



Ministério da Cultura apresenta

**Carlos Cirne Lima**  
obra completa  
**V Filosofia como Sistema:  
Artigos e Entrevistas**  
(2005 - 1962)

Realização



Gestão Cultural



Captação



Apoio



## Sumário

- Being, nothing, becoming. Hegel and us (2006)
- Being, nothing, becoming. Hegel and us (2005)
- Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho (2005)
- Transverso e razão (2005)
- Karl Rahner defendeu ideias antes do tempo, cedo demais! (2003)
- As universidades perderam a unidade do saber (2003 )
- Liberdade e razão (2002)
- Desenvolvimento como liberdade (2001)
- Platão: o Uno e o Múltiplo (2001)
- Ética da Coerência Dialética (2001)
- Plotino – o Uno e o Múltiplo (2000)
- A Explicação do Mundo (1998)
- Dialética e Liberdade (1998)
- Um projeto de sistema. Dialética e natureza (1998)
- Dialética e evolução (1996)
- Dialética e antinomia (1996)
- Lógica do Dever-ser (1994/ 1993)
- A lógica do Absoluto (1993)
- Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema (1991 )

- Mitologia e História (1990 )
- Universidade: Democracia ou Aristocracia (1990)
- Liberdade, um conceito latino-americano? (1989)
- A Dialética do Senhor e do escravo (1989)
- Poesia, técnica e práxis (1989)
- Da responsabilidade do indivíduo na sociedade (1987)
- O Dever-ser – Kant e Hegel (1987)
- Sobre a contingência na ciência lógica (1987 )
- Filosofia ou Práxis? (1985)
- Sobre a esperança (1962)
- Produções multimídias
- Sumário geral da obra completa

escritos



**CARLOS ROBERTO VELHO CIRNE LIMA**

**LIVRO V**  
**FILOSOFIA COMO SISTEMA**  
**ARTIGOS E ENTREVISTAS**

Escritos

## Being, Nothing, Becoming. Hegel and Us

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V.; SOARES, A. C. K. **Being, Nothing, Becoming. Hegel and Us** (second part). *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v.6, n. 1, p.5-39, 2006.

### Ser, Nada, Devir

#### Hegel e nós – Uma formalização

#### (Being, Nothing, Becoming Hegel and Us – A Formalization)<sup>23</sup>

Os autores analisam e formalizam as categorias hegelianas da segunda parte da *Lógica do Ser*, encerrando, assim, este primeiro projeto. A terminologia hegeliana foi transposta para o português do século XXI e as passagens centrais foram formalizadas. Este artigo é a continuação do primeiro, publicado nesta revista um ano atrás, e leva a fim e cabo o comentário corrigido e parcialmente formalizado da *Lógica do Ser*.

#### Ser-para-si, o Uno e os Muitos, Repulsão e Atração<sup>24</sup>

##### Ser-para-si

O primeiro livro de Hegel, *Ciência da Lógica*, discute a Lógica do Ser; o segundo, a *Lógica da Essência*; e o terceiro, a *Lógica do Conceito*.

Cada livro é dividido em três seções (*Abschnitte*), e cada seção (Qualidade, Quantidade, Medida), por sua vez, é subdividida em três capítulos (*Kapitel*). O primeiro (Ser, Nada, Devir) e o segundo capítulo (*Dasein*, Finitude, Infinitude) da primeira parte do livro, a *Lógica do Ser*, já foram tratados. Para completar essa primeira parte, cujo tópico principal é a Qualidade, temos de discutir o capítulo sobre o Ser-para-si, o Uno e os Muitos, repulsão e atração.

<sup>23</sup> Traduzido para o inglês por Luís M. Sander.

<sup>24</sup> O primeiro e o segundo capítulos foram publicados em *Filosofia Unisinos*, 6 vol., n. 1, jan/abr 2005.



Em *Ser-para-si*, o *Ser qualitativo se realiza*, é o Ser Infinito. O Ser do início é indeterminado. O *Dasein* é o *Ser* suspenso (*aufgehoben*), mas apenas imediatamente suspenso; assim, ele contém apenas a primeira negação, que é em si imediata; O Ser é igualmente preservado e ambos (Ser e a primeira negação) se unem no *Dasein* em uma unidade simples. Contudo, exatamente por essa Razão eles ainda são *diferentes* um do outro e sua unidade ainda não é (dialecticamente) *postulada*. O *Dasein* é, portanto, a esfera da Diferença, do dualismo, a esfera da Finitude. A Determinidade é, como determinidade, um Ser relativo, um Ser-não-absoluto-determinado. Em *Ser-para-si*, a diferença entre Ser e Determinidade ou negação é postulada e conciliada; Qualidade, Alteridade, Limite, bem como Realidade, Ser-em-si, Dever etc. são as formações imperfeitas da Negação no Ser no qual a diferença entre ambos (Ser e Ser-em-si) ainda se baseia. Contudo, na medida em que a negação se transforma em Infinitude na Finitude, a negação da negação *postulada* é uma simples relação consigo mesma e, portanto, a conciliação (*Ausgleichung*) com o Ser, o *Ser-Absoluto-determinado*. (Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, 1 vol., p. 174).

Esta longa citação do texto de Hegel será nosso ponto de referência para a interpretação, a fim de compreender a transição de Ser para *Dasein*, de *Dasein* para Boa Infinitude e de Boa Infinitude para *Ser-para-si* e para a questão do Uno e dos Muitos.

### O Ser-para-si como tal

O Ser-para-si, como discutido acima, é o *Dasein* com Boa Finitude e Boa Infinitude, concebido novamente como algo positivo: é a negação da negação. Através da primeira negação, o *Dasein* determinado emerge do Ser indeterminado, e o *Dasein* determinado prova que possui Boa Finitude e Boa Infinitude. Através da segunda negação, a negação da negação, deixamos a Multiplicidade dos polos que se delimitam e se determinam mutuamente no *Dasein* e retornam para a unidade que é o Ser-para-si. Assim, todo Ser-para-si só é um Ser para Uno, ou seja, o Ser para Uno.

Vamos agora traduzir, passo a passo, o complicado hegelianismo da citação acima para o português.

Primeiro passo: o Ser do início, que inclui a Tríade composta por Ser, Nada e Devir, é algo indeterminado e sem qualquer conteúdo. O conteúdo – porque, em nossa vida cotidiana, quando pensamos, pensamos, na verdade, em termos de conteúdo – deve vir de algum outro lugar. Contudo, não há nenhum outro lugar fora do Universo de Ser, Nada e Devir. Fora do Universo, não há nada que possa funcionar como limite ou determinação. Dessa forma, o limite deve vir de dentro do próprio Universo.

Segundo passo: de onde poderia vir? Onde há limite ou delimitação dentro do Universo? Dentro do Universo existe negação. É da negação, que é algo do interior do Universo, que vem o limite, a delimitação ou determinação, pois cada negação é uma determinação. *Omnis determinatio est negatio.*

Terceiro passo: o Ser que é continuamente determinado pela negação é o *Dasein*. Essa primeira forma de negação transforma o Ser indeterminado no Ser determinado, ou seja, em *Dasein*. Essa determinação, porém, é simples: uma coisa é determinada pela negação de pelo menos uma outra coisa. E essa uma outra coisa é determinada pela negação da primeira coisa. Uma é determinada pela negação da outra. Em outras palavras: a determinação é um jogo de relações de negação entre dois polos. Um pai só é pai se ele tem um filho, assim como o filho só é filho se ele tem um pai. O mesmo se aplica a direita e esquerda, acima e abaixo, etc.

Quarto passo: o que devemos questionar agora é se isso não conduz ao jogo perverso da Má Finitude e da Má Infinitude. Pois, quando concebemos algo determinado (*Dasein* e Finitude), inevitavelmente acabamos na repetição infinita, no *regressus ad infinitum*. Qual é o primeiro determinante? Se for determinado, quem ou o que o determinou? E assim *ad infinitum*. O mesmo ocorre se recorremos a um *progressus ad infinitum*. Ambos os processos foram desvelados no capítulo anterior como sendo perversos. O que deveremos fazer, então?

