temos que levar em conta a contingência. Aquilo que é possível, enquanto tal, ainda não é algo necessário. Aquilo que é apenas possível ainda não tomou o aspecto da efetividade. O possível precisa ser levado a cabo e sustentado por uma causa. Quando isto acontece, a possibilidade é posta, tornando-se um efetivo existente. Assim sendo, ela é uma efetividade existente determinada que, enquanto existe, é uma necessidade. E a necessidade em questão tem, portanto, um conteúdo determinado: é a necessidade de uma existência determinada. É uma necessidade que está fundada sob as bases da existência efetiva. Ela é uma necessidade determinada e que depende, portanto, da efetividade. A determinação da necessidade surgiu da negação, pois a efetividade é o desdobramento positivo da contingência. A possibilidade da efetividade, podendo tornar-se ou não uma efetividade existente, de fato veio a seu termo. Isso significa que a efetividade é a negação do não-ser. *Em Hegel, a necessidade é sempre a necessidade de um*

⁸⁰ Hegel enfatiza na C.L o processo de vir-a-ser da necessidade que nada tem a ver com uma necessidade formal. (cf HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 487). Além disso, Cirne Lima nos expõe que “a necessidade formal, de que falam os lógicos e matemáticos e que tão freqüentemente é identificada com a necessidade absoluta de Hegel, nada tem a ver com esta” (cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 151).

*contingente que de fato existe*⁸¹. A necessidade em questão é necessária, porque superou o não-ser. A contingência está, assim, superada e guardada na efetividade existente – que existe necessariamente.

Uma efetividade determinada, ou seja, uma existência particular, é um fato. Sendo assim, a necessidade é, antes de mais nada, a constatação de uma existência efetiva. A efetividade, enquanto existe, não é uma necessidade meramente formal. *É como efetividade que a necessidade é como tal*⁸². E o ser-em-si da efetividade, enquanto existe, é precisamente a necessidade. Como tal, a efetividade já não pode ser diferente. Como efetividade existente ela existe necessariamente. *A necessidade absoluta existe somente porque existe; não tem nenhuma outra condição ou fundamento. Tem somente a si mesma como fundamento e condição*⁸³. Já não se trata mais da mera possibilidade, mas sim de uma existência absoluta; de uma existência absoluta que tem, em si, como momento de si mesma, também a sua contingência e possibilidade.

Como algo possível essa efetividade é contingência. Isso significa que antes da determinação ou transformação em efetividade existente ela era apenas algo possível e como tal era vazia de conteúdo. A efetividade é, assim, pura possibilidade e é também contingência. A efetividade absoluta é, portanto, também possibilidade absoluta e contingência absoluta. O ser da efetividade é seu devir, ou seja, sua possibilidade: seu poder ser ou não ser, mas que de fato foi posto. A contingência que põe a efetividade é pressuposição desta. A efetividade chegou a seu termo

⁸¹ Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 151.

⁸² Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 487.

⁸³ Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 489.

superando o momento de sua possibilidade. Uma efetividade, existência necessária, contém em si superada a sua contingência, ou seja, o poder ser ou não ser.

A efetividade leva a seu termo a possibilidade real. A efetividade necessária unifica seus momentos internos e pressupostos num só elemento. A efetividade emergiu de sua possibilidade e de sua contingência existente; ela emergiu de seus próprios momentos internos negados e superados. Ela negou o momento da contingência, isto é, negou sua própria negação na medida em que veio-a-ser. A possibilidade e a efetividade como existência imediata são *um só ser posto*⁸⁴ em seu desdobramento, demonstrado por Hegel no segundo livro da *Ciência da Lógica*. Esse desdobramento elimina a possibilidade e a contingência como ser-em-si e as põe como uma efetividade existente e, por isso, necessária.

A necessidade é uma reflexão de todas as determinações formais do Absoluto. As determinações do Absoluto inflectem uma sobre a outra, formando uma necessidade absoluta. Na imediatidade do Absoluto como unidade há negação, o que constitui a sua essência. Essa negatividade também é absoluta.

Em Hegel, o Absoluto é a Totalidade em Movimento do Universo. Só o Universo de todas as coisas é Absoluto no sentido estrito. O puro ser não é Absoluto, embora seja a Totalidade, porque é indeterminado, vazio, não possui relações internas. O Absoluto tem determinações internas, mas não tem nada fora de si; o Absoluto não tem relações para fora. Em verdade, a Identidade Absoluta resulta da relação das determinações a ela internas. A Identidade Absoluta será, ao fim e ao

⁸⁴ *Ibidem*, p. 489.

cabo, a absoluta transformação da efetividade em possibilidade e contingência absolutas e vice versa.

Absoluto é tudo aquilo que é predicado com relação ao Universo. Todo o Universo, sendo efetivo, é uma efetividade absoluta. Mas todo o Universo possui também possibilidade interna. Isso significa que a possibilidade também é absoluta, ou seja, o Universo é também possibilidade absoluta. Da mesma forma, todo o Universo possui contingência. Ele é contingência absoluta. E todo o Universo possui necessidade. Ele é necessidade absoluta. Se a possibilidade é absoluta, se a contingência é absoluta e se a efetividade necessária é absoluta, ao fim, só o que existe são as relações, relações absolutas. A identidade absoluta é, portanto, absoluta relação.

Tentemos fazer, já agora, um resumo do raciocínio que é a viga mestra deste capítulo da *Ciência da Lógica*. O universo dos existentes ou do efetivo, é o campo de tudo aquilo que veio a ser. Se algo é efetivo, como tal ele tem de ser também possível – que possa ser. No universo dos possíveis há alguns possíveis que ficam existentes. Esse existente é na verdade uma possibilidade interna que está sendo efetivada de fato. Trata-se da possibilidade interna de tudo aquilo que existe necessariamente, enquanto existe⁸⁵. É como dizer que a possibilidade interna está aí, mas ela não é o mesmo que a efetividade, e sim está dentro dela. Na existência há a possibilidade interna, que é vista junto com a existência.

Tudo o que existe pode existir. Mas algo que existe, enquanto contingente, pode existir ou não. Algo que existe tem a possibilidade interna de existir e não

⁸⁵ Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 119.

existir. Porém, enquanto existe, não pode não existir. Nesse universo que existe não há a possibilidade de não existir simplesmente porque existe⁸⁶.

