

CETICISMO *versus* PIRRONISMO

José N. Heck
UFG

Resumo: O artigo propõe-se esclarecer as diferenças entre ceticismo moderno e pirronismo antigo, destacando a relevância desta diferenciação para o debate dos constitutos epistemológicos da filosofia moderna e contemporânea. Especial atenção merecem obras de Sextus Empiricus, Kant, Hegel e Wittgenstein.

Palavras-chave: ceticismo, pirronismo, Sextus Empírico, Kant, Hegel, Wittgenstein.

Abstract: The article tries to clarify the differences between modern scepticism and ancient pyrronism, focusing on the relevance of these differences for the debate about the epistemic contents of modern and contemporary Philosophy. Special attention deserve the works of Sextus Empiricus, Kant, Hegel and Wittgenstein.

Introdução

Durante décadas, Wittgenstein (1889-1951) foi considerado avesso à toda forma de ceticismo, seus textos isentos, qual bisturi asséptico, de qualquer gérmen pirrônico. Tal hostilidade ao espírito da dúvida congregou exorcistas do moderno *daimon* cético em uma sólida comunidade analítica. A insistência em expurgar o ceticismo da filosofia moderna, a começar pela primeira *Meditação* de Cartesius, podia dispensar o aval da verdade porque a compulsão à repetição tornara-se indeclinável.

Neste ajuste analítico entre aversão cética e discurso panegírico pós-filosófico tomava-se o pensamento moderno como radicalmente cético, o que Wittgenstein contestara ser possível, ao assinalar que "O jogo da dúvida pressupõe, ele próprio, a certeza", ou, "a dúvida vem após a crença"], ou mais originariamente, "O ceticismo *não* é irrefutável, mas obviamente sem sentido (*unsinnig*), ao pretender pôr em dúvida o que não pode ser perguntado" (*Tractatus*, 6.51).

1. Ceticismo e modernidade

Tão logo se constatou que a abrangência cética da modernidade não fôra além de uma sofisticada instrumentalização mentalista do pirronismo, as investidas analíticas contra este não mais possuíam alvo à vista na filosofia moderna. Se o exercício da dúvida radical é inexequível, como Wittgenstein atesta convincentemente, o chamado ceticismo moderno inexistente e, como tal, não faz sentido combatê-lo e muito menos refutá-lo. Criticar, por exemplo, Descartes (1596-1650) por haver duvidado mais ou menos do mundo exterior, aplica uma terapia obsoleta a jogos de linguagem que não são regidos por condições de verdade ou assertibilidade, de modo que não há por que fundamentar, justificar, decompor ou rebater com a chamada realidade um conjunto indefinido de jogos de linguagem do tipo cartesiano.

Como em qualquer prática terapêutica, problema incontornável da filosofia *qua* terapia é o diagnóstico. Na questão do ceticismo julgou-se apressadamente que a linguagem dos supostos grandes céticos modernos estava em festa quando, na verdade, ela não chegou a abandonar o pacato cotidiano com seus feitiços habituais e ordinários.

No momento em que a distância entre céticos e o segundo Wittgenstein se encurta, a atitude filosófica deste é reavaliada como integralmente cética e a própria natureza de sua filosofia leva ao pirronismo², as laboriosas análises lógicas acerca dos *maîtres-à-penser* modernos não passam de insanável anacronismo, quer dizer, não há o tão procurado grau zero na filosofia moderna ou a denominada *Professional Question* do ceticismo cartesiano, identificada por Rorty (1931-)³, de modo semelhante como não passa de uma questão dogmático-terminal da tradição humana querer decidir se Wittgenstein deu ou não o golpe de morte no ceticismo moderno⁴. Em suma, igual ao pensamento moderno, há que retomar

Wittgenstein com um estilo de saber que já na Antiguidade fez da planta aristotélica, da espécie dos cétricos, um vegetal filosófico por excelência ou, em termos mais modestos, reconhecer que ceticismo e filosofia analítica se atestam reciprocamente novos rumos⁵.

2. Kant e o método cético

Dos modernos, Kant (1724-1804) oferece o contraste mais acentuado entre método cético e ceticismo. Na "Antitética da Pura Razão", o filósofo caracteriza como seu o método de assistir, ou antes, provocar um conflito livre e desimpedido de determinadas asserções, opondo tal proceder ao ceticismo, "princípio de uma ignorância artificial e cientifizante". Enquanto, para Kant, o moderno método cético "caminha para (*geht auf*) a certeza e procura descobrir o ponto de dissídio numa controvérsia bem-intencionada e conduzida com inteligência", o ceticismo "mina (*untergríibt*) os fundamentos de todo conhecimento para, se possível, não deixar em lugar algum confiança ou segurança nele" (*Crítica da Razão Pura*, B 448-53).

Em parte por haver considerado Hume (1711-1776) erroneamente um cético xtremad0, em parte devido à mediação da antitética de Bayle em sua recepção do ceticismo, a oposição frontal entre esse e o método cético leva Kant a ignorar a suspensão de juízo à moda antiga em favor da indicibilidade teórica nos arraiais antinômicos da metafísica (*Crítica da Razão Pura*, B 513-18). Kant transforma, assim, o estado da *epokhé* clássica em uma espécie de campo intelectual de treino preliminar da razão. Com isso o ceticismo adquire caráter insular, adstrito ao domínio da razão crítico-transcendental, imprescindível teoricamente com vistas ao incondicionado da liberdade. Ao substituir a suspensão pirrônica do juízo por uma conclusão crítica, Kant toma o ceticismo grego antes como idade infantil do pensamento do que como imperturbabilidade do homem frente à universal *diaphonía*, insolúvel frente aos múltiplos ultimat0s decisórios da razão. Seja como for, o problema cético é resolvido em sua totalidade, por Kant, *pari passu* com sua demolição do empirismo naturalista de Hume (*Crítica da Razão Pura*, B 786-97/*Prolegomena*, AA, IV, 360).

Tal vitória de Pyrrhus sobre o ceticismo evidencia-se no *Faktum* da razão, com base no qual o filósofo transcendental deve admitir para o singular da razão prática o que pressupõe como necessariamente inatingível como plural teórico (*Fakta* da razão). A garantia do homem moral, agindo de acordo com os ditames da razão, de estar com os pés no chão em vez de manter a cabeça em alguma

nuvem da ilusão, deixa-o tão ignorante acerca de sua liberdade quanto o foi e o será em relação a Deus e à imortalidade da alma.

Em conseqüência, a incognoscibilidade da liberdade confirma, para a razão prática, o que Mefistófeles lembra a Fausto à revelia de qualquer teorização: "cinzenta, caro amigo, é toda teoria"⁹. Em outras palavras, o primado da razão prática não suspende os juízos da razão teórica. A ignorância desta situa-se, para Kant, fora do domínio da filosofia transcendental, mas não do campo da filosofia em seu todo (Cf. *Crítica do Juízo*/Introdução 11).