Quinto passo: Determinação e Delimitação são formas de negação, de uma negação que está dentro do Universo. Disso surge o *Dasein* com a



sua determinação simples, ou seja, com a sua negação simples. Quando nos concentramos no pai, ou seja, em algo determinado, estamos sempre apontando também para o filho. Mas estamos focando no pai, estamos falando sobre o pai, e não sobre o filho. Quando afirmamos que o pai é alto, não estamos dizendo nada sobre a altura do filho. Apesar da íntima relação entre pai e filho, que os determina como dois polos, há uma grande diferença aqui. Nós nos concentramos no pai e não no filho, falamos do pai como algo determinado sem falar explicitamente sobre o filho. Assim, a relação entre pai e filho perde parte da sua prioridade e de sua importância constitutiva. O pai como pai, quando concebido sem fazer referência explícita à sua relação com seu filho determinado, não é mais mero *Dasein* (*Dasein*, Finitude, Infinitude). Quando o pai, então, é concebido como possuindo uma Boa Finitude e uma Boa Infinitude em si e para si, ele é concebido como um Ser-para-si. Portanto, Ser-para-si é apenas uma maneira mais simples de um Ser com Boa Finitude e Boa Infinitude. Entretanto, depois de passar por sua Alteridade, a ênfase retorna para aquele no qual começamos. Ou seja, é perfeitamente possível que o pai seja um cidadão exemplar, mesmo que o filho seja um canalha e vice-versa. É como se o pai se afastasse da relação entre pai e filho (*aufheben* no sentido de superar) e agora fosse considerado por si mesmo, em si mesmo, como algo que é um Ser-para-si.

### **A Tese. *Dasein* e Ser-para si**

O Ser-para-si, como discutido acima, é o *Dasein* com Boa Finitude e Boa Infinitude, concebido novamente como algo positivo: é a negação da negação. Através da primeira negação, o *Dasein* determinado emerge do Ser indeterminado, e o *Dasein* determinado prova que possui Boa Finitude e Boa Infinitude. Através a segunda negação, a negação da negação, deixamos a Multiplicidade dos polos que se delimitam e se determinam mutuamente no *Dasein* e retornamos à unidade, que é o Ser-para-si. Assim, todo Ser-para-si só é um Ser para Uno, ou seja, o Ser para Uno.

Contudo, quando afirmamos isso, retornamos, em um nível superior, ao problema que já conhecemos de uma determinação que só pode ser feita por meio da negação. Esse é o lugar de onde surgem tese, antítese e síntese.

A tese afirma: tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é um Ser para si. A tese é falsa porque Ser-para-si, quando estabelecido por si, apenas em si, já não é algo determinado como deveria ser; a fim de ser determinado, deveria ter uma negação explícita de algo diferente que o determinasse e o distinguisse de todo o resto. Qual é a negação que determina o Ser-para-si? Qual é a relação da negação?

### **Antítese. Ser-para-Uno**

Ser-para-si não se refere a uma relação entre dois polos diferentes (por exemplo, pai e filho), mas a uma unidade voltada para algo que é simplesmente Uno, o Ser-para-si é antes de tudo um Ser-para-Uno.

A antítese afirma: tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é o Ser-para-si. A antítese é falsa porque não declara explicitamente qual Uno esse Uno é. De qual Uno estamos falando aqui? O próprio Hegel se questiona na tabela de conteúdos: *Was für eines?* Esse “Uno” é indeterminado, vago e desprovido de conteúdo; assim, não pode ser o polo constitutivo de uma relação negativa de determinação. Como não há nenhuma determinação do Uno, ele não pode determinar o que é o Ser-para-si que estamos discutindo.

### **Síntese. O Uno**

No ir e vir dialético entre a determinação de um pelo outro (*Dasein*) e a determinação do Ser-para-si do Uno, o Uno indeterminado e vazio reaparece como uma categoria antitética. Na medida em que esse Uno é indeterminado, ele constitui apenas uma falsa antítese. Contudo, existe um Uno que não é indeterminado e vazio: o Uno expresso no próprio “Eu”. O Uno do “Eu” compreendido na categoria Ser-para-si é o Uno determinado e repleto de conteúdo. Ele é determinado através da negação do Uno indeterminado. O Uno antitético é indeterminado porque não aponta para nada. O Uno sintético aponta para o “Eu” do Ser-para-si.

Assim, o Uno determinado é a síntese dialética na qual o *Dasein*, o Ser-para-si-como-tal e o Ser-para-Uno (aquele indeterminado) são anulados e preservados. Ao introduzirmos a síntese do Ser-para-si, ou seja,

um Ser-para-o-Uno-determinado, que “é” o “Eu” do “Ser-para-si”, a relação que determina o de Ser-para-si com o Uno se torna uma negação da negação: ela nega a indeterminação do Um indeterminado da antítese e constitui a si mesma, transformando-se no “Eu” de si mesma, como uma relação reflexa e positiva. O Uno, concebido dessa maneira, é a abreviatura dialética do Ser que, atravessando as determinações do *Dasein* e do Ser-para-si-como-tal, supera as diferenças e preserva e expressa a unidade do Universo.

Todas as mediações – uma expressão tipicamente hegeliana – que fizemos até agora, se repetem e tornam explícitas as categorias que já apresentamos e discutimos nos comentários na Lógica Formal. Por essa razão, seria redundante repetir aqui as formalizações realizadas anteriormente. A explicação verbal e a reconstrução didática realizada acima certamente é suficiente. Passamos, portanto, para “O Uno e os Muitos”, pois aqui podemos axiomatizar elementos que não foram discutidos com o rigor necessário.

### **O Uno e os Muitos**

O Uno é construído por uma dupla determinação, ou seja, por uma negação e pela negação dessa negação. A primeira negação constitui o Uno como algo diferente do Outro. A segunda negação – a negação da negação – afirma que esse algo, embora diferente do Outro, flexiona-se sobre si mesmo e é, assim, muito mais do que uma mera negação do Outro. É o próprio Uno em si mesmo.

### **O Uno em si mesmo**

O Uno, determinado por uma dupla negação, contém a relação com o Outro como uma relação superada e preservada. O Uno transforma-se em si mesmo novamente; seu Ser não é o *Dasein*, mas também não é a mera relação com o Outro. Ele contém (preserva) todas essas categorias, mas também as supera (*aufheben*). Ele as supera porque as deixa para trás, porque já não as torna explícitas, porque expressa mais do que elas. Ele as preserva porque tudo de positivo que elas têm está contido (*aufgehoben*) nele, no Uno. O Uno, à medida que é abstraído

da História da sua constituição, dos conteúdos que foram suspensos (*aufgehoben*), é apenas um Uno, indeterminado e vazio. Nesse sentido, o Uno se transforma mais uma vez em Nada, ou seja, um vazio completo.

A tese afirma: tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é o Uno. Essa tese é obviamente falsa, porque considera o Universo como algo completamente vazio e ignora a Multiplicidade e a riqueza de coisas que o habitam.

## O Uno e o Vazio

O Uno é a relação abstrata da negação consigo mesma: a negação da negação. Quando esquecemos o *Dasein*, o limite, a determinação pelo Outro – que foram suspensos, *superar* – o que foi preservado como o conteúdo do Uno é um completo vazio. O Uno, concebido dessa forma, é um átomo, um átomo sem relação com outros átomos, um átomo que não está em um campo de forças. Assim, é um átomo que não expressa nada, que é o puro vazio no solipsismo da sua Unidade Absoluta.

A antítese afirma: tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é o Uno e o vazio. Essa antítese é falsa, uma vez que nos encontramos em um Universo cheio de Multiplicidade e entidades variadas, incluindo a nós mesmos, que desenvolvemos essa Lógica.

## Muitos Unos

A transição do Uno único e singular para os muitos Unos é feita logicamente porque esse Uno está em Devir desde o seu início. O Uno que está em Devir é o Uno que exige outro Uno, que, por sua vez, exige outro Uno e assim por diante.

A síntese afirma: tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido são “muitos Unos”, a saber, a replicação do Uno que é reiterado *ad infinitum*. No entanto, essa Infinitude, como demonstrado anterior-

mente, transforma-se em Boa Infinitude e Boa finitude. É algo altamente positivo, é a síntese entre o Uno singular e único e o Uno que é replicado por meio da constituição de uma série numérica em sua Boa Infinitude.

Essa relação complexa e multifacetada entre o Uno e os Muitos será formalizada abaixo. A fim de evitar as repetitivas voltas realizadas por Hegel do sentido positivo para o sentido negativo do Uno e vice-versa, apresentamos aqui os conceitos de Boa Unidade e Boa Multiplicidade, que são construídos tal como os conceitos de Boa e Má Infinitude. Assim, o *progressus ad infinitum*, no seu sentido negativo, é superado.