Percebemos que esta argumentação só vale para o universo do discurso dos seres existentes. Percebemos também que necessidade e contingência estão não só intimamente ligadas, mas uma é a contrapartida da outra. – Percebemos, enfim, que a necessidade absoluta, da qual falavam os medievais aqui não ocorre. Isso tem pesadas conseqüências filosóficas. Na filosofia medieval a necessidade existia sozinha e incondicionada, sem mescla de contingência. Em Deus Absoluto não há contingência nenhuma, sob pena de todo sistema ruir. – Aqui temos o contrário. Não há necessidade sem contingência. Isso significa que o universo, que é uma substância única, é ao mesmo tempo necessário e contingente. O universo existe porque de fato existe, e existindo, ele existe necessariamente. O universo contém tanto necessidade como contingência e é isso que faz que, todo ele, seja uma Totalidade em Movimento.⁸⁷

Ou seja, fazer a passagem da existência e possibilidade interna para a necessidade se faz sempre passando também pela contingência. Os objetos existentes são na verdade contingentes, isto é, tem a possibilidade interna tanto de existir como de não existir; mas, enquanto de fato existem, não podem não existir, ou seja, são necessários.

A questão sobre a composição assim dita metafísica do ser contingente existente, que se compõe de “essentia” e de “existentia”, é de todos conhecida. Essência (poder-ser-e-poder—também-não-ser) e existência (ser-e-enquanto-ser-não-poder-não ser) são dois princípios constitutivos da unidade concreta do existente contingente. Eles são dois princípios diferentes um do outro, mas são compatíveis um com o outro e, juntos, compõe e constituem o ser concreto. Sem essa constituição lógico-ontológica o ser não seria contingente, mas o “esse purum”, o ser puro que é existência pura e absoluta, que é Deus.⁸⁸

⁸⁶ Assim é que a história, enquanto passado da humanidade é necessária.

⁸⁷ Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 141.

⁸⁸ Cf. CIRNE LIMA. *Sobre a Contradição*. 1993, p. 24.

Mas se algo é efetivo (existente), isto é, se é como é, é assim (uma efetividade) necessariamente. Logo, a efetividade é uma necessidade relativa, ou seja, já que é como é, sendo assim, é necessariamente assim e não de outro modo, ou, se quisermos, porque não é de outro modo e sim do modo como é, ela é uma efetividade com necessidade relativa⁸⁹. Ao mesmo tempo, ela continua sendo uma contingência, pois aqui, contingência e necessidade relativa estão conciliadas e formam os dois pólos de uma única relação dialética.

1. Tese: Toda efetividade contém uma possibilidade interna.

2. Antítese: Mas o efetivo e o possível não se confundem, pois há possibilidades não efetivadas.

3a. Síntese dupla: A contingência efetivada concilia e tem dentro em si tanto a efetividade como a possibilidade.

3b. Segunda metade da síntese: O contingente, enquanto existe, necessariamente existe.⁹⁰

Para Hegel a totalidade dos relativos é absoluta efetividade. Na concepção de Hegel necessidade e contingência fazem parte de um só núcleo. Os momentos do Absoluto são a sua própria totalidade, já que se trata de um só ser em sua diferenciação interna, reflexiva. Não há, na trajetória do Ser Absoluto, momentos que são deixados a parte. Há sim, em seu vir a ser, um desaparecer aparente de suas determinações. É por isso que a possibilidade do Ser Absoluto é também o Absoluto. E o Absoluto só pode ser dito como possibilidade absoluta, como contingência

⁸⁹ Ver CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 119.

⁹⁰ Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 120

absoluta e como efetividade absoluta. – Efetividade essa cuja necessidade sustenta-se sobre a própria existência –. Não há um dizer da efetividade sem que se tenha pressuposta a sua possibilidade e contingência. A diferenciação do Absoluto, que é na verdade um só ser, resulta da dicção de seus momentos⁹¹. Pois o Ser Absoluto não é uma necessidade simplesmente igual a si mesma e que não depende de uma possibilidade, de uma causa, de fatores propriamente existentes que o ponham. A necessidade do Absoluto tem a contrapartida da contingência. A contrapartida desta, por sua vez, é a necessidade. Mas a necessidade é sempre de um existente, que como tal tem uma causa que o põe e sustenta. Ainda mais: a efetividade chegou a ser uma existência necessária porque é também possibilidade. Como tal, ela tanto poderia ser posta como poderia não ser posta. Contudo, a possibilidade teve as condições necessárias para ser levada a cabo e tornou-se uma efetividade necessariamente existente.

⁹¹ “A diferença é somente a aparência da exposição” (cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*. 1968, p. 491).

4 IDENTIDADE E CONTRADIÇÃO

Lembremos, por oportuno, que não se trata mais aqui da identidade meramente formal de $x=x$, mas de uma identidade que seja filosoficamente bem pensada e que exista na natureza.⁹²

Tenhamos em mente que Hegel tem a contradição como motor de seu sistema. A contradição é o motor que move o Universo e assim também a natureza e a história. No entanto, é fundamental colocarmos o problema da terminologia hegeliana, que é relativamente simples, mas absolutamente relevante para a nossa exposição:

Contradição, em Hegel, não significa o mesmo que em Aristóteles e nos lógicos. *Contradição*, no livro Gama de Aristóteles, é a impossibilidade de predicar e não predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Em lógica, *contradição* é simplesmente “P e ~P”; obtém-se a contradição pela anteposição na negação. Os quadrados lógicos em suas diversas formas, que conhecemos desde a Antiguidade, distinguem claramente contradição e contrariedade; a primeira nega o quantificador e a proposição a ele subsequente; a contrariedade nega a proposição, sem negar o quantificador universal anteposto em ambos os casos, o positivo e o negativo.⁹³

A confusão surge, portanto, porque Hegel usa sistematicamente o termo *contradição*, quando na verdade a relação de que fala é uma relação de oposição contrária. Esse conceito hegeliano indispensável para a categoria de identidade dialética, não corresponde ao conceito clássico de contradição, mas sim ao conceito

⁹² Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 172.

⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 160. Pode-se ler uma explicação mais completa desta questão em CIRNE LIMA. *Dialética para Principiantes*. 2003.

de contrariedade. Quando Hegel utiliza o termo *contradição*, quer na verdade se referir ao que é *a configuração circular da Identidade*⁹⁴. O equívoco que dificulta muito a compreensão de todo o sistema consiste em entender o termo hegeliano *Wirdspruch* (contradição) no sentido aristotélico de “contradição”, que significa dizer e se desdizer ao mesmo tempo. E quem diz e se desdiz está a dizer nada.

A solução deste problema está em compreendermos a contradição⁹⁵ hegeliana como uma configuração circular das relações de identidade, oposição, determinação mútua, diferença e identidade. Vejamos rapidamente cada uma dessas categorias operando no interior da identidade dialética.