Em contraposição ao ceticismo clássico, a ignorância advém da razão teórica, pela impossibilidade de deduzir dela o dever-ser, mas nem por isso o desconhecido afeta o exercício da prática moral, uma vez que ela retém a pedra ontológico-filosofal da sabedoria - o fato da razão. Sendo assim, o ceticismo transcendental não repercute no plano da ação, isto é, por mais que o imperativo categórico seja o único a dignificar moralmente o homem, não há objeção racional à prática *objetiva* do bem que se faz por respeito à majestade do Sumo Bem, por medo do Todo-Poderoso, ou inspirada na idéia de uma satisfação perene. Como método crítico, o ceticismo não passa, para Kant, de um lugar de repouso para os torneios dialéticos da razão, não oferecendo à ignorância dos humanos acerca da chamadas coisas-em-si adequado um *habitat*¹⁰. A *Crítica da Razão Prática*, cujo prefácio concebe a razão prática pura desobrigada de crítica, conclui pela correspondência entre céu estrelado sobre nós e lei moral dentro de nós, o que deixa o ceticismo como *modus vivendi* sem-sentido, à semelhança do que ocorre com a modelização lógica do mundo no primeiro Wittgenstein.

Ao estatuir, a contragosto de seu vaivém teórico-dedutivo, um fato e não uma *epokhé* como irrecusável para a razão, Kant executa com a liberdade o que Hume fizera invocando a natureza: a rejeição de todo e qualquer ceticismo *prático*¹¹. A razão teórica o previra, ao conceder que o método cético não servia, entre outras, para a questão da moralidade (*Crítica da Razão Pura*, B 453). Em resumo, à medida que Kant radicaliza o problema cético, ele o elimina do pensamento e do convívio humano. A possibilidade de alguém estar em *epokhé* é inversamente proporcional à atuação de sua capacidade de erradicar as dúvidas a caminho da certeza, razão pela qual o pirronismo declina identificar fenômenos com representações/impressões. Os primeiros (*phainómena/Erscheinungen*) se impõem como irresistíveis ao pirrônico, as segundas (*phantasia/Vorstellungen*) acompanham invariavelmente o moderno Eu crítico.

À primeira vista, a radicalidade com que Kant enfrenta o ceticismo, como princípio de ignorância, força o cético a uma reação igualmente radical, obrigando-o a duvidar universal e absolutamente que algo fenomênico escape ao discernimento da verdade, ou possa vir a receber um assentimento *adoxástos*, sem disputa e questionamento, livre de todo aceite dogmático. Ao caracterizar, na "Lógica Transcendental", os céticos e os lógicos formais como, respectivamente, ineptos a fazerem e responderem a pergunta "O que é verdade?"¹², Kant desqualifica ambos como usuários da lógica transcendental, segundo ele a única capaz de dar conta da pergunta pela verdade.

Tal provocação concerne, porém, tão-somente aos destinados a responder, não àquele disposto a pergunta. Se a lógica formal da tradição afigura-se como lógica da falsidade, para Kant, e a lógica transcendental se lhe apresenta como a lógica da verdade, os céticos só têm direito à existência devido à primeira, uma vez que ninguém inquirir acerca daquilo que confessa já saber. Em outras palavras, Kant é transcendental ao responder a pergunta da verdade, não ao fazê-la, ou, ao pôr a questão da verdade, o filósofo crítico age em nome dos céticos e, ao solucioná-la, em nome próprio. Procedendo dessa maneira, Kant usurpa um direito alheio que, se algum dia lhe assistiu como cético, ele abdicou no momento em que assegura estar de posse da resposta ao tradicional problema do ceticismo. Sob o ponto de vista transcendental, não há ninguém à disposição da dúvida, e muito menos capaz de pensar o lógico contra a parede com a pergunta pela verdade, razão por que Kant introduz a questão pela boca do pirrônico, impossibilitado que está de formulá-la em seu próprio nome.

Contrariando a expectativa, o cético só precisa reagir radicalmente, instado por Kant, se deseja substituir a lógica transcendental por alguma outra, reivindicando as mesmas pretensões de verdade, ou se procura eliminá-la com o argumento de que a verdade de todo e qualquer juízo é inapreensível. Em ambos os casos, o cético se metamorfoseia em seu antípoda: primeiro, ao se auto-silenciar, depois por ser refutado por uma proposição exterior a seu campo de atuação. Na medida, porém, em que o cético se atém à suspensão de juízo, ele não concorre nem com Kant e tampouco com aqueles que acusam o filósofo transcendental de haver combatido insuficientemente o ceticismo. Pelo contrário, a asserção pirrônica segundo a qual a verdade não é infalivelmente cognoscível dispensa radicalização, seja kantiana ou antikantiana, pois o conceito de verdade não implica necessariamente sua cognoscibilidade. Não fosse assim, seria impossível conceber uma verdade desconhecida ou ainda não conhecida.

1.2 Pirronismo e dialética

A mera suspensão de juízo parece ter contra si a passividade como recurso de sobrevivência, bem como uma eventual relutância em bem conviver com seus semelhantes.

Ainda que produto de uma atividade, a suspensão de juízo, que instala a *epokhé* sobre a verdade e a realidade, impõe-se no ceticismo clássico pela discrepância de posições dogmáticas e por polêmicas indecidíveis dos humanos entre si, tanto em seu cotidiano quanto nos discursos mais sofisticados. Sob esse aspecto, a suspensão pirrônica de juízo advém aos homens de forma reativa, através de experiências com o tropo cético da *diaphonía*, impreterivelmente repleta de teses incompatíveis e excludentes. A isto acresce o fato de o estado de repouso do intelecto (*diánoia*) e a quietude grega do bem viver situarem-se na contramão do *éthos* moderno, pretensamente prometéico, dado a mudanças e ao câmbio fácil das idéias.

Distante de qualquer senso transcendental ou *pathos* esclarecido, para Hegel (1770-1831) é estranha a idéia de que o ceticismo clássico deva ser radicalizado por um método crítico que lhe confira, afinal, *status* filosófico. Um cético tornado radical pela filosofia não é mais cético, para Hegel, senão dogmático. Como moderno, metafísico, Hegel não refuta o ceticismo nem maximaliza suas potencialidades epistêmicas. Ele lida com o ceticismo de acordo com o princípio de que o fato de estar satisfeito não leva um cético à perda de sua identidade.

Respeitadas as diferenças, a lógica da identidade cética perpassa todas as fases do pensamento hegeliano. Em um artigo polêmico, de início do século (1802)¹⁴, o ceticismo antigo é tratado como aliado incondicional da filosofia. O chamado moderno ceticismo racional, em contrapartida, é desqualificado como avesso ao filosofar. "Uma discussão sobre a relação do ceticismo com a filosofia, bem como um conhecimento do ceticismo resultante de tal abordagem não se afigura, em última análise, sem méritos", observa Hegel, "porque os conceitos comumente disponíveis sobre o ceticismo são em alto grau formais e, desde que verdadeiro, a nobre substância do ceticismo costuma ser distorcida nos tempos mais recentes pela não-filosofia (*Unphilosophie*), em algum recanto genérico e descaracterizado por evasivas"¹⁵.