### Unidade. O Uno e os Muitos

#### Refutação da tese ‘ $\vdash x$ possui má pluralidade’ G11)

#### Definições Adicionais na LT

Postulação

$BUn\ x \Leftrightarrow \forall y\ x = y$	Boa Unidade ( $BUn\ x$ : $x$ possui boa unidade.)
$BPl\ x \Leftrightarrow \forall y\ x \neq y$	Boa Pluralidade ( $BPl\ x$ : $x$ possui boa pluralidade.)
$MUn\ x \Leftrightarrow \neg BUn\ x$	Má Unidade ( $MUn\ x$ : $x$ possui má unidade.)
$MPl\ x \Leftrightarrow \neg BPl\ x$	Má Pluralidade ( $MPl\ x$ : $x$ possui má pluralidade.)

### Correspondências conceituais

Desenvolvimento

$BUn\ x$	$\neg MUn\ x$	$\forall y\ x = y$	$\neg \Delta y\ x \neq y$	Síntese (A)
$BPl\ x$	$\neg MPl\ x$	$\forall y\ x \neq y$	$\neg \Delta y\ x = y$	Síntese (T)
$MUn\ x$	$\neg BUn\ x$	$\neg \forall y\ x = y$	$\Delta y\ x \neq y$	Antítese
$MPl\ x$	$\neg BPl\ x$	$\neg \forall y\ x \neq y$	$\Delta y\ x = y$	Tese

## Teorema da LT

$\vdash BPlx$  Boa Pluralidade

Demonstração

1  $\vdash \forall y x \neq y$  Pluralidade (LT)  
 2  $\vdash BPlx$  1 Boa Pluralidade

## A tese

Refutação

1  $\vdash BPlx$  Boa Pluralidade (LT)  
 [ 2  $\vdash MP/x$  Premissa Hipotética (**Tese**)  
 | 3  $\vdash \neg BPlx$  1 Má Pluralidade  
 | 4  $\vdash BPlx \wedge \neg BPlx$  1,3 Produto Lógico  
 | 5  $\vdash f$  4 Suplementação  
 | 6  $f$  5 Eliminação da Assertion  
 7  $\vdash \neg (\vdash BPlx)$  1-6 Redução ao Absurdo

## Refutação da antítese ‘ $\vdash x$ possui má unidade’ G21)

### Teorema da LT

$\vdash BU_n x$  Boa Unidade

Demonstração

1  $\vdash \forall y x = y$  Não vazio(LBA)  
 2  $\vdash BU_n x$  1 Boa Unidade

## A antítese

Refutação

1  $\vdash BU_n x$  Boa Unidade (LT)  
 [ 2  $\vdash MU_n x$  Premissa Hipotética (**Antítese**)  
 | 3  $\vdash \neg BU_n x$  2 Má Unidade  
 | 4  $\vdash BU_n x \wedge \neg BU_n x$  1,3 Produto Lógico  
 | 5  $\vdash f$  4 Suplementação  
 | 6  $f$  5 Eliminação da Assertion  
 7  $\vdash \neg (\vdash MU_n x)$  2-6 Redução ao Absurdo



### A síntese de ‘ $\vdash x$ possui boa pluralidade’ e ‘ $\vdash x$ possui boa unidade’

Tese	$\vdash MPIx$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má pluralidade.
Antítese	$\vdash MUNx$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má unidade.
Síntese (-) (T)	$\vdash \neg (\vdash MPIx)$	$\vdash$ Não ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má pluralidade).
Síntese (-) (A)	$\vdash \neg (\vdash MUNx)$	$\vdash$ Non ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má unidade).
Síntese (+) (T)	$\vdash BPIx$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui boa pluralidade.
Síntese (+) (A)	$\vdash BUNx$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui boa unidade.

### Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese

$\vdash BPIx$ $\vdash x$ possui boa pluralidade	$\vdash BUNx$ $\vdash x$ possui boa unidade
$\vdash \Delta x BPIx$ $\vdash$ Tudo possui boa pluralidade	$\vdash \Delta x BUNx$ $\vdash$ Tudo possui boa unidade
$\vdash \nabla x BPIx$ $\vdash$ Algo possui boa pluralidade	$\vdash \nabla x BUNx$ $\vdash$ Algo possui boa unidade
$\vdash \neg \nabla x MPIx$ $\vdash$ Nada possui má pluralidade	$\vdash \neg \nabla x MUNx$ $\vdash$ Nada possui má unidade
$\vdash \neg \Delta x MPIx$ $\vdash$ Nem tudo possui má pluralidade	$\vdash \neg \Delta x MUNx$ $\vdash$ Nem tudo possui má unidade

Nessa formalização, podemos ver que a questão do Uno e dos Muitos tem a mesma estrutura que encontramos na questão da Boa e Má Finitude e da Boa e Má Infinitude. O parentesco filosófico entre ambas as questões é evidente. O que nos exime de fazer muitos comentários. Se compararmos o que foi discutido acima sobre o Uno e os Muitos, em Linguagem natural, à formalização que fizemos, podemos ver que o que está em jogo é, em última análise, a mesma questão da Finitude

e da Infinitude, apenas elaborada a partir de conceitos um pouco mais pujantes. Isso é precisamente o que Hegel pretendia e de fato realizou.

## Repulsão e Atração

A Boa Unidade corresponde à Boa Finitude e a Boa Multiplicidade corresponde à Boa Infinitude. A fim de conceber o Uno e os Muitos corretamente, eles devem ser compreendidos como uma correlação de reciprocidade na qual os polos da relação são conciliados. Se não fizermos isso, fatalmente acabamos ou na unidade estática da esfera de Parmênides ou na Multiplicidade desordenada de um atomismo sem o *clinâmen*, o que, aliás, ninguém jamais propôs na Filosofia.

No entanto, no Sistema que Hegel e nós propomos, o Uno e os Muitos (ou múltiplos) estão em constante Devir. Em outras palavras, além da relação mutuamente constitutiva entre o Finito e o Infinito, entre o Uno e o Múltiplo, é preciso concebê-los como o Uno que está se movendo em direção ao Múltiplo e o Múltiplo que está se movendo em direção ao Uno. O Uno que se move em direção ao Múltiplo é chamado, por Hegel, de Repulsão. O Múltiplo que se move em direção ao Uno é chamado de Atração. A Atração é copertencente a todos os múltiplos, ou seja, a todos os números, ao Uno. A Repulsão é a diferença dinâmica que faz com que os múltiplos sejam diferentes do Uno, embora todos eles sejam, em si mesmos e cada um por si, um Uno.

Em Hegel, Atração e Repulsão constituem-se mutuamente e estão, por essa razão, em equilíbrio. É por isso que o Universo, embora em constante Devir continua sendo a Totalidade em Movimento que é, imóvel e móvel ao mesmo tempo. Isso é demonstrado por Hegel na forma habitual através da tese, da antítese e da síntese.

**A tese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é a exclusão do Uno. Quando se afirma que todos os Unos são apenas a reiteração do Uno, todos os muitos Unos são concebidos apenas como Multiplicidade, como o Uno que cada um deles é em sua unicidade. Esse Movimento – que é um Devir – é chamado de Repulsão. A Multiplicidade é afirmada sem unidade. A tese é falsa porque se houvesse apenas Repulsão, a variada Multiplicidade de seres jamais constituiria a unidade do Universo,

deixando apenas muitos Unos, cada um deles único e sem relação com o Todo que é Totalidade em Movimento. Além disso, no Universo existiria apenas um Uno e nada mais. Não haveria um Eu pensante que reúne pensamentos, não haveria seres vivos em sua unidade sistêmica dos vários subsistemas, não haveria Sistema solar nem as galáxias em sua organização. Isso já foi refutado no primeiro capítulo tanto na Lógica quanto na Linguagem natural.

**A antítese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é o Uno da Atração. A antítese afirma exatamente o oposto da tese: existe apenas a unidade singular do Uno. Em outras palavras, o Universo é apenas um único indivíduo, a esfera imóvel e imutável de Parmênides. Assim, não existiria nem o Movimento nem a Multiplicidade das coisas. Isso já foi logicamente refutado quando discutimos, no início, que o Universo não pode ser vazio nem conter apenas um indivíduo. Naquela ocasião, a negação da Multiplicidade de coisas foi refutada, já que o Universo em que vivemos não nos permite afirmar a unidade sem Multiplicidade sem cair em uma Contradição performativa.

**A síntese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é a relação entre Repulsão e Atração. A síntese é verdadeira porque ela restabelece o equilíbrio entre o Uno e os Muitos também em seu Movimento de Devir. Atração e Repulsão constituem uma à outra e devem, portanto, estar em equilíbrio. É filosoficamente necessário que exista um equilíbrio entre elas, uma vez que uma é definida pela outra em uma circularidade boa e virtuosa.