Para que haja identidade dialética é preciso uma oposição de contrários que lhe de conteúdo e a constitua. Pois a identidade dialética pressupõe a relação que por sua vez pressupõe os pólos dessa relação. A contradição no sentido hegeliano exige que haja dois pólos contrários. Através de seu oposto é que compreendemos a identidade de cada um dos pólos. Justamente dessa oposição é que resulta a constituição mútua. Assim, não podemos entender um pólo sem entender o outro. Ao fixar somente um dos pólos da contrariedade ficamos apenas com a palavra vazia, sem seu sentido pleno, sem que seja corretamente transparente. É por isso que se diz que os pólos que se excluem também se constituem. Além disso, os dois pólos que – em oposição – se constituem são dois momentos que se determinam mutuamente⁹⁶. É uma determinação lógica e também ontológica⁹⁷. “A oposição entre dois pólos que

⁹⁴ Veja CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 158.

⁹⁵ “A tradução correta de *Widerspruch*, em textos hegelianos, não é, pois, *contradição*, mas antes coerência” (cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 158-159).

⁹⁶ A este respeito ver CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 161.

⁹⁷ Segundo o exemplo de Cirne Lima: “Para haver pai é – lógica ou ontologicamente – indispensável que um determine o outro. Pode haver um filho que continue vivendo após a morte do pai, mas isso não muda em nada a relação lógica entre ambos e a história sem a qual não teria havido filiação. A

constituem a identidade não é algo estático, mas uma relação dinâmica de determinação mútua⁹⁸. A estrutura da identidade dialética não é simples como *a identidade meramente formal*. Para que haja uma identidade em sentido dialético não basta apenas um pólo. Segundo o sentido hegeliano de identidade, um só pólo denota algo de forma unilateral. Para que um pólo seja alguma coisa ele precisa de oposição. Isso significa que é preciso um outro pólo. Melhor dizendo, é preciso *que haja dois pólos que se opõe e se determinam mutuamente*⁹⁹.

Notamos até agora no conceito de identidade dialética a presença necessária da oposição e da determinação mútua. Para seguir adiante na demonstração da contradição como constitutiva da identidade dialética é importante lembrar também um terceiro elemento: a diferença dialética entre esses pólos. A afirmação da oposição implica também a diferença. Não ha identidade dialética sem um outro pólo diferente. O outro pólo constitui a identidade, pois a determina. Portanto, até este passo notamos que, na afirmação da identidade, afirmamos a oposição, a determinação mútua e também a diferença entre os dois pólos que a constituem.

A oposição, a determinação mútua e a diferença devem ser compreendidas, de acordo com a filosofia platônica e hegeliana, como existindo dentro de uma só substância. A substância de que se trata aqui não é algo fixo e imóvel. Pelo contrario, não se trata de substâncias existindo em si e por si e que depois podem entrar numa relação de oposição com outra substância. Nos sistemas dialéticos o Universo é

diferença entre a identidade analítica e a identidade dialética consiste exatamente nisso. A Analítica ignora a relação bipolar e a determinação mútua dos pólos quando fala em identidade. Em Dialética, o conceito de identidade, como se vê, é muito mais rico, pois possui conteúdos que podem e devem ser trabalhados no discurso dialético” (cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p.107).

⁹⁸ Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 161-162.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 162.

pensado como uma única substância em movimento. Não obstante seus desdobramentos, ela nunca rompe sua unidade. Portanto, ao invés de concebermos substâncias singulares que existem em si e por si e que num segundo momento entram em relação uma com a outra, devemos conceber, para a compreensão do sistema que estamos estudando, que tudo o que existe são relações no interior de uma substância única. O que nos aparece como novas substâncias são na verdade novas configurações de relações no interior de uma unidade:

As relações existem antes de qualquer coisa ou substância; o que chamamos de coisas e substâncias são configurações de relações que, por serem mais ou menos estáveis, nos aparecem como sendo coisas. O que realmente existe não são coisas ou substâncias, mas relações que as constituem.¹⁰⁰

As configurações de relações dependem do movimento, propriedade, portanto, indispensável do sistema dialético e da categoria de identidade conforme acima exposta. Embora o sistema proposto por Hegel seja o de uma substância única, nela está contido o desdobramento que se constitui nas configurações das relações. O universo é uma substância única que está em perpétuo movimento, formando novas configurações de relações no interior de si mesmo. Como a identidade é o Universo, as replicações ocorrem dentro dessa identidade. Essa Unidade está sempre a dobrar-se e desdobrar-se no interior de si mesma “constituindo assim as diversas

¹⁰⁰ Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 165.

configurações de identidade que, então, se possuem alguma estabilidade, chamamos de coisas”¹⁰¹.

Vemos que o Universo não está sendo considerado “vazio”; também não é mera igualdade consigo mesmo. Nele há partes, sub-sistemas dentro da identidade que é a Totalidade do Universo em desdobramento. Essa Identidade ou sistema do universo engendra sub-sistemas, porque está em movimento. Tais sub-sistemas não são iguais ao sistema primevo. Eles estão numa relação de oposição, determinação e diferença com respeito a essa identidade primeva, bem como entre si. E cada um deles é um sistema que possui outro que se engendra dentro ou ao lado do anterior.

O que chamamos de sistema do universo são todos os desdobramentos que podem se engendrar nessa Totalidade. Assim, o sistema do Universo e os sub-sistemas nos aparecem como o conjunto de efetividades desse Universo que se expande para dentro, o que o torna cada vez mais complexo.

A identidade hegeliana é uma configuração de relações de oposição, determinação mútua, diferença. Não se trata de uma identidade estática e meramente igual a si mesma, mas de uma identidade enriquecida e em movimento. Nela há ao mesmo tempo Unidade e Pluralidade. No interior da própria Identidade são engendrados subsistemas. Assim, a identidade Una é ao mesmo tempo uma multiplicidade. A Identidade que é o próprio universo é uma cadeia de relações. Da “trama de sub identidades origina-se a complexidade do mundo em que vivemos”¹⁰². A própria noção daquilo que chamamos de Identidade é o que a põe em movimento,

¹⁰¹ Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 165.

¹⁰² *Ibidem*, p. 172.

e tudo o que se engendra nessa Identidade está de alguma maneira interligado, formando uma totalidade.

Essa totalidade é o Absoluto e este expressa a identidade e a diferença da sua totalidade. Ele é a identidade na qual está inscrita a relação de identidade e o seu oposto determinado. Assim, o Absoluto é identidade da igualdade e da diferença. O Absoluto é a identidade do que é idêntico (unidade, necessidade) e do que não é idêntico (multiplicidade, contingência). Na expressão do Absoluto constam sempre estes dois aspectos conciliados em seu interior.