Ao longo do ensaio, Hegel contrapõe o que chama de ceticismo autêntico e verdadeiro à moderna forma desvirtuada do mesmo.

Para o dialético, pertencem ao primeiro o diálogo *Parmênides* e os dez *trópoi* de Pirrhone de Élis (365-275a.c.). Esses últimos, Hegel os denomina de ceticismo antigo e assevera que, enquanto tal, ele está incorporado à filosofia que é totalmente idêntico com a antiga filosofia, que pouco tinha a ver com a subjetividade¹⁶. A imperfeita forma moderna é reportada por Hegel à filosofia crítica de Kant¹⁷. Enquanto essa última é comparada ao ceticismo acadêmico de Arcésilas (316-241a.c.) e Carnéades (215-129a.c.), respectivamente ao dito de tudo ser incerto e inapreensível, o ceticismo pirrônico, retendo o juízo acerca de tal conclusão dos acadêmicos, é visto por Hegel como indispensável a todo sistema filosófico, "pois ele é o lado livre de cada filosofia", ou, "a filosofia engloba cada vez o ceticismo", ou, "ambos, ceticismo e filosofia, são indistinguíveis em seu cerne",¹⁸ e assim por diante.

Hegel não aceita a idéia de que Sextus (200-250) teria tomado os fatos da consciência por certos, como os dogmáticos, pondo em dúvida apenas a afirmação de podermos estar seguros de que os objetos das sensações transmitem-nos aquilo que as coisas são em si mesmas. Tal mentalização racionalista é ironizada por Hegel: significaria conceber o em-si (*Ansich*) das coisas como, à maneira kantiana, o cético moderno suspeita rochedos por baixo da neve¹⁹.

Para Hegel, quando Sextus diz que "atendendo aos fenômenos, nós vivemos, uma vez que não podemos ser completamente inativos, segundo o entendimento comum da vida, sem opinar e fazer afirmações (*Hipotiposes Pirronianas*, Livro I, cap. 11, seq. 23), não se fala, de um lado, de uma convicção (*Überzeugung*) de coisas e, por outro, de supostas propriedades dessas coisas"²⁰. "O critério do ceticismo é", continua Hegel, "de acordo com o que vem formulado por Sextus, o que aparece (*phainómenon*), entendido como aparição dele (*phantasia autou*), portanto, o subjetivo; em consequência, como a representação do que aparece se apresenta no estar-convencido de algo (*peísei*, mas não de uma coisa) e num involuntário estado de afecção, não ocorre investigação alguma. Ela é *azétetos*" (*Hipotiposes Pirronianas*, Livro I, cap. 11, seq. 22)²¹, quer dizer, as discussões não concernem ao fenômeno (*das Erscheinende*), ao fato de se dizer o que aparece, mas tão-somente ao que se diz daquilo que faz algo ser como seu aparecer (*seine Erscheinung*), portanto, dizem respeito a discursos sobre os fenômenos.

Quando o pirrônico diz que o mel é tão doce quanto amargo, ou, não menos amargo que doce, ou, que se pode de igual maneira dizer o oposto daquilo que se afirma do objeto com base naquilo que dele aparece (*Hipotiposes Pirronianas*, Livro I, cap. 30 e Livro 11, cap. 6, seq. 51 e 63), não se está, para Hegel, fazendo

referência a algo oculto por detrás do mel, assim como kantianos consideram evidentes coisas sobre as quais falam, embora reconheçam não saberem o que elas sejam em SF2. Hegel remete o ceticismo recente, com suas certezas sobre fatos da consciência, ao ceticismo antigo. Este, confrontado com dados que se põem como certos, consegue deixar claro, segundo Hegel, que tal certeza nada é, pois "o ceticismo eleva tudo o que trata de realidade e certeza à potência da incerteza"²³.

Privilegiando o chamado ceticismo antigo, Hegel expõe sua versão do princípio cético do *panti lógou, lógos ísos antikei tai* (cada discurso é contradito por outro de força igual) e formula sumariamente a inevitabilidade da contradição dialética. Igual ao ceticismo clássico, a autêntica filosofia- concebe, de acordo com Hegel, um equilíbrio real de forças, já que a pluralidade conflitante de teses e contra teses não é solucionável à luz de um princípio.

A constelação pirrônica da *isosthéneia* implica, para Hegel, a suspensão do juízo lógico-metafísico acerca da não-contradição. O clássico princípio de contradição não é uma verdade apenas formal. Segundo Hegel, cada proposição racionalmente articulada transgredir este princípio, tendo em vista o contraditório de conceitos elaborados no âmbito de uma antagônica ordenação de discursos. "Dizer que uma sentença é apenas formal", assegura Hegel, "por estar sendo considerada apenas em si, isoladamente, sem levar em conta o seu antagônico, significa que ela é falsa. Reconhecer formalmente o princípio da contradição tem por consequência aceitar que o mesmo seja declarado falso". Hegel conclui: "Como cada filosofia autêntica possui tal lado negativo, ou, suspende eternamente o princípio da contradição, assim quem tiver vontade pode imediatamente destacar este lado negativo e fazer de qualquer filosofia um ceticismo"²⁴.

O papel peculiar do ceticismo antigo no encaminhamento de *lógois* antagônicos, simultaneamente dignos de fé, adquire em Hegel o seu lugar sistemático no conceito e na concatenação do *lógico*, fazendo parte de determinante de seu momento *dialético* (*Enciclopédia*, parágrafo 81). A suspensão pirrônica de juízo acerca de contraditórios, por meio de um auto-envolvimento dialético na produção dos mesmos, leva Hegel a identificar a *contradição* na origem de todo movimento e de toda vitalidade. A recepção hegeliana do ceticismo grego é, assim, decidida na *Lógica* através do antigo tropo cético da relatividade (*o apo tou, prós ti*)²⁶, à luz da problemática ontológica mais antiga do Ocidente, cujo caráter ímpar é formulado como contradição inescusável: "Imperioso é conceder aos velhos dialéticos",

escreve Hegel, "as contradições por eles indiciadas no movimento; disso não segue, porém, que o movimento não é, mas antes, que o movimento é ele próprio a contradição *dada* (die Bewegung der *daseinde* Widerspruch ist)"²⁷.

O eixo argumentativo, na *Lógica*, entre inaliável e o que é por necessidade traí, retrospectivamente, o elemento circunstancial na concepção da *Fenomenologia do Espírito*²⁸. Devedora à origem do moderno ceticismo, a lógica fenomenológica pôde prescindir do pirronismo à medida que a razão se descobria auto-adaptada às certezas sensíveis. Sob este aspecto, a caracterização do ceticismo, na *Fenomenologia*, como rixa de jovens briguentos, "dos quais um diz A quando o outro diz B e diz B quando o outro diz A e, pela contradição *consigo*, adquirem em troca a alegria de permanecerem em contradição *um com o outro*"²⁹, bagateliza o que Hegel dissera acerca da verdadeira filosofia e do autêntico pirronismo.