Levando em conta os argumentos que foram apresentados, os cosmólogos poderiam questionar se o Universo, de acordo com essa teoria, teria começado com um *Big Bang* (Grande Expansão) e se poderia terminar com um *Big Crush* (Grande Colapso). Ou, senão, o Universo teria de ser eterno, um eterno equilíbrio entre Atração e Repulsão. Quando os cosmólogos falam sobre o Universo, eles falam como representantes de uma determinada Ciência que estuda o Universo no qual vivemos. A maioria dos físicos – mas não todos eles – defendem hoje a teoria de um *Big Bang* inicial e muitos deles defendem também a teoria de um *Big Crush* final. Evidências empíricas extraídas do nosso Universo factual parecem apon-

tar nessa direção. Contudo, do ponto de vista filosófico, como discutido acima, deveria haver um perfeito equilíbrio entre Atração e Repulsão. Isso nos levaria a simpatizar filosoficamente com as teses desses físicos que afirmam (a) que nosso mundo teve um começo e terá um fim, mas que o Universo como tal, grande e total, não teve começo nem fim e permanecerá eternamente; (b) que após cada *Big Crush* haverá um novo *Big Bang*.

Na formalização lógica, a questão do Uno e dos Muitos transforma-se na questão da Boa Unidade e Má Unidade, da Boa Multiplicidade e Má Multiplicidade. Aqui também encontramos o paralelismo estrutural que permeia os problemas da Boa e da Má Finitude e Infinitude, da Boa e da Má Unidade e Multiplicidade e aparece, nesse caso, como Boa e Má Mobilidade e Imobilidade. Em última análise, a questão em jogo aqui é apenas a que se refere ao Uno e aos Muitos, mas ambos no Movimento de Devir.

## Mobilidade. O Móvel e o Imóvel

### Refutação da tese ‘ $\vdash x$ possui má imobilidade’

#### Definições Adicionais na LT

Postulação

$BMob\ x \Leftrightarrow \forall y\ Txy$	Boa Mobilidade ( $BMob\ x$ : $x$ possui boa mobilidade.)
$BImb\ x \Leftrightarrow \forall y\ \neg Txy$	Boa Imobilidade ( $BImb\ x$ : $x$ possui boa imobilidade.)
$MMob\ x \Leftrightarrow \neg BMob\ x$	Má Mobilidade ( $MMob\ x$ : $x$ possui má mobilidade.)
$MImb\ x \Leftrightarrow \neg BImb\ x$	Má Imobilidade ( $MImb\ x$ : $x$ possui má imobilidade.)

#### Correspondências conceituais

Desenvolvimento

$BMob\ x$	$\neg MMob\ x$	$\forall y\ Txy$	$\neg \Delta y \neg Txy$	Síntese (A)
$BImb\ x$	$\neg MImb\ x$	$\forall y\ \neg Txy$	$\neg \Delta y\ Txy$	Síntese (T)
$MMob\ x$	$\neg BMob\ x$	$\neg \forall y\ Txy$	$\Delta y \neg Txy$	Antítese
$MImb\ x$	$\neg BImb\ x$	$\neg \forall y\ \neg Txy$	$\Delta y\ Txy$	Tese

### Teorema da LT

$\vdash BImb\ x$	Boa Imobilidade Demonstração
$1 \vdash \forall y \neg Txy$	Não Transformação (LT)
$2 \vdash MImb\ x$	1 Boa Imobilidade

### A tese

Refutação

$1 \vdash BImb\ x$	Boa Imobilidade (LT)
$2 \vdash MImb\ x$	Premissa Hipotética ( <b>Tese</b> )
$3 \vdash \neg BImb\ x$	1 Má Imobilidade
$4 \vdash BImb\ x \wedge \neg BImb\ x$	1,3 Produto Lógico
$5 \vdash f$	4 Suplementação
$6 f$	5 Eliminação da Assertion
$7 \vdash \neg (\vdash MImb\ x)$	1-6 Redução ao Absurdo

### Refutação da antítese ‘ $\vdash x$ possui má mobilidade’ H21)

### Teorema da LT

$\vdash BMob\ x$	Boa Mobilidade
Demonstração	
$1 \vdash \forall y Txy$	Introdução da Transformação (LAV)
$2 \vdash BMob\ x$	1 Boa Mobilidade

### A antítese

Refutação

1- $BMob\ x$	Boa Mobilidade (LT)
$2 \vdash MMob\ x$	Premissa Hipotética ( <b>Antítese</b> )
$3 \vdash \neg BMob\ x$	2 Má Mobilidade
$4 \vdash BMob\ x \wedge \neg BMob\ x$	
	1,3 Produto Lógico
$5 \vdash f$	4 Suplementação
$6 f$	5 Eliminação da Assertion
$7 \vdash \neg (\vdash MMob\ x)$	2-6 Redução ao Absurdo

## A síntese de ‘ $\vdash x$ possui boa imobilidade’ e ‘ $\vdash x$ possui boa mobilidade’

Tese	$\vdash MImb\ x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má imobilidade
Antítese	$\vdash MMob\ x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má mobilidade
Síntese (-) (T)	$\vdash \neg(\vdash MImb\ x)$	$\vdash$ Não ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má imobilidade)
Síntese (-) (A)	$\vdash \neg(\vdash MMob\ x)$	$\vdash$ Non ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má mobilidade)
Síntese (+) (T)	$\vdash BImb\ x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui boa imobilidade
Síntese (+) (A)	$\vdash BMob\ x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui boa mobilidade

## Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese

$\vdash BImb\ x$ $\vdash x$ possui boa imobilidade	$\vdash BMob\ x$ $\vdash x$ possui boa mobilidade
$\vdash \Delta x\ BImb\ x$ $\vdash$ Tudo possui boa imobilidade	$\vdash \Delta x\ BMob\ x$ $\vdash$ Tudo possui boa mobilidade
$\vdash \nabla x\ BImb\ x$ $\vdash$ Algo possui boa imobilidade	$\vdash \nabla x\ BMob\ x$ $\vdash$ Algo possui boa mobilidade
$\vdash \neg \nabla x\ MImb\ x$ $\vdash$ Nada possui má imobilidade	$\vdash \neg \nabla x\ MMob\ x$ $\vdash$ Nada possui má mobilidade
$\vdash \neg \Delta x\ MImb\ x$ $\vdash$ Nem tudo possui má imobilidade	$\vdash \neg \Delta x\ MMob\ x$ $\vdash$ Nem tudo possui má mobilidade



## Quantidade

### Quantidade

A diferença entre quantidade e qualidade já foi explicada anteriormente. A qualidade é a determinação primeira e imediata do Ser; é um Limite que limita e ao mesmo tempo constitui o Limitado e o Ilimitado, o Finito e o Infinito; é um Ser-para-si que é para si, porque também é o Ser-para-Outro.

Como o Ser-para-si é sempre também um Ser-para-Outro, o Limite entre eles é indiferente e fluido. Pode estar aqui bem como pode estar lá. A Determinação não é fixa e, portanto, não é completamente determinada, mas fluida. Ela limita, mas não se sabe exatamente onde, porque é algo externo às categorias que foram estabelecidas até agora. Essa indiferença, esse caráter externo do Limite que delimita a qualidade é chamado de Quantidade.

### Quantidade Pura

O Uno repele e, ao mesmo tempo, atrai a si próprio. Enquanto atrai e conduz todos os outros a si mesmo, essa Atração é uma forma de continuidade do Uno que se reitera. Essa continuidade é a unidade imediata dos muitos Unos: cada Uno está fora do outro Uno, mas todos eles se referem ao Uno original e se originam nele. Quando se diz que cada Uno está fora do outro, já está contida aí a característica da Qualidade pura: *partes extra partes*. A ênfase recai sobre a indeterminação da unidade indiferenciada que se torna ambígua aqui: estamos tentando expressar Atração ou Repulsão? Continuidade ou descontinuidade?

A fim de compreender melhor a questão, nós antecipamos a antítese discutida abaixo: aquele que atrai a si mesmo também repele a si mesmo. Essa Repulsão, na qual cada Uno repele os outros Unos e supõe-se diferente deles é uma segunda característica essencial da Quantidade: além de ser contínua (primeira parte da antítese), também é discreta (segunda parte da antítese). Embora todos se refiram e se originem no Uno principal, cada um deles é um Uno independente e discreto.

Assim, temos Quantidade contínua e Quantidade discreta, que se constituem mutuamente.

Esse é o motivo que explica porque a flecha está parada e em Movimento ao mesmo tempo. Se considerarmos apenas o momento da continuidade, a flecha adentra um espaço infinitamente contínuo e nunca chegará a uma pausa. Se considerarmos apenas o momento de descontinuidade, ela não se move e nunca vai alcançar o alvo: a flecha parada. Se considerarmos os dois aspectos, a flecha atravessa o espaço, que é contínuo, mas atinge o alvo, que é o momento da descontinuidade. É por isso que Aquiles vence a corrida e a tartaruga não.