Essa identidade que dizemos ser o Absoluto comporta a diferença da multiplicidade, isto é, a diversidade correlacionada. Mas ele comporta também essa mesma multiplicidade em oposição à identidade total. Isso é o Absoluto: nele devemos dizer a multiplicidade e a unidade em suas múltiplas faces de uma só identidade. O Absoluto como sistema precisa conter estes dois elementos em oposição, pois o próprio desenvolvimento do Absoluto se deve à emergência do que não é idêntico. A emergência do novo é algo essencial ao Absoluto. Assim, na Identidade Absoluta acontece a contingência. No Absoluto há espaço para as mais diversas possibilidades.

Inserida num sistema filosófico, a noção de Identidade Absoluta precisa ser explicada como algo auto-sustentável. A noção de Identidade Absoluta que é expressa através do sistema de Hegel é imanente. Essa concepção de Absoluto nos diz que ele é a totalidade dos existentes. Como tal ele é o Universo, ou, se preferirmos, o Cosmo. Desde já vemos que essa é uma concepção que se opõe àquela que diz que o Absoluto é um Deus transcendente. Na verdade, o campo da

transcendência perde o seu ponto de sustentação na medida em que ela não tem mais o seu oposto, a saber, o imanente. O aparentemente transcendente é simplesmente, segundo o sistema de Hegel, a totalidade dos efetivos. Como totalidade dos efetivos, o Absoluto é também a totalidade dos contingentes, pois aquilo que se efetivou, isto é, as efetividades necessárias, antes de adquirir essa condição, sustentada pela existência, era considerado um contingente. O contingente é essa possibilidade que pode ou não pode tornar-se uma efetividade.

O movimento do Absoluto é sempre uma reposição da coerência. Quando acontecem incoerências no interior da Identidade Absoluta, acontecem as mudanças. As transformações não encontram limite. Nesse sentido podemos dizer que na identidade imanente do Absoluto proposto através do sistema hegeliano continua presente a idéia de infinito. Mas esse infinito parece direcionar-se não mais para o desconhecido intocável. O infinito é um engendramento no interior da própria imanência. A Substancia Absoluta enquanto totalidade, e podemos dizer também Sujeito Absoluto, tem sua expressão através da finitude. O homem, ser circunstancial, opera o movimento absoluto segundo as determinações do seu tempo. Ele adota as propriedades do Absoluto e transforma as circunstâncias. As necessidades do passado são postas e repostas nas ações do homem no presente. E a necessidade do passado é, assim, novamente aberta à contingência do futuro.

5 NECESSIDADE, CONTINGÊNCIA E LIBERDADE EM HEGEL

Para provar que a liberdade humana de escolha é possível dissertamos acerca da dialética das modalidades em Hegel, com base no segundo livro da *Ciência da Lógica*. A análise pormenorizada deste capítulo provou que para Hegel não existe simplesmente uma necessidade absoluta, como os medievais a entenderam. Com base na demonstração de que contingência e necessidade constam na dicção do Absoluto, fica provada também a falsidade da acusação de que Hegel defende um sistema filosófico necessitarista¹⁰³. Em verdade, a necessidade absoluta é, para Hegel, a contrapartida da contingência, também absoluta. Contingência e necessidade são constitutivas do Absoluto, são duas faces de uma mesma moeda. Isso significa que os existentes contingentes somente enquanto e porque existem são uma necessidade, ou seja, “esta mesa contingentemente existente, enquanto existe, existe necessariamente”¹⁰⁴.

Portanto, no sistema filosófico hegeliano corretamente interpretado há contingência. Havendo contingência há liberdade humana de escolha. Havendo liberdade humana de escolha há responsabilidade. Assim, fundamentada a responsabilidade, podendo o homem ser o causador de suas escolhas, há margem para fundamentar a ética, o direito e a política. Estas são formas muito amplas do fenômeno da liberdade humana.

O que irá nos interessar neste capítulo será a rerepresentação do conceito de necessidade, agora corrigido e devidamente interpretado nos capítulos anteriores,

¹⁰³ Essa tremenda distorção do sistema – e do sentido original que encontramos em Hegel – levou ao marxismo e ao necessitarismo histórico: tudo o que acontece na História é regido por leis necessárias e, assim, fica em si mesmo algo necessário Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 151.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 151.

bem como o modo como se dá o exercício da liberdade individual nas formas de organização humana (social). Para fazer isso continuamos a ter em mente as conclusões tiradas da análise da *Lógica da Essência*, mas vamos dar um passo além. Deveremos recorrer também aos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, particularmente à passagem da moralidade para a vida ética, que mostra a formação da liberdade que se dá através do confronto entre a subjetividade e a eticidade.

Dentre os temas mais polêmicos da História da Filosofia está a demonstração das configurações da liberdade no interior das teorias éticas. Conforme mencionamos acima, a ética só é possível quando não defendemos a total necessidade dos fenômenos do mundo. Pois não existe ética se não existir contingência. Isso porque a contingência é um pressuposto da liberdade humana de escolha. E diante deste quadro a história do mundo com todas as suas aquisições pode ser considerada uma obra propriamente humana. Ou seja, podemos dizer das teorias éticas, da política, do direito e da filosofia, que elas são obra de homens livres e responsáveis, isto é, causadores do mundo.

Mas podemos considerar a história como algo necessário. Pois tudo aquilo que se efetivou como existente, enquanto tal, é uma efetividade absoluta, isto é, existindo, é necessariamente assim. Mas aquilo que consideramos como necessidade histórica – efetividade absoluta –, se constituiu via espaço para a contingência, logo, para a liberdade (escolha, livre arbítrio) e para a ética. Na efetivação existente de algo, diríamos, de um evento particular da história, também é pressuposta a possibilidade de ser. Se algo se efetivou, é preciso que essa efetividade existente tenha ínsita a sua possibilidade interna. E quando se trata da possibilidade interna

daquilo que se efetivou como existente, será preciso pressupor também a contingência.