Origem e consolidação do ceticismo clássico resulta do entrechoque entre dogmático e pirrônico e jamais, como Hegel propõe, da consciência consigo mesma, como "*absoluta inquietude dialética*"³⁰. Tal caracterização do ceticismo é exclusivamente tributária à modernidade. Hegel o confirma, pouco antes de morrer, para a prevista segunda edição da *Fenomenologia*, ao rememorar qual fora, na época da concepção da obra, o dogmatismo frente ao qual o texto de 1807 autoconsumou o moderno ceticismo filosófico. Hegel registra: "O abstrato absoluto reinava então"³¹!

2 - Epokhé pirronica e contradição

Por mais compacta que a interdependência da lógica do ser e da reflexão seja, na *Ciência da Lógica*, o que as distingue é o emprego diferenciado do conceito de *contradição*. Em termos comparativos, o ponto de gravidade da lógica hegeliana situa-se no extremo oposto da logicidade analítica. Onde, em Hegel, a contradição decide o destino da dialética, a não-contradição ratifica no *corpus* wittgensteiniano a ausência de qualquer veio dialético.

Enquanto o obrar filosófico de Wittgenstein continua infenso ao contraditório, à revelia dos erros que o segundo constata no primeiro (*Investigações Filosóficas* - Prólogo), a *Lógica* foi desde cedo confrontada com o princípio aristotélico de não-contradição e, mais recentemente, revista à luz de categorizações kantianas • Na medida em que tais leituras resgatam, em nome da liberdade e do dever-ser moral, constitutos medievais, a figura da contradição

assume dimensões macrodialéticas, quer dizer, no *raisonnement* especulativo de Hegel são identificados clássicos anátemas cristãos/ de maneira parecida como a tradição rabínica viu no racionalismo ético-político de Espinosa a publicação indevida de antigas verdades bíblicas. Dito em outras palavras, por mais insidioso que o deísmo de coração se afigure em Rousseau (1712-1778)/ uma religião nos limites da pura razão, de estilo kantiano, é menos devastadora para o saber revelado que a apresentação racional do absoluto, objetivado por Hegel sem o concurso de referenciais teológicos, indispensáveis ao dogma da criação e para o teísmo soteriológico.

Já no misticismo medieval a noção de contingência necessária levou à negação do livre ato criador *ab initio temporis*³⁴, de modo análogo como toda idéia de alienação *positiva* acaba necessariamente subtraindo do Verbo feito carne a originária natureza divina/ dissolvendo no espírito o que pela fé subsiste *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* em duas naturezas (Denzinger, 302/Símbolo de Calcedônia).

2.1 - A dicção lógica do início

A lógica hegeliana tem por objeto o absoluto, sem que este *ocupe* o lugar de Deus ou *revele* um ponto de vista do Absoluto. De Deus a *Ciência da Lógica* somente é capaz de fornecer a apresentação/ assim como Ele é eternamente, anterior a todo gesto criador. Esta idéia *original* de Absoluto só é, porém, absoluta ao fazer-se objeto dela mesma. Como tal, prescinde de um Absoluto para o qual a criatura precisaria estar perenemente voltada. Por processar-se na esfera contingente, a apresentação do Absoluto é, em Hegel, idêntica à exposição que o espírito faz da ciência que tem o absoluto por conteúdo.

Trivial em sua origem³⁵, onde o ser na realidade é nada, a idéia absoluta no final da *Lógica* resulta de um método que tem por princípio a equipotente validade de discursos opostos. Assim, por mais óbvias que sejam as intenções teológicas na obra de Hegel³⁵ seu empreendimento especulativo de elaborar categorias lógicas adequadas à objetivação do *absoluto* contraria sistematicamente a especulação de uma doutrina sagrada que, porquanto ciência, toma Deus por objeto e, mesmo assim, postula "de Deo non possumus scire *quid* est" / não obstante provar sua existência e demonstrar Nele a identidade entre existência e essência (*Summa theologica* I, qu. I, art. 7/ qu. II, art. 2 ad 3 e qu. I1/ art. 3 ad 4).

A recepção da idéia absoluta como *isosthénea* pirrônica, como exercício cético de mostrar que na questão do absoluto há, igualmente, um equilíbrio de forças entre argumentos antagônicos, decorre do modo singular como Hegel configura o início da *Lógica*. Enquanto as processões trinitárias no Deus revelado, por insondáveis que sejam, têm na idéia de proveniência sua realidade comum, a lógica hegeliana toma o vazio indeterminado como começo absoluto do pensamento. Em sua resposta à pergunta "Com o que deve ser feito o início da ciência", Hegel conclui afirmando: "O que é dito acerca do ser ou deve estar nele contido, nas formas mais ricas de conceber / apresentar o absoluto ou Deus, no início isto é apenas palavra vazia e tão-somente ser; este simples, despossuído de qualquer significado a mais, portanto, este vazio é o começo por definição da filosofia"³⁷.

O mistério fundamental do *lógos* neotestamentário está isento de contradição porque, quanto à origem, não se diz das Pessoas divinas que aquilo que as identifica convém a cada uma de igual modo e, simultaneamente (*áma*), não convém (*Metafísica* IOOSb 19). Embora não menos trino que uno, a procedência em Deus é reconhecidamente idêntica (*Denzinger*, ISO/Símbolo Niceno-constantinopolitano)³⁸.

Como a idéia de proveniência nada tem de misterioso, o começo da *Lógica* parece anular, desafiada, o clássico princípio de não-contradição, pois do ser se diz, na origem, que não é "nem mais nem menos do que nada"³⁹. Mesmo assim, permanece incerto se a lógica do ser revida ou não, em Hegel, o princípio lógico da *Metafísica*. Seja como for, a equipotência argumentativa na ordem do absoluto decide-se pela categoria do devir (*Werden*). Enquanto Deus permanece igual a si mesmo, de eternidade a eternidade, o devir é o primeiro conceito concreto da *Lógica*, em comparação ao qual ser e nada não passam de abstrações vazias. Falar do conceito de ser significa, para Hegel, dizer que o devir é, ou, que ser e nada adquirem no pensamento do devir a sua verdade. A verdade de ambos, escreve Hegel, "é, portanto, este movimento do imediato desaparecer de um no outro: o devir, um movimento no qual ambos são diversos, mas o são por uma diferença que imediatamente também se dissolve (*auflosen*)"⁴¹.

A categoria do devir lembra ostensivamente o início da *Metafísica* e das *Hipotiposes Pirronianas*. Aristóteles (384-322 a.c.) e Sextus partem ambos do fato de o homem ser um espécimen ávido por conhecimentos e naturalmente propenso a aprender. Sextus discorre sobre os três possíveis resultados da incessante busca teórica, atestada aos humanos por Aristóteles: (a) o achado que os

dogmáticos de todos os tempos prometem àquele que procura, (b) a negação categórica de poder encontrar tal achado, defendida pelo ceticismo acadêmico e (c) o persistir indeterminado da investigação que, constatada em sua facticidade, constitui ponto de partida do pirronismo. Igual ao metafísico e aos pirrônicos, Hegel não nega a busca dos homens por mais saber, nem limita a sua capacidade de satisfação, em oposição a Wittgenstein, ao traçar a fronteira do pensamento e suas expressões (*Tractatus* - Prólogo).