**A tese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é pura Quantidade. Essa tese é falsa, pois quando a Quantidade é concebida como pura, ainda não explicita os dois elementos que a constituem: continuidade e descontinuidade. Como só a continuidade se manifesta, a tese é falsa e as antinomias de Zeno e Kant emergem, incapazes de conciliar continuidade e descontinuidade em Quantidade.

### **A magnitude contínua e discreta**

Quando concebida como pura Quantidade, a Quantidade é uma tese falsa porque é indeterminada, porque os dois elementos que a constituem não são explicitados: continuidade e descontinuidade. O Movimento de unidade de todos os Unos em relação ao primeiro Uno e o Movimento de dispersão em cada Uno é diferente de todos os outros.

O Uno que atrai a si mesmo também repele a si mesmo. Essa Repulsão, na qual cada Uno repele os outros Unos e supõe-se diferente deles é uma segunda característica essencial da Quantidade: além de ser contínua (primeira parte da antítese), também é discreta (segunda parte da antítese). Embora todos os Unos se refiram e se originem no Uno principal, cada um deles é um Uno independente e discreto (descontinuidade). Assim, temos a Magnitude contínua (*Grösse*) e a Magnitude discreta, que se constituem mutuamente.

**A antítese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é a Magnitude contínua e discreta. A antítese é falsa porque não expressa a maneira como o contínuo e o descontínuo, que são inicialmente separados e opostos, são conciliados e reunificados. Isso só é feito na síntese.

### **Limitação da Quantidade**

Na tese e na antítese acima, vimos que a Quantidade também é dividida em continuidade e descontinuidade. O que une esses dois elementos opostos? Como dois elementos que se opõem e se excluem mutuamente são conciliados e reunificados?

É o Limite que os separa e os opõe mutuamente. Deve haver um Limite que torna possível a oposição entre o contínuo e o descontínuo. Essa Limitação de Quantidade é a síntese que se procura. A Limitação entre os dois elementos opostos é também o que os unifica e os reconcilia: continuidade e descontinuidade constituem-se e definem-se mutuamente e só podem ser concebidas sem Contradição quando são consideradas em conjunto.

**A tese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é uma Limitação de Quantidade. A síntese é verdadeira porque expressa a unidade entre a indeterminação da tese, ou seja, pura Quantidade, e a Magnitude contínua e descontínua.

### **Quantum**

O Quantum é, antes de tudo, a Quantidade com uma determinação, ou seja, com um Limite. Quando o Quantum é concebido com o Limite como única determinação, é simplesmente o número. Quando o Quantum é compreendido como o Limite que delimita a pluralidade, ele é, então, o Quantum extensivo; ele expressa quantas unidades está delimitando. Quando o Quantum é concebido como uma unidade que se volta para si mesmo e se realiza como Uno, como Ser-para-si, ele é o Quantum intensivo, que indica os graus quantitativos dessa autorealização. O Quantum como o Uno e os Muitos no reino da Quantidade é também a Infinitude quantitativa.

## O Número

A Quantidade é aqui um Quantum e possui um Limite, ou seja, é delimitada tanto em sua continuidade quanto em sua descontinuidade. No entanto, esse Limite não está localizado em um lugar específico; ainda que, onde quer que esteja, delimite a Quantidade e constitua o Uno; nesse sentido, ele é o Princípio da Continuidade. Assim, esse Uno é, em primeiro lugar, a continuidade da Quantidade, que é Uno em si e por si. Esse Uno é, em segundo lugar, o Princípio da Descontinuidade, já que a Multiplicidade dos muitos Unos, que são diferentes uns dos outros, emerge dele. Em terceiro lugar, esse Uno é a unidade da continuidade e da descontinuidade, porque (a) refere-se a si mesmo em sua unidade, (b) dá origem a Multiplicidade dos muitos Unos, que são diferentes uns dos outros, e (c) reúne em si tanto a continuidade quanto a descontinuidade.

Quando os três movimentos do Quantum são postulados e concebidos simultaneamente, temos o Número. O Número é o Uno contínuo e inicial, a série de muitos Unos e a unidade dessa série. Isso nos leva novamente à questão da Boa e Má Infinitude, já que a série numérica é, por um lado, infinita e pode continuar para sempre e, por outro lado, é, na sua finitude, determinada e finita como essa série. Voltaremos a essa questão mais tarde.

**A tese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é o Número. Essa tese é falsa, uma vez que exprime a unidade e a Multiplicidade dos Quanta de forma abstrata. O que falta aqui é a determinação da intensidade ou grau que, como vimos, faz parte do conceito de Quantum.

### Quantum Extensivo e Intensivo

Além de ser contínuo e descontínuo (veja acima), o Quantum pode ser extensivo e intensivo. Quando o Quantum é considerado apenas em sua Magnitude numérica, ele é extensivo e apenas questiona quantos Unos existem dentro de seus limites; a resposta aqui é sempre um número determinado de Unos, cada um diferente do outro. Quando o Quantum é considerado apenas em sua unidade abrangente de muitos Unos, é intensivo e indica o grau. O grau não expressa quantos Unos estão inclu-

idos na unidade, mas transforma a externalidade dos muitos Unos na internalidade dos graus de intensidade. Ambos, no entanto, constituem-se mutuamente, porque a intensidade também pode ser dividida novamente e numerada, quando considerada descontínua. Dessa forma, obtemos a numeração dos graus de uma única intensidade, por exemplo, intensidade de calor. Contudo, tanto a extensão quanto a intensidade estão em processo de Devir, o que dá origem ao problema da Infinitude.

**A antítese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é um Quantum extensivo e intensivo. Essa antítese também é falsa, pois deixou de fora a questão da Boa e da Má Infinitude. Mesmo quando se fala sobre o Quantum em sua extensão e intensidade, é necessário considerar explicitamente a questão da Infinitude.

### **Infinitude Quantitativa**

O Quantum é contínuo e descontínuo, extensivo e intensivo. Em ambas as dimensões emerge o problema, já conhecido e discutido anteriormente, da Boa e Má Finitude e da Boa e Má Infinitude, pois o Quantum, em qualquer uma das duas dimensões, contém um *progressus* e um *regressus ad infinitum*. Não podemos entender adequadamente o Quantum se não for levado à questão da Finitude e Infinitude em suas dimensões de continuidade e descontinuidade, extensividade e intensividade. Essa questão, que já tratamos na esfera da Qualidade, retorna na esfera da Quantidade e requer uma solução. A resposta é relativamente simples: em Princípio é o mesmo que já propusemos quando abordamos a questão da Boa e Má Infinitude na esfera da Qualidade. Boa Finitude e Boa Infinitude são a mesma coisa, pois elas são os dois lados da mesma moeda. Nesse contexto, Hegel discute extensivamente os problemas da fundação da Matemática, cálculo diferencial, as antinomias de Kant e outros. No contexto delineado aqui, esses problemas podem e devem ser tratados; isso, aliás, já ocorreu e ainda ocorre na Matemática (Leibniz, Frege, Russell, Peano, etc.). Contudo, eles não podem ser discutidos aqui, pois cada um deles exigiria um livro inteiro só para si. Além disso, eles não precisam ser tratados aqui, já que, em última análise, as soluções estão contidas no que foi apresentado até agora.

**A síntese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é uma Infinitude quantitativa. A síntese é verdadeira e restabelece a mesma resposta que já foi dada ao problema da Infinitude. Existe uma Má Finitude uma Boa Finitude; existe uma Má Infinitude e uma Boa Infinitude. Boa Finitude é o mesmo que Boa Infinitude; ambas se constituem mutuamente.

## A Relação Quantitativa

O Quantum da Boa Finitude e da Boa Infinitude é a unidade de ambos os elementos, Quantidade e Qualidade. Essa unidade é chamada de relação ou *ratio*, como os antigos costumavam dizer.

Existe relação direta, se, com o crescimento de um elemento, o outro elemento cresce igualmente. Um exemplo filosoficamente importante da relação direta e indireta encontra-se nas discussões teológicas sobre a transcendência e a imanência de Deus. A transcendência e a imanência de Deus estão em relação direta se, com o crescimento de um deles, o outro cresce igualmente. Assim, quanto mais transcendente Deus for, mais imanente Deus deverá ser. Se o Reino de Deus ainda está por vir (transcendência), então, ele já está aqui entre nós (imanência). Na relação indireta, o oposto acontece; o crescimento de uma parte implica a redução da outra. Assim, quanto mais transcendente concebemos que Deus seja, menor é a Sua presença (imanência) neste mundo.