O conceito de liberdade é o conceito central da *Filosofia do Direito* de Hegel. Nesta obra Hegel dirá que a liberdade dos indivíduos se realiza no Estado. Logo, ele não pode, como fez Humboldt¹⁰⁵, partir da oposição entre indivíduo e Estado. Para Hegel o indivíduo deveria se realizar nas instituições estatais e estas instituições seriam realizações da idéia de liberdade. Naturalmente, pela seqüência lógica dos conceitos, resta provar de que maneira as instituições estatais correspondem à idéia de liberdade. Para tanto, Hegel introduz o conceito de *Sittlichkeit*, traduzido por eticidade (e Hegel aí estava pensando também nos bons costume). Para provar de que maneira as instituições estatais correspondem à idéia de liberdade Hegel recorre ao costume. Os costumes seriam os articuladores da liberdade individual. A *Sittlichkeit* corresponde à vida comunitária e os homens estão desde sempre inscritos numa comunidade. Essa inscrição numa comunidade é algo inescapável para o homem.

Para Hegel o costume como o realizador da idéia de liberdade tem um aspecto que é permanente e outro transitório. O costume é permanente justamente porque a liberdade do homem sempre se dá na *Sittlichkeit*. Por outro lado, os costumes são também transitórios. Os costumes variam conforme o período histórico ou lugar onde se realizam, pois são modificados pelos povos através das ações livres dos homens. Além disso, o costume como algo de permanente, ou seja, sob seu aspecto invariável, comporta um sem numero de variações, tais como a família, a sociedade civil burguesa, os partidos políticos, os sindicatos, as religiões, etc., ou quantas mais

¹⁰⁵ HUMBOLDT, Wilhelm Von. *Os Limites da Ação do Estado*. Rio de Janeiro, Topbooks, 2004.

possam surgir conforme a necessidade dos homens livres. Mas todas as variações dos costumes como formas de sociabilidade são figuras que articulam a liberdade.

Nesse quadro, a liberdade tem um sentido bastante peculiar para Hegel. O indivíduo, quando surge, surge já numa família. Surge, por exemplo, já imerso numa linguagem. Ele está desde sua origem ligado a uma *Sittlichkeit*. Por necessidades de relacionamento surgem os condicionamentos culturais e se progride de uma comunidade a outra: da família para a escola, para a cidade, para a inserção econômica, etc. Além disso, um componente de uma comunidade faz parte de muitas outras microcomunidades que se recortam. Ou seja, o indivíduo não é isolado, mas sempre pertence a comunidades. Dizer o indivíduo é dizer as diversas microcomunidades a que ele pertence. São justamente tais microcomunidades que constituem a peculiaridade desse indivíduo, embora todos os indivíduos também pertençam a comunidades que são comuns a todos os outros, a exemplo de uma mesma comunidade de linguagem – embora, insistimos, cada indivíduo possa possuir particularidades nessa inscrição em comunidade.

Assim, podemos afirmar que a liberdade individual se realiza na sociedade. As relações – de amizade, amor, interesse – estabelecidas na sociedade são expressões da liberdade do homem. Nela, na sociedade, o indivíduo tem total liberdade. Em outras palavras, o indivíduo realiza sua liberdade intra-sociedade civil, intra-costumes, vida ética, ou seja, os costumes da sociedade, seus modos de socialização, de vida comunitária, são a via pela qual acontecem as relações. As peculiaridades do estabelecimento de tais relações, as diversas microcomunidades das quais o indivíduo irá participar ou o exercício do papel que esse indivíduo irá

cumprir dentro de cada uma dessas microcomunidades, nisso consiste a liberdade individual.

Não entendemos que a necessidade, na acepção hegeliana, seja uma determinante opressora do homem. Mais sensato seria concluir que o homem se sobrepõe à necessidade, que é sempre a outra face da contingência, pois mesmo dependendo de um círculo imediato de meios e modos de vida, ele pode multiplicar esses modos de vida, bem como decompô-los. Ora, tais ações fazem parte do campo do possível e a possibilidade é elemento interno ao contingente. Logo, fica demonstrada a interioridade da contingência à necessidade. Fica demonstrado também que a ação livre de contestação, por exemplo, tem espaço na filosofia hegeliana.

6 O EU, A SOCIEDADE E A HISTÓRIA

6.1 O EU INDIVIDUAL

De início, seja-nos permitido aplicar as conseqüências a que chegamos a questões existenciais. Aproveitando as conseqüências formuladas anteriormente, queremos expor como a pessoa chega a dizer eu, isto é, como se dá a noção do eu individual. Não é difícil, após o que foi exposto e demonstrado, deduzir o primado da relação, indicando a conexão essencial entre o todo e suas partes.

Para o senso comum e grande parte da cultura filosófica, as individualidades e cada um dos objetos “são substâncias que existem em si e que, ao depois, estabelecem – ou não – relações umas com as outras. Há um primado lógico e ontológico da substância sobre as relações”¹⁰⁶. Isso se expressa na noção usual de intersubjetividade, segundo a qual as pessoas são em si de uma determinada maneira e, somente depois, entram em relação com outras pessoas. Ou seja, temos aqui a noção de que as pessoas, os pólos da relação, são anteriores à relação.

Para compreendermos Hegel, precisamos deixar de lado essa noção cartesiana de isolamento do homem e de sua consciência. Segundo Hegel, a forma de existir da consciência-de-si não se dá individualmente como na figura do eremita; não se trata dessa forma de uma existência isolada, mas sim de uma existência que se constitui pelo relacionamento com o outro. Para Hegel acontece o oposto da concepção mencionada acima. Antes de mais nada existem as relações e seus pólos. É das

¹⁰⁶ Cf. CIRNE LIMA. *Depois de Hegel*. 2006, p. 86.

relações que se constituem os pólos. Segundo essa perspectiva, considerar o universo significa compreendê-lo como uma grande rede de relações. Dentro dessa rede, por conta das relações, emergem corpos que nos aparecem como substâncias, seres fundados em si mesmos e que ali permanecem independentemente do universo. Em Hegel, os pólos da relação são secundários. Os pólos emergem da própria relação. Eles se constituem justamente por meio da interação.

O que Hegel tem em vista é que a relação seja primeira e não os seus pólos, as individualidades singulares. Para Hegel não há constituição de individualidade sem a relação para com o outro. A consciência individual está desde sempre imersa na relação para com o outro. Ou seja, o outro está desde sempre presente na constituição originária da consciência individual. A ciência de si passa necessariamente pelo outro. A forma de ser da consciência individual é um modo de ser no mundo com o outro. Essa é a forma de existir do homem no mundo; é a totalidade da condição de ser do homem no mundo. Esta condição de ser se faz pela relação com o outro; o eu mesmo desde sempre passa pela alteridade do outro eu. Esse é o modo hegeliano segundo o qual a pessoa vem a ser.