A preeminência do investigar é descomprometida, no pirronismo, da necessidade de atingir o alvo do saber para poder ser feliz. A ansiedade da *curiositas* frente àquilo que o futuro reserva não é curada pela fé, como em Agostinho (354-430), mas tratada com a concentração lúcida naquilo que cada momento tem a oferecer ao homem (Livro I, cap. 1, 25, 26, seq. 4, 200, 201, respectivamente). Isto se torna possível porque Sextus, diferentemente dos acadêmicos, não exclui eventos ou fatos com vistas à verdade, tampouco contesta evidências que se impõem como irrecusáveis (Livro I, cap. 33, seq. 226). O estancamento do fluxo cognitivo pela suspensão de juízo sobre questões indecidíveis não exclui o assentimento a verdades que se afirmam por si e escapam, enquanto tais, ao escopo de qualquer *epokhé*.

A idéia de que a verdade possua uma força excepcional, à qual homem algum resiste, remonta aos primórdios da filosofia e à confiança inabalável dos gregos no cosmo. Assim como o pirrônico vê a possibilidade de ser feliz no fato de não ser dono da felicidade, a confiança do dialético no real perfaz o elixir da *Lógica*⁴². Para o primeiro, não há empecilhos terapêuticos que possam vir a forçar os homens a aceitarem uma conceituação dogmática de saúde; para o segundo, não é possível imaginar contradições que não sejam resolúveis pelo vir-a-ser. Sob este aspecto, Hegel é o último aristotélico, assim como o pirronismo foi a derradeira alternativa à conversão augustiniana no helenismo⁴⁴.

O ceticismo de tipo *acadêmico* parte do postulado de que o verdadeiro conhecimento é condição *sine qua non* para a posse da felicidade. Entre tal postulação dogmática e a certeza inamovível de que a verdade é de natureza inapreensível, a contradição equivale a um impasse. Disto o acadêmico Agostinho tirou a conclusão. Sua *conversio* ilustra de maneira exemplar que a ascensão do Cristianismo, na Antiguidade tardia, constitui antes consequência que evento inovador a cindir a história das idéias no Ocidente.

O mérito de Sextus foi haver percebido que, por mais radicais que os neo-acadêmicos fossem na questão do conhecimento, o pressuposto a vincular *theoria/eudaimonia* continuava inalterado. Ao quebrar o

elo epistêmico que condiciona a fruição do bem-viver ao achado da verdade, a doutrina sextiana livra os homens da condenação de cre-rem que o bem-estar da alma deve-se à *evidência* de que a verdade é inacessível. Diferentemente, pois, da *apatia* estoíca e da *ataraxia* epicurista, a *epokhé* pirrônica não resulta da resignação teórica. O pirrônico confia no que ocorre e acolhe as verdades como elas se lhe apresentam. Confrontado com polaridades insuportáveis, ele não prescreve continência intelectual como máxima de uma doutrina de juízos senão que abandona as contradições, por assim dizer, a sua própria sorte.

Sextus não indica quais proposições induzem à suspensão de juízo, tampouco sugere uma escala de prioridades para tal suspensão, o que exigiria dispor da ordem que configura o devenir. Em atitude de investigação constante (*zetética*), o cético reporta-se sempre a realidades que estão sob exame em determinado momento, de modo a poder registrar o envolvimento de quem se encontra em *epokhé*. Segundo Sextus, "quando o cético diz 'eu não digo nada determinado', ele quer dizer o seguinte: 'encontre-me na situação de não afirmar nem negar dogmaticamente nada daquilo que agora está sendo investigado'. Isto ele entende como informação acerca daquilo que se lhe apresenta relativo aos objetos em questão, não convencido dogmaticamente, mas como relato do que está ocorrendo com ele" (*Hipotiposes Pirronianas*, Livro I, capo 23, seq. 197). Por acolher o que aparece sem questionamento (*azétetos*), o pirrônico não se pronuncia sobre aquilo que o fenômeno significa, qual a relação do que se mostra com aquilo que supostamente se mantém por detrás do que aparece, o sustente ou explique, não obstante dele ausente.

Comparado com a anuência estoíca, a adesão cética ao fenômeno não perfaz um ato livre. O assentimento pirrônico é antes involuntário, carente do esforço de posicionar-se corretamente frente ao mundo. Isto vale também para a felicidade. Ela não é um fim a ser alcançado ou um valor a ser preservado, razão por que a *ataraxia* pirrônica não se constitui em máxima de comportamento, como se alguém pudesse planejar ser feliz.

Não há, em Sextus, indícios de um discurso fundante entre quietude e felicidade, o qual pudesse assegurar ao homem o bem-estar da alma. Instado a providenciar a *eudaimonia* por conta própria, o pirrônico prefere aquela que acontece por acaso, indiferente ao conhecimento de leis e insensível ao reconhecimento, à gratidão ou a qualquer outra forma de compensação. A despreocupação cética com o que se impõe por necessidade não equivale nem à fé no que há de vir, porquanto incompreensível, nem à alternativa socrática da virtude como saber, contraposto ao conhecimento do mundo.

A doutrina sextiana é inaproveitável para tais armações pistemológicas entre eu-mundo-além e libera, conseqüentemente, argumentos tanto contra a inacessibilidade da verdade quanto contra a transparência da realidade.

Sob este aspecto, o pirronismo aposenta os *logoi* filosóficos e teológicos, com suas soluções epistêmicas, assim como se diz que Hegel desacreditou a filosofia e a teologia pela resolução da contradição absoluta e a convertibilidade de acaso e necessidade.

2.2 - *Metafísica e liberdade*

Na medida em que a quietude cética dispensa o normativismo, declinando ceder a oportunidade de ser feliz a um princípio, o pirrônico corre o risco de perder sua identidade, comprimido que se encontra entre tudo esperar e nada recordar, confinado qual animal ao fluir atomístico de instantes, "amarrado à estaca do momento, preso a seu prazer e sua dor", como Nietzsche (1844-1900) dirá, "sem melancolia nem saciedade"⁴⁵. Hegel é um clássico em filosofia por não se haver conformado em ver a alma pirrônica esmerilhada pelo zelo normativo de "suprimir o *saber* para encontrar lugar à *fé* (*Crítica da Razão Pura/Prefácio* da 2ª edição), onde a curiosidade teórica é satisfeita por respostas a perguntas alheias ao que nasce, cresce e morre sob o sol. Por mais bem-intencionadas que sejam propostas que visam substituir a contradição absoluta por uma noção fraca de necessidade dialética, elas afiguram-se enfaticamente libertárias, comparadas à atitude impassível dos antigos céticos para com tudo o que não é decidível pelo homem por lhe advir da natureza. Sem cinismo ou ironia, Hegel cita o relato de Diógenes Laertio (3º séc. a.c.), de acordo com o qual Pirrhone, por ocasião de uma tempestade surpreendeu seus companheiros de viagem, em luta contra a intempérie, apontando imperturbável para um porco no navio, que continuava a comer como se nada houvesse, dizendo que o sábio devia manter-se em tal estado de *ataraxia*. Hegel conclui: "Este ceticismo tinha, portanto, seu lado positivo simplesmente no caráter e na total indiferença frente à necessidade da natureza"⁴⁶.