Segundo Hegel, relação direta é a tese, relação indireta é a antítese e a relação de potência (*Potenzialverhältnis*) é a síntese. Abaixo veremos o que isso significa.

## A Relação direta

A relação direta é a mera relação afirmativa entre o Movimento de dois Quanta: quando um deles cresce, o outro também cresce. A relação é imediata, direta e igual, sempre em sua positividade.

**A tese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é uma relação direta. Essa tese é falsa, pois é unilateral, expressa somente a positividade, mas não a negatividade, não expressa a variedade de relações que existe no mundo das ideias e coisas.



## Relação indireta

A relação indireta nega a relação direta e afirma o contrário. No Movimento entre dois Quanta, quando um deles cresce, o outro diminui. Essa relação é indireta, mas é mediada pela negação e se apresenta apenas em sua negatividade.

**A antítese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é uma relação indireta. Essa antítese é falsa porque expressa apenas a negatividade, não leva em conta as muitas relações diretas que existem no mundo das ideias e coisas.

## A relação de potência

Intérpretes tradicionais de Hegel, levados pela palavra “potência” (*Potenz*), procuram aqui uma relação matemática semelhante à potenciação que conhecemos desde a Antiguidade. Dois na segunda potência é quatro, quatro na segunda potência é dezesseis e assim por diante. Segundo eles, a potência aqui significa exatamente o mesmo que significa em Aritmética. Essa interpretação, contudo, é superficial e equivocada.

Hegel define a potência da seguinte forma: *Potenz ist eine Menge von Einheiten, deren jede diese Menge selbst ist* (potência é um conjunto de unidades das quais cada uma é esse mesmo conjunto). A interpretação mais comum atesta que a potência é um conjunto de unidades e que cada uma dessas unidades é igual. Mas igual ao que? Será que cada unidade é igual a cada uma das outras unidades? Ou será que cada unidade em si é igual ao conjunto que ela constitui? No primeiro caso, temos uma banalidade: no cálculo de uma potência de segunda, uma parte é multiplicada duas vezes por si só; dois na segunda potência é quatro. Na segunda interpretação, temos algo completamente novo e aparentemente contraintuitivo: cada unidade, independentemente de quantas vezes é potencializada, é sempre igual ao conjunto de todas as unidades. Em Matemática, isso parece estar errado. Na Teoria dos Conjuntos, uma classe só é infinita se é bijetora com uma subclasse própria. Nesse caso, o Todo não é maior do que uma das suas (próprias) partes. Em *Teoria*

*Axiomática de Conjuntos*<sup>25</sup>, Jesús Mosterín conta essa maravilhosa história: “Suponhamos que um hotel com um número finito de quartos esteja totalmente ocupado. Se novos clientes chegarem, não haverá nenhum lugar para eles e eles não conseguirão um quarto. Agora suponhamos que o hotel tem uma infinidade de quartos, tantos quanto são os números naturais. Se novos clientes chegarem (até mesmo um número infinito de novos clientes), sempre será possível recebê-los, mesmo que o hotel esteja totalmente ocupado. Será suficiente, por exemplo, convidar os clientes que já ocupam um quarto a se mudarem para o quarto com o número que é duas vezes o número do quarto que ocupam no momento. Assim, o hóspede do quarto 1 se muda para o quarto 2, aqueles do quarto 2, para o 4, os do 3 para o 6, ... aqueles de  $n$  para  $2n$ . Depois disso, todos eles continuarão tendo um quarto (com números pares), mas uma infinidade de quartos (aqueles com números ímpares) estará disponível. Essa propriedade extraordinária dos hotéis com quartos infinitos é a propriedade que todas as classes infinitas (e somente elas) têm de serem bijetoras e com uma subclasse própria. Essa propriedade foi utilizada por Dedekind para definir Infinitude.” Aqui, contudo, estamos lidando com a Filosofia e não com a Matemática. O que Hegel e nós queremos dizer é talvez muito mais profundo e difícil, pois seria aplicável até mesmo para as classes finitas: cada parte, mesmo quando ela é potencializada, é igual ao Todo do qual faz parte. A parte continua a ser uma parte, mas para além disso, é sempre o Todo do qual faz parte.

Nessa segunda interpretação, temos uma proposição filosófica de longo alcance, a saber, a relação entre parte e Todo. A parte, por mais que seja uma parte, é sempre também o Todo. Essa relação não é a “potenciação” da Matemática, mas algo muito mais abrangente e muito mais elevado. Trata-se da mais íntima relação entre parte e Todo.

A relação positiva e a relação negativa, que no início se opõem e se excluem mutuamente, agora são conciliadas e encontram sua síntese. Aumento e redução não são mais opostos porque já não estamos mais lidando com a relação entre duas partes, mas com a relação entre parte e Todo. A parte pode perfeitamente aumentar ou diminuir sem que o Todo

---

25 MOSTERÍN, J. *Teoría Axiomática de Conjuntos*, 2nd Ed., Barcelona, Ariel, p. 115f, 1980.

augmente ou diminua. A relação realmente filosófico-quantitativa é a que, deixando a Matemática de lado, trata da relação entre a parte e o Universo, entre a parte e a Totalidade em Movimento.

**A síntese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é uma relação de potência. A síntese está correta, pois ela concilia e unifica a relação direta e a relação indireta. Relação direta e indireta são iguais aqui, porque são unificadas em um nível mais elevado do que o nível da Matemática: o nível da Filosofia do Todo e de suas partes.

Isto significa que cada Ser, por ser um Quantum, possui tanto Boa Finitude quanto Boa Infinitude. Quantidade e Qualidade começam a ser conciliadas aqui.

## Qualidade e Quantidade

### Refutação da tese ‘ $\vdash x$ possui má qualidade’ I11)

#### Definições adicionais na LT

Postulação

$MQt\ x \Leftrightarrow \nabla y \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y$	Boa Qualidade ( $BQt\ x$ : $x$ possui boa qualidade)
$BQt\ x \Leftrightarrow \nabla y\ Txy$	Boa Quantidade ( $BQt\ x$ : $x$ possui boa quantidade)
$MQt\ x \Leftrightarrow \neg BQt\ x$	Má Qualidade ( $MQt\ x$ : $x$ possui má qualidade)
$MQt\ x \Leftrightarrow \neg BQt\ x$	Má Quantidade ( $MQt\ x$ : $x$ possui má quantidade)

#### Teorema da LT

$\vdash BQt\ x \leftrightarrow (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y) \wedge \nabla y \neg Lxy \wedge \nabla y \neg Ixy$   
Boa Qualidade

Demonstração

- $BQt\ x \Leftrightarrow \nabla y \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y$  Boa Qualidade
- $\vdash BQt\ x \leftrightarrow (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y)$  1 Eliminação da Definição
- $\vdash p \leftrightarrow p$  Identidade
- $\vdash (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y) \leftrightarrow (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y)$   
3 Substituição de  $p$  por  $\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y$

5	$\vdash \nabla y \neg Lxy$	Limitação Ativa
6	$\vdash \nabla y \neg Lxy \leftrightarrow v$	Assertion por Bicondicional
7	$\vdash (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y) \leftrightarrow ((\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y) \wedge v)$	4 Neutralidade
8	$\vdash (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y) \leftrightarrow ((\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y) \wedge \nabla y \neg Lxy)$	6,7 Intercâmbio
9	$\vdash (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y) \leftrightarrow ((\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y \wedge \nabla y \neg Lxy)$	8 Parênteses Supérfluos
10	$\vdash \nabla y \neg Ixy$	Limitação Passiva
11	$\vdash \nabla y \neg Ixy \leftrightarrow v$	10 Assertion por Bicondicional
12	$\vdash (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y) \leftrightarrow ((\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y \wedge \nabla y \neg Lxy) \wedge v)$	9 Neutralidade
13	$\vdash (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y) \leftrightarrow ((\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y \wedge \nabla y \neg Lxy) \wedge \nabla y \neg Ixy)$	11,12 Intercâmbio
14	$\vdash (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y) \leftrightarrow ((\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y \wedge \nabla y \neg Lxy \wedge \nabla y \neg Ixy)$	13 Parênteses Supérfluos
15	$\vdash BQIx \leftrightarrow (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y \wedge \nabla y \neg Lxy \wedge \nabla y \neg Ixy)$	2,14 Silogismo Hipotético

### Teorema da LT

$\vdash BQIx \leftrightarrow (\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y \wedge \nabla y Lxy \wedge \nabla y Ixy)$	Boa Quantidade
--	----------------