Quando Hegel afirma, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*, que *para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si*¹⁰⁷, ele quer dizer que ambas as consciências individuais existem uma para a outra. Hegel quer dizer que o ser mesmo da consciência individual é o próprio engajamento nessa relação. A consciência individual existe mediada pela outra consciência. Neste sentido o outro ser é

¹⁰⁷ “[Es ist für das] Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 126, § 179).

constituente/constitutivo de um mesmo movimento existencial. Não há nessa formulação uma exterioridade que seja independente. Trata-se de uma interioridade em constituição. O eu se sabe como tal através das outras consciências. É um retorno de duplo sentido. O saber de si é na verdade um percurso; o saber de si depende da relação para com o outro. A relação é, como se vê, primeva; ela é fundamental como constitutiva do eu. O eu é sempre o seu saber de si, mas sempre também como relação para com o outro eu e vice-versa.

O saber de si é na verdade um retorno a si mesmo mediado por um processo¹⁰⁸. Cada extremo tem no outro a sua mediação. A mediação se faz, portanto, objetivamente pela outra consciência individual. Insistimos novamente que fica excluída qualquer possibilidade de solipsismo. Conforme a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, não existe a possibilidade de uma consciência individual separada de outra consciência, não se trata de um mero processo cognitivo (subjetivo), mas do modo como o eu individual e sua consciência estão no mundo. O processo cognitivo é secundário em relação a essa condição existencial.

6.2 A INSCRIÇÃO COMUNITÁRIA DO HOMEM

O ser do homem no mundo é uma forma comunitária. Hegel mostra, já na *Dialética do Senhor e Escravo*, essa inscrição comunitária do ser do homem, ou seja, o ser coletivo, marcando assim a anterioridade do coletivo em relação ao individual. No entanto, disso não se depreende que o coletivo deva se sobrepor ao individual,

¹⁰⁸ “Portanto, em primeiro lugar a consciência retorna a si mesma mediante esse suprassumir, pois se torna de novo, igual a si mesma mediante esse suprassumir do seu ser-Outro” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. 2000, p. 126, § 181).

mas apenas que do ponto de vista existencial e político temos o primado do coletivo ou da inscrição comunitária sobre a subjetividade individual humana, porque o eu individual está sempre determinado por essa inscrição na comunidade.

O homem no mundo existe desde sempre de uma forma coletiva. A consciência se defronta com o mundo e faz o percurso de apropriação do mundo; o percurso da consciência é o percurso de apropriação do mundo. Não só na *Fenomenologia do Espírito*, mas também em seus *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel descreve o modo mediante o qual a consciência se apropria do mundo. Temos o mundo existindo de uma determinada maneira e a consciência individual que irá se apropriar desse mundo. Sendo assim, o percurso da consciência individual é o percurso de apropriação do ser. É um percurso de reconhecimento, de reconhecer o mundo e reconhecer-se no mundo.

Para Hegel desde sempre as consciências individuais estão enlaçadas entre si enquanto forma de ser do homem no mundo. A inscrição do homem no mundo, seu modo de ser, é desde sempre relacional. Sendo assim, o processo mediante o qual ele chega à consciência-de-si não é o processo meramente individual. O homem chega à consciência individual percebendo que faz parte de uma relação para com outros homens. O processo acima descrito não é o do homem enquanto indivíduo, mas sim enquanto ser relacional que se apropria de si mediante o reconhecimento de si enquanto ser-no-mundo.

A sociedade, as corporações, instituições, são formas de existência comum. Mas quando Hegel insiste no primado do todo sobre as partes, não se trata de uma concepção sociológica ou meramente política, mas de que nessas formas de

existência há o primado do todo, da forma de existência comum, ou seja, da inscrição comunitária do homem. Esse resultado, Hegel o extrai do fato de que existem formas de existência comum. Não se trata de uma forma ou de outra de existência comum, mas se trata simplesmente da forma de existência comum, seja ela qual for. Existem diversas formas de existência comum, ou seja, formas de existência religiosa, artística, social; a família, os sindicatos, os partidos políticos, etc. Nessas formas de existência devemos insistir no primado do todo, do comunitário. No comunitário temos um emaranhado de regras, valores, instituições, etc., ou seja, uma rede onde aquilo que consideramos sujeitos individuais se articulam como peças de um grande jogo onde cada um exerce uma função específica.

Mas o indivíduo não é simplesmente suprimido pelo coletivo. A coletividade não reina sozinha. O que acontece na verdade é que na dicção do indivíduo consta também o universal. O todo, a coletividade, constitui o individual e vice-versa. Para a individualidade há espaço para a ação livre. Ação livre significa auto-causação, ser o autor dos efeitos, o autor de suas decisões que geram efeitos para si e para o todo¹⁰⁹.

6.3 A HISTÓRIA

Hegel se mostrou um filósofo explicitamente focado nos acontecimentos históricos. O foco hegeliano foi sempre o do mundo em seu processo histórico de auto-realização progressiva, no qual a humanidade estaria engajada. O Absoluto e seus atributos estariam em constante reflexão, na qual a consciência da liberdade se

¹⁰⁹ A este respeito ver CIRNE LIMA, Carlos. O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos Filósofos Modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 73.

amplia de forma coesa e coerente. O passado da humanidade é o próprio processo de realização da consciência. E as consciências singulares, na medida em que conhecem esse passado, estão se apropriando do que elas mesmas são. Mais propriamente, estão apropriando-se de seu processo de vir-a-ser. Nesse sentido, a história se desenvolve e descobre seu próprio sentido – o sentido da vida¹¹⁰.

O racional e o real não se distinguem para Hegel, ou pelo menos não ao modo tradicional da filosofia clássica. Para Hegel a realização do patrimônio histórico significa a constituição objetiva da razão. Ou seja, razão e história estão interligadas¹¹¹. Com isso Hegel quer dizer que não basta a consciência crescente da liberdade. Ela por si só não existe. A consciência da liberdade e sua ampliação dependem das determinações históricas como condição para a sua realização. As efetivações da liberdade dependem da ação humana; a idéia de liberdade não existe apenas como algo pensado. Não é só o mundo, nem só as individualidades e nem uma idéia transcendente de liberdade que fazem a ampliação da consciência da liberdade. O ideal de liberdade, embora subsistindo, *é sempre corrigido pelo senso*

¹¹⁰ Compreensão do passado, visão histórica mundial, isso é próprio do tempo de Hegel. Os estados alemães estavam se fundindo. Era um período áureo de descobertas científicas. Toda a Europa já não se limitava a seu espaço geográfico, mas era o período de grandes navegações e estabelecimento de comércio mútuo. Ou seja, o progresso era ainda uma possibilidade, podendo ser evitado. Daí a oportunidade ímpar de se pensar o progresso.