Onde Fausto, em busca do segredo da juventude, de posse exclusiva da natureza, pede auxílio à Feiticeira⁴⁷, Hegel é de todo metafísico para poder levar a sério uma sabedoria que suspende o juízo para não capitular, antes do tempo, frente àquilo que ocorre por necessidade, assim como o animal segue o instinto até o últi-

mo momento de vida. Sob o pano de fundo de um iluminismo que concebe o homem, em sua essência, como ser de linhagem superior aos irracionais, a convergência metafísica de ciclos naturais, abarcando o que tem na origem o seu fim, tinha que ser atualizada como *espírito* para continuar irrecusável a uma razão que aprecia sentir-se iluminada desde os primórdios. Tecnicamente só o conceito tem, na esteira do mito, o poder de obrar a consubstancialização do que é natural, divino e humano⁴⁸. Também Aristóteles procede assim, ao investigar a *arkhé* de Anaximandro (585-525 a.c.) como metafísico, e não apenas com os recursos operacionais de sua lógica, sujeita ao princípio da inefabilidade do indivíduo⁴⁹.

Quanto à liberdade de escolha, de cunho kantiano, ela é relativizada pelo próprio Kant, com vistas àquilo que os homens efetivamente *querem*, quando constata: "O homem quer concórdia (*Eintracht*); mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie; ela quer discórdia (*Zwietracht*)⁵⁰. Diferentemente do que ocorre com a noção de autonomia, a liberdade de escolha *não* "tem que permanecer assim como está"⁵¹. Por maiores que sejam as diferenças entre Kant e Hegel na concepção de *indivíduo*, nenhum dos dois resgata o livre-arbítrio medieval, eivado até a raiz pelo *mysterium iniquitatis* agostiniano, chave dogmática para lidar com o fato de os homens voltarem-se contra Deus, quando não têm razões para assim pro-

cederem .
52

De qualquer modo, uma liberdade fáctica, por precisar decidir entre alternativas contingentes, não é capaz de engendrar aporias na contradição absoluta. Esta é configurada por Hegel como autoconstituição por auto-exclusão. Disto só o conceito é capaz, ou seja, não ter o que decidir porque com poder de irradiar-se,
53

logicamente coextensivo, a todo sistema .

Deste conceito Hegel diz: "O universal é o *livre* poder". Livre porque está sem violência no outro, e poder porque pelo outro é ele próprio. A liberdade de tal poder originário, o metafísico a iguala ao *amor*, e o poder de assim estar livre, à *bem-aventurança*. Após polemizar contra a concepção kantiana de idéia, Hegel prossegue: "A idéia possui por amor à liberdade, que o conceito nela alcançou, também o *mais duro* oposto em si; sua tranqüilidade consiste na segurança e na certeza com que ela o gera eternamente e eternamente vence, e vai nele ao encontro de si mesma". Chegada ao zênite lógico do conceito, a idéia pura é pulsão (*Trieb*). Ela impulsiona a subjetividade, plena de verdade, à *natureza*, começo de outra esfera e ciência. Isto se constitui, para o dialético, em *libertação* absoluta. Ao descrevê-la, o lógico conclui: "A passagem deve ser concebida aqui, muito mais, de maneira tal que a

idéia se autodespede livremente (*sich selbst frei entlisst*), absolutamente segura de si e nela repousando. Por amor a essa liberdade, a forma de sua determinidade é também totalmente livre", quer dizer, "sendo de forma absoluta para si mesma, sem subjetividade, a exterioridade do espaço e do tempo" (*Ciência da Lógica/lógica do conceito*)⁵⁴.

Esta mistura de metafórica amorosa e apoditicidade metafísica identifica, no pensamento ocidental, a proximidade do que é por *primeiro* no mito. Do *hypokéimenon*, Aristóteles afirma que "é a partir dele que tudo se diz, mas ele mesmo não é dito de nenhum outro" (*Metafísica VII, 1028b 36-37*), poder incomensurável de origem, dando forma ao cosmo, à vida e à convivência dos humanos. Por outro lado, da *ousía* Aristóteles não fala assim, pois ela é origem não por acaso, apenas por estar no começo ou como um haver sido na forma da narrativa. O *tó tí ên einai* designa, pelo contrário, uma *arkhé* enquanto exibição constante do que era para ser, uma originariedade na forma tranqüila do manter-se presente. Nesse sentido específico, *ousía* é antes de tudo o primeiro. Com ela Aristóteles decide, cunhando um neologismo, a pergunta se a constituição do que se afirma primeiramente como ser (*próton òn*) ou como causa de ser (*aítion einai*) perfaz o substrato, a forma, o gênero ou o universal (*Metafísica VII, 1028b 33-37*)⁵⁵.

Enquanto o mito narra os *arkhai* na seqüência do tempo e em coordenadas espaciais, o discurso metafísico passa da sucessão espaço-temporal para a ordem lógica, onde a verdadeira *arkhé* é uma forma e não o caos primordial. A redução das figuras a um princípio lógico e/ou ontológico não acaba, porém, com o mito na metafísica. Assim, na tradição ontológica, o que está na origem é considerado substrato e fundamento, como se o ser sustentasse as coisas por baixo, e na metafísica cristã o Ser Supremo, ao qual todo ente deve sua participação no ser, reside no mais alto dos céus, como se a criação houvesse vindo de cima para baixo. Mesmo a busca metafísica dos chamados primeiros princípios, cuja admisão é necessária para sustar, segundo Aristóteles, o regresso ao infinito, pode ser vista como um modo peculiar de acalmar o *horror vacui*, o pavor perante os desertos da vida e a noite sem sonhos do além.

Sob um ponto de vista pirrônico, o fato de Hegel atestar à liberdade o poder metafísico de dar o ar de sua graça, como *natureza* e, dela voltando para si como espírito articulado, lhe assegurar logicamente a satisfação de suas necessidades, constitui o aval mais seguro da antiga confiança no cosmo, dispensando explicações porque é origem e fim de toda explicação.

Como grandeza metafísica, a liberdade despe pela origem, em Hegel, o universo de figuras estranhas ao homem. Ela atua *absolutamente* onde, no dogma, o mundo é criado do nada; e ontologiza *soberana* onde, em Sartre (1905-1980), a consciência nadifica seus objetos. Concebida como *Trieb* (impulso/pulsão), ausente tanto no Deus revelado quanto no nada sartriano, a liberdade só se satisfaz, para Hegel, pela contradição de ter novas necessidades quando antigas são satisfeitas. Absolutas são as necessidades porque a idéia de liberdade *precisa* ser satisfeita. Absoluta é a contingência porque nenhum *objeto* a consegue satisfazer. A figura da contradição absoluta fere o clássico princípio de não-contradição onde a primeira é absolutamente honrada, em Aristóteles, ao fazer que o cético prove a existência de primeiros princípios quando, ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista, diz que os nega. Igual ao pirrônico que não vai além do fenômeno, por lhe faltar motivos para desconfiar de sua verdade, a liberdade não justifica em Hegel o seu proceder.