### Demonstração

1	$BQIx \Leftrightarrow \nabla y Txy$	Boa Quantidade
2	$\vdash BQIx \leftrightarrow \nabla y Txy$	1 Eliminação da Definição
3	$\vdash p \leftrightarrow p$	Identidade
4	$\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow \nabla y Txy$	3 Substituição de $p$ por $\nabla y Txy$
5	$\vdash \nabla y x = y$	Não vazio
6	$\vdash \nabla y x = y \leftrightarrow v$	5 Assertion por Bicondicional
7	$\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow (\nabla y Txy \wedge v)$	Neutralidade
8	$\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow (\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y)$	6,7 Intercâmbio
9	$\vdash \nabla y Lxy$	Limitação Ativa
10	$\vdash \nabla y Lxy \leftrightarrow v$	Assertion por Bicondicional
11	$\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow ((\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y) \wedge v)$	Neutralidade

12 $\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow ((\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y) \wedge \nabla y Lxy)$	10,11 Intercâmbio
13 $\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow (\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y \wedge \nabla y Lxy)$	12 Parênteses Supérfluos
14 $\vdash \nabla y Gxy$	Limitação Passiva
15 $\vdash \nabla y Gxy \leftrightarrow v 14$	Assertion por Bicondicional
16 $\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow ((\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y \wedge \nabla y Lxy) \wedge v)$	13 Neutralidade
17 $\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow ((\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y \wedge \nabla y Lxy) \wedge \nabla y Gxy)$	15,16 Intercâmbio
18 $\vdash \nabla y Txy \leftrightarrow (\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y \wedge \nabla y Lxy \wedge \nabla y Gxy)$	17 Parênteses Supérfluos
19 $\vdash BQI x \leftrightarrow (\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y \wedge \nabla y Lxy \wedge \nabla y Gxy)$	2,18 Silogismo Hipotético

**Teorema da LT**

$\vdash MQI x \leftrightarrow (\Delta y Txy \wedge \Delta y x = y \wedge \Delta y Lxy \wedge \Delta y Gxy)$	Má Qualidade
---	--------------

Demonstração

1 $\vdash BQI x \leftrightarrow (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y \wedge \nabla y \neg Lxy \wedge \nabla y \neg Gxy)$	Boa Qualidade
2 $\vdash \neg BQI x \leftrightarrow \neg (\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y \wedge \nabla y \neg Lxy \wedge \nabla y \neg Gxy)$	1 Inversão
3 $\vdash \neg BQI x \leftrightarrow$ $\leftrightarrow (\neg \nabla y \neg Txy \vee \neg \nabla y x \neq y \vee \neg \nabla y \neg Lxy \vee \neg \nabla y \neg Gxy)$	2 Parênteses Supérfluos e De Morgan (iterativamente repetidos)
4 $\vdash \neg BQI x \leftrightarrow$ $\leftrightarrow (\neg \nabla y \neg Txy \vee \neg \nabla y \neg x = y \vee \neg \nabla y \neg Lxy \vee \neg \nabla y \neg Gxy)$	3 Alteridade
5 $\vdash \neg BQI x \leftrightarrow (\Delta y Txy \vee \Delta y x = y \vee \Delta y Lxy \vee \Delta y Gxy)$	4 Resolução da Bound Assertion (4 vezes)
6 $MQI x \Leftrightarrow \neg BQI x$	Má Qualidade
7 $\vdash MQI x \leftrightarrow \neg BQI x$	6 Eliminação da definição
8 $\vdash MQI x \leftrightarrow (\Delta y Txy \vee \Delta y x = y \vee \Delta y Lxy \vee \Delta y Gxy)$	7,5 Silogismo Hipotético

### Teorema da LT

$\vdash MQI\ x \leftrightarrow (\neg \nabla y\ Txy \vee \neg \nabla y\ x = y \vee \neg \nabla y\ Lxy \vee \neg \nabla y\ Gxy)$   
 Má Quantidade

Demonstração

1  $\vdash BQI\ x \leftrightarrow (\nabla y\ Txy \wedge \nabla y\ x = y \wedge \nabla y\ Lxy \wedge \nabla y\ Gxy)$   
 Boa Quantidade

2  $\vdash \neg BQI\ x \leftrightarrow \neg (\nabla y\ Txy \wedge \nabla y\ x = y \wedge \nabla y\ Lxy \wedge \nabla y\ Gxy)$   
 1 Inversão

3  $\vdash \neg MQI\ x \leftrightarrow (\neg \nabla y\ Txy \wedge \neg \nabla y\ x = y \wedge \neg \nabla y\ Lxy \wedge \neg \nabla y\ Gxy)$   
 2 Parênteses Supérfluos e De Morgan (iterativamente repetidos)

4  $MQI\ x \Leftrightarrow \neg BQI\ x$   
 Má Quantidade

5  $\vdash MQI\ x \leftrightarrow \neg BQI\ x$   
 4 Eliminação da Definição

6  $\vdash MQI\ x \leftrightarrow (\neg \nabla y\ Txy \wedge \neg \nabla y\ x = y \wedge \neg \nabla y\ Lxy \wedge \neg \nabla y\ Gxy)$   
 5,3 Silogismo Hipotético

### Correspondências conceituais

Desenvolvimento

1	$BQI\ x$	$\neg MQI\ x$	$\nabla y\ Txy$	Síntese (A)
2	$BQI\ x$	$\neg MQI\ x$	$\nabla y\ \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y$	Síntese (T)
3	$MQI\ x$	$\neg BQI\ x$	$\neg \nabla y\ Txy$	Antítese
4	$MQI\ x$	$\neg BQI\ x$	$\Delta y\ Txy \vee \Delta y\ x = y$	Tese
1	$\nabla y\ \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y \wedge \nabla y\ \neg Lxy \wedge \nabla y\ \neg Gxy$			Síntese (A)
2	$\nabla y\ Txy \wedge \nabla y\ x = y \wedge \nabla y\ Lxy \wedge \nabla y\ Gxy$			Síntese (T)
3	$\Delta y\ Txy \vee \Delta y\ x = y \vee \Delta y\ Lxy \vee \Delta y\ Gxy$			Antítese
4	$\neg \nabla y\ Txy \vee \neg \nabla y\ x = y \vee \neg \nabla y\ Lxy \vee \neg \nabla y\ Gxy$			Tese

### Teorema da LT

$\vdash BQI\ x$  Boa Qualidade

Demonstração

1  $BQI\ x \Leftrightarrow \nabla y\ \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y$  Boa Qualidade

2  $\vdash \nabla y\ \neg Txy$  Transformação

3  $\vdash \nabla y\ x \neq y$  Pluralidade

4  $\vdash \nabla y\ \neg Txy \wedge \nabla y\ x \neq y$  2,3 Produto Lógico

5  $\vdash BQI\ x$  1,4 Separação



**A tese**

Refutação

1 $\vdash BQl\ x$	Boa Qualidade
2 $\vdash MQl\ x$	Premissa Hipotética ( <b>Tese</b> )
3 $\vdash \neg BQl\ x$	2 Má Qualidade
4 $\vdash BQl\ x \wedge \neg BQl\ x$	1,3 Produto Lógico
5 $\vdash f$	4 Suplementação
6 $f$	5 Eliminação da Assertion
7 $\vdash \neg (K\ MQl\ x)$	2-6 Redução ao Absurdo

**Refutação da antítese ‘ $\vdash x$  possui má quantidade’ I21)**

**Teorema da LT**

$\vdash BQt\ x$	Boa Quantidade
Demonstração	
1 $BQt\ x \Leftrightarrow \forall y\ Txy$	Boa Quantidade
2 $\vdash BQt\ x \leftrightarrow \forall y\ Txy$	1 Eliminação da Definição
3 $\vdash \forall y\ Txy$	Introdução da Transformação
4 $\vdash BQt\ x$	2,3 Separação

**A antítese**

Refutação

1 $\vdash BQt\ x$	Boa Quantidade
2 $\vdash MQt\ x$	Premissa Hipotética ( <b>Tese</b> )
3 $\vdash \neg BQt\ x$	2 Má Quantidade
4 $\vdash BQt\ x \wedge \neg BQt\ x$	1,3 Produto Lógico
5 $\vdash f$	4 Suplementação
6 $f$	5 Eliminação da Assertion
7 $\vdash \neg (\vdash MQt\ x)$	2-6 Redução ao Absurdo