¹¹¹ “Hegel se mantém muito ligado ao concreto; e o concreto, para ele, é a vida dos povos, o espírito do Judaísmo e do Cristianismo. Hegel utiliza os filósofos e, em particular, Kant e os filósofos antigos, unicamente para melhor abordar seu objeto, a vida humana tal como ela se apresenta na história; mais ainda, as preocupações de Hegel são também de ordem prática. Sob a influência da Revolução Francesa – o que o entusiasmou durante algum tempo, como aconteceu com quase todos os seus contemporâneos – pensa em reformas concretas destinadas a dar nova vida a instituições apodrecidas. [...] Em todo caso, Hegel, como ele próprio escreveu em carta a Schelling, partiu das ‘exigências mais humildes do pensamento humano’. Só ao chegar a Iena é que Hegel toma consciência da filosofia como um meio – talvez mais próprio da nossa época do que a religião – de exprimir o sentido da vida humana na sua história” (cf. HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 12-13).

*do que é realmente possível. O real atua sobre si. O idealismo hegeliano é realista, é penetrado de realismo pelo reconhecimento da realidade do tempo histórico*¹¹².

Nas modificações dos tempos para o aperfeiçoamento do espírito tem lugar a liberdade humana. No exercício pleno de sua liberdade de escolha o homem elabora a herança espiritual dos tempos passados mediante o processo dialético de tese, antítese e síntese. Assim, o homem não é apenas determinado como receptor do passado. Contudo, ele se insere na humanidade através daquilo que Hegel chama de “exercício da posse¹¹³”. Ela consiste em compreender o Absoluto para a nossa própria formação, mas simultaneamente operando uma elevação desta herança. Se há liberdade humana de ação, segundo o sistema hegeliano assim interpretado, a apropriação individual do conteúdo do Absoluto é um exemplo dessa liberdade.

Embora o indivíduo não possa optar pela herança que o precede e que faz dele beneficiário das aquisições da humanidade, no interstício entre o passado e o futuro ele exerce sua liberdade de escolha. O que está necessariamente posto poderá ser apenas reproduzido pelas individualidades. Mas poderá também sofrer tantas modificações quantas forem possíveis e obedecendo ao princípio da coerência. Posto isso, se nos voltarmos para o passado notamos que como efetividade, ou seja, como necessidade, este dependeu dos mesmos princípios de que depende hoje a formação do presente. O passado também passou pelo crivo do livre-arbítrio.

¹¹² HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. 1983, p. 65 a 68.

¹¹³ HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed. Coimbra: A. Amado. 1980, p. 322.

Ao longo dos tempos, o patrimônio da consciência, aquisições da idéia de liberdade ¹¹⁴, foi reposto, aperfeiçoado ou negado pelos povos no exercício da liberdade humana de escolha. É pela atividade histórica e contingente dos cidadãos que a liberdade é reposta e desta maneira a liberdade está aberta ao desenrolar contingente da história.

Podemos considerar que em todos os tempos os homens estiveram diante de múltiplas possibilidades. Levar a seu termo uma delas exigiu decisão humana. A teia de escolhas que foram feitas por homens livres forma o tecido da história da qual somos herdeiros. Isso mostra que filosofar não é apenas uma aplicação arbitrária da faculdade crítica. A construção do pensamento racional inclui a precedência necessária da racionalidade: “A nossa filosofia só pode existir engajada à precedente, da qual é necessário produto”¹¹⁵. Na frase seguinte Hegel diz que “o curso da história”¹¹⁶ é o nosso próprio devir, o devir do saber. Se já foi provado por nós que a liberdade individual existe, esta passagem do texto de Hegel vem reforçar a nossa tese. O curso da história é resultado de ações livres.

Cada período histórico ofereceu contribuições particulares, “desvios e acréscimos dotados de caráter contingente”¹¹⁷, para o resultado do conhecimento racional. A liberdade humana teceu aquilo que nos chega hoje. E nós, como agentes do presente, reassumimos o legado necessário da humanidade e sobre ele imprimimos novamente o timbre da liberdade de escolha. A rigor estar de posse do

¹¹⁴ “O problema de Hegel durante seus anos de formação, em Berna (1793-1796), em Frankfurt (1797-1800) e em Iena (1801-1807), será determinar os meios de realização desse ideal, que é, como sabemos, um ideal de liberdade” (cf. BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Os Atos do Espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004, p 35).

¹¹⁵ Cf. HEGEL. *Introdução à filosofia da história*, p 322.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 322.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 328.

legado histórico é inserir-se numa esfera maior e mais rica: a humanidade. Fazendo isso como agentes do presente, cada indivíduo está assumindo a sua parcela de responsabilidade na trajetória do mundo. Como seres humanos é nosso dever ético tomar parte no curso da história, visando oferecer rumos cada vez mais inclusivos e coerentes. Cada vez que não assumimos o passado que nos chega, negamos nossa própria identidade, abrimos mão de nossa parcela no fio da história e aceitamos sermos determinados tão somente pelas conseqüências das escolhas de outrem.

CONCLUSÃO

Esta dissertação versou sobre o problema do determinismo. Acompanhamos a manifestação teórica de algumas concepções deterministas, desde os gregos, passando pela idade média e pelo determinismo científico. Desde o começo deste trabalho, aceitamos que a filosofia de Hegel, corretamente interpretada, não leva a um sistema filosófico determinista. Contudo, sabíamos que era inegável que havia a acusação de que Hegel postulava uma concepção de mundo determinista. Se tomarmos ao pé da letra o que Hegel diz, seu sistema parece ser necessário. Mas não é. O *locus classicus* onde Hegel trata do problema do determinismo é na *Ciência da Lógica*, mais propriamente na chamada *Lógica da Essência*, onde descreve com precisão a aparente oposição entre necessidade e contingência. O desenvolvimento desta pesquisa teve como foco principal a análise deste ponto do sistema de Hegel com o objetivo de apresentá-lo primeiramente na linguagem hegeliana para num segundo momento oferecer uma exposição reinterpretada.

O mais importante para nós foi nos defrontarmos com o problema do suposto necessitarismo do sistema filosófico hegeliano. Mas a solução deste problema estava em saber compreender as categorias que são expostas por Hegel na *Ciência da Lógica*, tais como necessidade, efetividade, possibilidade, contingência, reflexão,

movimento, relação, oposição, determinação, diferença e Absoluto. Ao fim e ao cabo, tais categorias são as propriedades do Absoluto. Dizer uma delas é pressupor as demais. Se não fizermos isso estaremos caindo numa incorreta interpretação do sistema hegeliano, o que pode resultar, dentre outras críticas, na acusação de que Hegel seja um filósofo que defende um sistema necessário.