CONCLUSÃO

Não há pirronismo sem um resto de confiança metafísica segundo a qual o mundo não pertence a outra ordem daquela que constitui os homens em sua natureza; ou, inversamente, para o pirrônico o universo é solidário com os humanos⁵⁶.

NOTAS

1. WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty/Über Gewissheit*. Oxford: Blackwell, 1969, parágrafos 115 e 160, respectivamente. Cf. JOHNSTON, Paul. *Wittgenstein: Rethinking the Inner*. Londres: Routledge, 1995.
2. SMITH, Plínio J. Wittgenstein e o pirronismo: sobre a natureza da filosofia. In: *Analytica*, v. 1, nO 1 (1993) 153-86.
3. RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1979. p. 46. Como aqui PORCHAT-PEREIRA, Oswaldo. Ceticismo e mundo exterior. In: *Vida comum e ceticismo*. 2. 00. São Paulo: Brasiliense. p. 160-6 O ceticismo da 1ª *Meditação* foi, de fato, muito menos radical que o ceticismo grego:

C..). Descartes efetuou, em verdade, uma discriminação seletiva entre os argumentos céticos, ele a nenhum momento utilizou - nem mesmo examinou ou discutiu - aqueles argumentos que deveriam levá-lo à suspensão de juízo sobre os tópicos fundamentais e as certezas básicas sobre os quais se edificaria a sua filosofia. Somente em aparência, portanto, Descartes exacebou a dúvida cética até o seu extremo limite". Cf. CARRILHO, M. *Rhétoriques de la Modernité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

4. Cf. KRIPKE. *On Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982, e, BAKER & HACKER, *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell, 1984. LANGE, Ernst M. Übereinstimmung bei Wittgenstein. In: ANGEHRN, Emil et al. *Dialektischer Negativismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. p. 82-102.

5. MARCONDES, Danilo. Ceticismo e Filosofia Analítica: por um novo rumo. In: CARVALHO, Maria C. de (Org.). *A filosofia analítica no Brasil*. Campinas: Papyrus, 1995. p. 9-37. SMITH. Terapia e vida comum. In: *Discurso*, nº 25 (1995) 69-95.

6. "O ilustre David Hume foi um destes geógrafos da razão humana; julgou ter respondido suficientemente a todas essas questões, remetendo-as para fora desse horizonte da razão, horizonte que, contudo, não pôde determinar. (...) Ora, da impotência da nossa razão em fazer deste princípio (da causalidade) um uso que ultrapasse toda a experiência, conclui pela nulidade (Nichtigkeit) de todas as pretensões da razão em geral que visam ultrapassar o empírico". KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* (B 788). Trad. do alemão por Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. p. 609-10.

7. TONELLI, Georg. Kant und die antiken Skeptiker. In: HEIMSOETH et al. *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Hildesheim: Olms, 1976. p. 93-123.

8. Termo cunhado por Burnyett para caracterizar o estatuto específico do ceticismo moderno em geral, e o kantiano em particular. O conceito do *insulamento* evidencia-se circular na medida em que, para Kant, o ponto de vista transcendental distingue-se do empírico mas, quanto ao ceticismo, o pressupõe. Cf. STROUD, Barry. Internal and External: "Empirical" and "Transcendental." In: *Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1984. p. 128-69.

9. "Grau, teurer Freund, ist alle Theorie". In: GOETHE, Johann W. *Faust* I, verso 2038.

10. KANT. *Op. cito*(B 789), p. 610: "Assim, o ceticismo é um lugar de descanso para a razão humana (...). Mas não é um lugar habitável para morada permanente".

11. HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. do inglês por Anuar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1989. p. 142-43 (Col. Os Pensadores.)

12. KANT. *Op. cito*(B 82), p. 93: "A velha e famosa pergunta pela qual se supunha levar à parede os lógicos, tentando forçá-las a enredar-se em lamentável *dialelo* ou a reconhecer a sua ignorância, por conseguinte, a

vaidade de toda a sua arte, é esta: *Que é a verdade?* A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é dada aqui gratuitamente e pressuposta (wird hier geschenkt, und vorausgesetzt). Pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento".

13. Cf. PRAUSS, Gerold. Zum Wahrheitsproblem bei Kant. In: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1973. p. 83.

14. HEGEL, Georg W. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie; Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten. In: *Jenaer kritische Schriften II*. Hamburgo: Meiner, 1983. p.34-89.

15. Ibidem. p. 34.

16. Ibidem. p. 57.

17. Ibidem. p. 46-47 e 70-71.

18. Ibidem. p. 48, 56 e 46, respectivamente.

19. Ibidem. p. 40.

20. Ibidem. p. 44.

21. Ibidem.

22. Ibidem. p. 45.

23. Ibidem. p. 59-61.

24. Ibidem. p. 49-50.

25. HEGEL. *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil. Hamburgo: Meiner, 1969. p.58.

26. Constante também nos cinco Modos posteriores, atribuídos a Agripa (*Um apõ tou, prós ti*) por D. Laércio (2/3 Séc.). Cf. *Hipotiposes Pirronianas*, Livro I, capo 14, seq. 36-37 e capo 15, seq. 164, respectivamente.

27. HEGEL. *Op. cito* p. 59.

28. Cf. Nota de rodapé do prefácio para a primeira edição da *Ciência da Lógica*. In: HEGEL. *Wissenschaft der Logik*. Die Lehre vom Sein (1832).

Hamburgo: Meiner, 1990. p. 8. Cf. LABARRIERE. *Introduction a une Lecture de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1979, e POGGELER, Otto. Die Komposition der *Phiiinomenologie des Geistes* .. In: FULDA & HENRICH. *Materialien zu Hegels Phiiinomenologie des Geistes*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1973. p. 329-390.

29. HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. Trad. do alemão por Paulo Meneses, 2. Ed., v. 1, Petrópolis: Vozes, 1992. p. 140.

30. Ibidem. p. 139.

31. Cf. HEGEL. *Phiiinomenologie des Geistes*, 6. Aufl. Hamburgo: Meiner, 1952. p. 578; *Briefe von und an Hegel*. Hamburgo: Meiner, 1952-54. p. 161 e GRAE5ER, Andreas von. *Einleitung zur Phiiinomenologie des Geistes*. Kommentar. Stuttgart: Reclam, 1993.