O Absoluto foi apresentado por Hegel, na *Lógica da Essência*, como uma unidade. Mas foi apresentado também em suas determinações, isto é, de ser possibilidade absoluta, contingência absoluta e efetividade absoluta. O Absoluto é a totalidade de suas determinações. O Absoluto é uma só efetividade, é a totalidade daquilo que há. Essa identidade una é composta por entes que se diferenciam na medida em que se determinam entre si. Tais entidades são efetividades que como tais existem necessariamente. Mas essa necessidade tem como contrapartida a contingência. Como contingentes, as efetividades tanto podem ser como podem não ser, mas de fato vieram a ser, foram postas e estão sustentadas por uma causa. Assim, as efetividades como entidades necessárias que fazem parte do Absoluto são contingências que foram levadas a seu termo, por assim, dizer, positivo. E tais efetividades só poderiam ser o que são, se elas forem aceitas como possíveis. A contrapartida da positividade, isto é, da efetividade necessariamente existente é a mera possibilidade. Desse modo, podemos dizer que o Absoluto não é só uma necessidade. O Absoluto existe necessariamente na medida em que existe. O Absoluto do modo como está posto, enquanto está posto, não pode ser de outro modo. Como tal, ele é uma necessidade. Mas essa necessidade, repetimos, tem a contrapartida da contingência. Aquilo que chamamos de necessidade, segundo o sistema hegeliano não é simplesmente uma categoria isolada. O Absoluto

compreende também a possibilidade. A possibilidade, podendo ou não tornar-se uma efetividade necessária, nos conduz à categoria de contingência. Assim, o Absoluto não é pura necessidade, mas é necessidade absoluta, contingência absoluta e possibilidade absoluta.

Dizer que a possibilidade é a contrapartida da necessidade significa dizer que as efetividades contém em si guardado e superado o momento da possibilidade. A efetividade existindo necessariamente carrega a relação para com a possibilidade. O Absoluto como grande síntese é o conjunto das efetividades necessárias que são também possíveis.

Pela análise do segundo livro da *Ciência da Lógica* acompanhamos o percurso de abandono da lógica tradicional visando a compreensão do universo em seu desdobramento. A correta interpretação do sistema hegeliano como, baseados em pesquisas de Cirne – Lima, desenvolvemos neste trabalho, nos leva a compreender necessidade e contingência como parte de uma só Identidade. Essa Identidade que Hegel chama de Absoluto é um só ser com diferenciações internas. Todos os momentos do Absoluto que vislumbramos no processo reflexivo nunca são deixados a parte. A eles sempre devemos recorrer na dicção do Absoluto. Todas as diferenciações que aparentemente desaparecem, estão na verdade num processo de síntese, num processo que supera e guarda seus momentos.

O sistema hegeliano assim corrigido não é determinista, pois há nele espaço para a liberdade. Isso porque a necessidade em sentido hegeliano é na verdade a contrapartida da contingência. Noutras palavras, a contingência é a outra face da necessidade. Para Hegel não só a efetividade é necessária, como também a

contingência é necessária. Aquilo que existe necessariamente é também uma contingência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AQUINO, Marcelo Fernandes de. O Absoluto na Ciência da Lógica. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). **O Deus dos filósofos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 177-200.
- _____. **O conceito de religião em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1989.
- _____. Sistema e Liberdade: A Fundamentação Metafísica da Ética em Hegel. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 31, n. 101, p. 301-331, 2004.
- ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: a ordem do tempo**. São Paulo: Pólis, 1981.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**.
- _____. **Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1947.
- BOBBIO, Norberto. **Estudos Sobre Hegel: Direito, Sociedade, Estado**. São Paulo: Basiliense, 1991.
- BORGES, Maria de Lourdes Alves. **História e metafísica em Hegel: sobre a noção do espírito do mundo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- BOURGEOIS, Bernard. **Hegel: Os Atos do Espírito**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2004.
- _____. **O Pensamento Político de Hegel**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2000.
- BURNS, Edward Mcnall. **História da Civilização Ocidental**. 31. ed. São Paulo: Globo, 1989.
- CIRNE LIMA, Carlos Roberto V. O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). **O Deus dos Filósofos Modernos**. Petrópolis, 2002, p. 55-85.
- _____. **Depois de Hegel**. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

_____. **Dialética para Principiantes**. 3. ed. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

_____. **Sobre a Contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

DICIONÁRIO de Mitologia Greco-Romana. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Filosofia Logos. Lisboa/São Paulo: Editora Verbo, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica**. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Fenomenologia do Espírito; Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os pensadores).

_____. **Gesammelte Werke**. 21 v. Hamburg: Felix Meiner, 1968-2001.

_____. **Introdução à História da Filosofia**. 4. ed. Coimbra: A. Amado. 1980,

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compendio**. São Paulo: Unicamp, 1998 (Col. Textos didáticos).

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de Obras Filosóficas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUMBOULDT, Wilhelm Von. **Os Limites da Ação do Estado**. Idéias Para um Ensaio a fim de Determinar as Fronteiras da Eficácia do Estado. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

HYPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Lisboa: Edições 70, 1983.

INWOOD, Michel. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KOJEVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**: aulas sobre a fenomenologia do espírito ministradas de 1933 a 1939 na École de Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LARDIC, Jean Marie. **Ensaio sobre a contingência em Hegel**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LUFT, Eduardo. **As sementes da dúvida**: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001.

LUFT, Eduardo. **Sobre a Coerência do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LUGARINI, Leo. **Hegel dal mondo storico alla filosofia**. Roma: Armando Armando, 1973.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARTINEZ, Constantino Fálcon; GALIANO, Emílio Fernandez; MELERO, Raquel López. **Dicionário de Mitologia Clássica**. Lisboa: Editora Presença, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**. Porto Alegre: Vozes, 2000.

_____. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

PANDOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. **História da Filosofia**. Curitiba: Edições Melhoramentos, 1957.

ROSENFELD, Denis. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. **Introdução ao Pensamento Político de Hegel**. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Ática, 1995.

SÓFOCLES. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. Trad. do grego por Donaldo Shuler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

SPERBEN, Monique Canto (Org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. 2 Volumes. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003.

WEBER, Thadeu. **Hegel: Liberdade, Estado e História**. Petrópolis: Vozes, 1993.