32. Cf. TRENDELENBURG, Adolf. *Logische Untersuchungen*. Hamburgo: Meiner, 1964. HOSLE, Vittorio. *Hegels System*. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Band 1. Hamburgo: Meiner, 1987. p. 156-210. CIRNE-LIMA, Carlos. A lógica do absoluto. In: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n° 63 (1993) 499-532.
33. LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 181 (nota 50l).
34. "Perguntado por que Deus não fizera o mundo antes (prius), Meister Eckhart respondeu: Deus não podia fazer (producere) o mundo antes por-que nada pode agir antes de que seja; portanto, desde que Deus foi, ele também criou o mundo" - "Item concedi potest mundum fuisse aeterno" (*Denzinger*, 951-952).
- 35) WIELAND, Wolfgang. Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik. In: FAHRENBACH, Hans (ed.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske, 1973. p. 375-414.
36. HORSTMANN, Rolf-P. Schwierigkeiten und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels. In: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. 2. Aufl. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1988. p. 20-23.
37. HEGEL. *Wissenschaft der Logik*. Die Lehre von Sein (1832). Hamburgo: Meiner, 1992. p. 68.
38. Cf. também declaração de 1442/Florença: "...Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est de principio. Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium" (1331).
39. HEGEL. *Op. cito* p. 72.
40. WIELAND. *Op. cito* p. 410-12. HENRICH, Dieter. Anfang und Methode der Logik/Hegels Logik der Reflexion. In: *Hegel im Kontext*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp. 1983. p. 73-156. THEUNISSEN, Michael. Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs. In: HORSTMANN. *Op. cito* p. 324-58.

Por um lado, as categorias de ser e nada não se opõem. Embora absolutamente diversas uma da outra, não se relacionam. A determinidade de ser inverte-se imediatamente em determinação por outro. Sendo assim, o início da *Lógica* é avesso à dialética e obedece à regência da não-contradição. Sob este aspecto, a lógica clássica continua valendo na lógica hegeliana. Por outro lado, a noção de imediatez indeterminada expressa a singular diferença dos primórdios em relação a tudo o que se encontra mediado. Sob este visor, a realidade do que se localiza no começo é e não é, ao mesmo tempo, igual ao conceito de origem. A questão envolve, além disso, uma dimensão mais ampla do sistema hegeliano, a saber, o papel determinante da *Fenomenologia do Espírito* na constituição definitiva da *Ciência da Lógica*. Tal relação é crucial na origem, onde a idéia de que ser e nada são indiscerníveis (Heráclito) confronta-se com a idéia de que tão-somente o ser é original (Parmênides). Na *Fenomenologia*, a contradição desencadeia desde

o início a reflexão porque nela impera o regime da consciência. A *Lógica*, em contrapartida, ignora a noção de um tal móvel reflexivo, isto é, não parte de certezas que apenas se desentendem.

Cf. HENRICH. Formen der Negation in Hegels Logik. In: BEYER(Ed.) *Hegel-Jahrbuch* 1974, Köln, 1975. p. 245-256, FULDA, Hans F. Zur Logik der *Phänomenologie*. In: FULDA & HENRICH. *Op. cito* p. 391-425.

41. HEGEL. *Op. cito* p. 72.

42. BLUMENBERG, Hans. 1m Skeptizismus ein kosmischer Vertrauensrest. In: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*. 4. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1988. p. 63.

43. Disso também toma ciência quem propõe, com o *dever-ser* (Sollen), uma correção do chamado necessitarismo dialético, visando resgatar a liberdade como livre escolha no sistema hegeliano. A proposta "contradições não devem ser" (em vez de "contradições devem ser") *mitiga* o princípio de não-contradição, e não a contradição existente em sentido hegeliano. Cf. CIRNE-LIMA. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993. p. 95-104.

44. HOSSENFELDER, Manfred. *Sextus Empiricus. Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1984. p. 24.

45. NIETZSCHE, Friedrich. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: *Werke*, ed. por Ivo Frenzel, Band I, 2. Aufl. Munique: Hanser, 1973. p. 115.

46. HEGEL. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie: Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten. In: *Jenaer kritische Schriften II*. Hamburg: Meiner, 1983. p.57.

47. GOETHE. *Fausto* (Parte I, Cena 6): "50 muss denn doch die Hexe dran" ("Afinal, temos de chamar a Feiticeira em auxílio").

48. FINK-EITEL, Heinrich. Dialektik der Macht. In: ANGEHRN, Emil et al. (org.). *Dialektischer Negativismus*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1992. p. 35-56.

49. HENRICH. Hegels Theorie des Zufalls. In: *Hegel im Kontext*. 3. Aufl. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1983. p. 157. Cf. também LABARRIERE, P.-J. L'idealisme absolu de Hegel: de la logique comme métaphysique. In: *Aquinas* 24 (1981) 406-34.

50. KANT. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *Paz Perpétua*. Trad. do alemão por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 26.

51. Outra opinião: CIRNE-LIMA. *Op. cito* p. 98.

52. FINK-EITEL. *Dialektik und Sozialethik*. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels Logik. Meisenheim a/Glan: Hain, 1978 e, sobretudo, THEUNISSEN. *Sein und Schein*. Die kritischen Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1978. As críticas de Habermas e Tugendhat aos trabalhos de Theunissen não resgatam o li-

vre-arbitrio teológico. Cf. HABERMAS, Jürgen. Kommunikative Freiheit und negative Theologie/TUGENDHAT, Ernst. Der aufgescheute Normativist. In: ANGEHRN. *Op. cito* p. 15-34/368-71/ respectivamente.

53. ANGEHRN: *Freiheit und System bei Hegel*. Berlim/Nova Iorque: Gruyter, 1977 e MÜLLER, Marcos L. Agênese lógica do conceito especulativo de liberdade. In: *Analytica*, v. 1, n° 1 (1993) 77-141. Cf. WOHLFART, Günther. *Der spekulative Satz*. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel. Berlim/Nova Iorque: Gruyter, 1981.

54. HEGEL. *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil. Hamburgo: Meiner, 1969. p. 242-43/ 412 e 505, respectivamente. Cf. também *Enciclopédia* (1830)/ parágrafo 244.

55. ANGEHRN. Ursprung und Gestalt. Die zwiespältige Entstehung der Metaphysik. In: *Op. cito* p. 159-84. Quanto à tradução do neologismo: BETTENCOURT-FARIA, Maria C. *O que era para ser*: Ensaio sobre uma nova leitura da essência. In: *Classica* 1 (1992) 55-61.

56. Cf. PORCHAT-PEREIRA. Verdade, realismo, ceticismo. In: *Discurso* n° 25 (1995) p. 7-65. Adiado fica o tratamento pirrônico à idéia absoluta lógico-hegeliana, em especial o exame do *método* nas últimas páginas da *Ciência da Lógica*, quando o ponto de partida da Idéia passa de *terminus a quo* a *terminus ad quem*. Cf. LEBRUN, Gérard. O tema do círculo% círculo dos círculos. In: *O avesso da dialética*. Hegel à luz de Nietzsche. Trad. do francês por Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 213-291.

Endereço do Autor:
Ed. B. Landeiro 1077 A/903 - Setor Bueno
74230-120 Goiânia - GO