**A síntese de ‘ $\vdash x$  possui boa qualidade’ e ‘ $\vdash x$  possui boa quantidade’**

Tese	$\vdash MQl\ x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má qualidade
Antítese	$\vdash MQt\ x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má quantidade
Síntese (-) (T)	$\vdash \neg (\vdash MQl\ x)$	$\vdash$ Não ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má qualidade)

Síntese (-) (A)	$\vdash \neg (\vdash MQt x)$	$\vdash \text{Non } (\vdash x \text{ (existente ou inexistente) possui má quantidade})$
Síntese (+) (T)	$\vdash BQl x$	$\vdash x \text{ (existente ou inexistente) possui boa qualidade}$
Síntese (+) (A)	$\vdash BQt x$	$\vdash x \text{ (existente ou inexistente) possui boa quantidade}$

### Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese

	$\vdash BQl x$ $\vdash x$ possui boa qualidade		$\vdash BQt x$ $\vdash x$ possui boa quantidade
	$\vdash \Delta x BQl x$ $\vdash$ Tudo possui boa qualidade		$\vdash \Delta x BQt x$ $\vdash$ Tudo possui boa quantidade
	$\vdash \nabla x BQl x$ $\vdash$ Algo possui boa qualidade		$\vdash \nabla x BQt x$ $\vdash$ Algo possui boa quantidade
	$\vdash \neg \nabla x MQl x$ $\vdash$ Nada possui má qualidade		$\vdash \neg \nabla x MQt x$ $\vdash$ Nada possui má quantidade
	$\vdash \neg \Delta x MQl x$ $\vdash$ Nem tudo possui má qualidade		$\vdash \neg \Delta x MQt x$ $\vdash$ Nem tudo possui má quantidade

### Medida

O desenvolvimento dialético das categorias de Quantidade mostrou que não há Quantidade sem Qualidade, assim como não há Qualidade sem Quantidade. Na segunda parte, vimos que todas as categorias que se referem à Quantidade contêm sempre um elemento qualitativo. Sem esse elemento qualitativo, a Quantidade seria um mero não-Ser, um Nada, vazio, indiferenciado, privado de qualquer determinação. Para que a Quantidade seja Quantidade, ela deve ser a negação determinada da Qualidade, ou seja, a Quantidade é sempre a Qualidade que sai de si, quase perde sua

mesmice, mas nunca perde completamente a Identidade de si mesma. A Quantidade é a Qualidade fora de si, uma internalidade que se perdeu na exterioridade. A clássica expressão *partes extra partes* expõe ambos os aspectos. A palavra *partes* aponta para a Qualidade; a palavra *extra* significa negação, não Identidade, exterioridade, que é a Quantidade. Por essa razão, ao abordarmos a Quantidade tivemos de abordar o conceito de Quantum, uma qualidade determinada que lida com as questões da Boa e Má Infinitude, da Boa e Má Finitude. O próprio conceito de Quantum se volta para si mesmo e descobre-se como Relação Quantitativa. A Relação Quantitativa nada mais é que o Quantum consciente de si mesmo, que se descobre como auto-relativo e auto-referencial.

Isso nos leva novamente à questão da Má Infinitude, pois uma relação que flexiona-se sobre si mesma, uma auto-relação, perde, ao que parece, toda e qualquer determinação. Não se sabe onde começa e onde termina; não se sabe como ela se autodelimita. Assim, com a categoria da Relação Quantitativa, estamos de volta ao velho problema do círculo vicioso, que, além de ser vicioso por pressupor a si mesmo, é vazio.

Esse é o problema discutido na terceira e última parte do primeiro livro sob o título de Medida. Mensurar é uma forma muito especial de determinar e especificar. Toma-se uma quantidade determinada, por exemplo, um metro, e aplica-se essa quantidade a uma outra quantidade determinada, por exemplo, um laço; a aplicação sucessiva do mesmo metro – uma quantidade determinada – ao comprimento do laço vai determinar quantos metros esse laço tem. O laço de trabalho de um gaúcho deve ter, por razões tradicionais e funcionais, 26,4 metros. Podemos tomar outra quantidade determinada, o pé. Usando o comprimento do pé como uma medida padrão e aplicando esse padrão a outras quantidades determinadas, podemos dizer que uma casa, por exemplo, tem 27 pés de largura por 90 pés de comprimento. Em ambos os exemplos mencionados, tomamos uma determinada quantidade, ou seja, uma quantidade específica. Porém, além disso, em uma flexão da própria Relação Quantitativa, estamos considerando esse Quantum determinado como padrão de medida e começamos a determinar outras quantidades determinadas, outros Quanta, com base em quantas vezes eles contêm o padrão adotado. A Medida é uma

outra determinação do Quantum específico e da Relação Quantitativa porque estabelece um tipo de autoflexão e autodeterminação *sui generis*. Este é o tema desta terceira parte, que se apresenta como uma síntese entre a Qualidade (primeira parte) e a Quantidade (segunda parte). A síntese entre ambos consiste de uma Identidade fletida sobre si mesma, que se aplica como padrão para si mesma e é, assim, determinada como autoflexão, ou seja, como autodeterminação. Essa é a última categoria na *Lógica do Ser* (primeiro livro) e faz a transição para a *Lógica da Essência* (segundo livro). A medida é uma forma mais sofisticada de auto-referência, de autoflexão, de reflexão. A *Lógica da Essência* trata exclusivamente dessas estruturas circulares que, por serem viciosas no início, provam-se virtuosas posteriormente.

## Quantidade Específica

### A Quantum Específico

A medida é um Quantum Específico que é tomado como padrão e, ao ser aplicado a outros Quanta específicos, informa quantas vezes um está contido no outro: o primeiro nos subsequentes (quantas vezes os Quanta a serem mensurados contêm o Quantum padrão?) Ou os subsequentes no primeiro (quantos dos Quanta a serem mensurados estão contidos quantas vezes no Quantum padrão?). Ou seja, quantos pés tem a largura da casa? Ou quantos feijões em uma vagem?

A característica que se destaca nesse contexto é o caráter empírico e arbitrário do padrão de medida. De um ponto de vista filosófico *a priori*, é muito claro o que é uma medida: utiliza-se um Quantum determinado como padrão e aplica-se esse Quantum padrão sobre outras quantidades determinadas. Contudo, a escolha de um padrão é empírica e arbitrária. Vamos utilizar como padrão de medida a polegada, a mão, o pé, a jarda, a barra de metal arquivada em Paris (o metro), ou o quê? Mesmo que – o que não é o caso – o pé fosse uma medida padrão, os pés são empíricos, *a posteriori*, e não tem exatamente o mesmo tamanho. Então, qual deveríamos escolher como padrão? Aqui a arbitrariedade do padrão de medição aparece com total clareza. Medida e padrão de

medida são conceitos relacionais: a medida consiste da auto-aplicação do Quantum determinado a outros Quanta determinados. Eles são conceitos *a priori*. Contudo, a escolha do padrão a ser utilizado, seja ele qual for, é algo empírico, arbitrário, fruto da tradição ou da convenção social. A Quantidade Específica, que é a tese aqui, é arbitrária porque é indeterminada em si mesma; embora seja chamada de Quantum Específico, não se sabe onde começa e onde termina. Continua a ser uma Quantidade indeterminada.

**A tese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é Quantidade Específica. A tese é falsa porque é arbitrária, porque contém algo fora de si que determina onde ela começa e onde termina. Porém, as categorias da Lógica no sentido hegeliano não podem ser determinadas por algo que está fora do Universo, fora da Totalidade em Movimento.

### **A Medida Especificadora**

Para que um Quantum determinado se transforme em padrão de medida, é necessário um ato de escolha: um ato que escolhe entre diversas possibilidades (polegada, mão, pé, jarda etc.) um Quantum determinado como sendo específico e transforma-o em padrão de medida. O padrão de medida em si é algo arbitrário e empírico; mas, uma vez que tenha sido escolhido como padrão, adquire uma função científica e transforma-se em Medida Especificadora. Se o pé for escolhido como padrão de medida, todos os membros dessa cultura particular e todas as suas ciências devem mensurar as quantidades declarando quantos pés elas têm. O Quantum deixa de ser indeterminado; transforma-se em específico e concreto. Mas mantém ainda sua arbitrariedade característica. A Medida Especificadora também, embora seja um Quantum determinado, recebe sua determinação de algo fora de si. Tal conceito não pode ser a categoria Universal da Lógica, porque pressupõe algo fora do Universo.

**A antítese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é a Medida Especificadora. Esta antítese também é falsa, uma vez que contém um elemento determinante que vem de fora do Universo, de fora da Totalidade em Movimento.

## Ser-para-si na Medida

Para que seja compreendida filosoficamente, a Medida exige que o elemento que determina e especifica o Quantum venha necessariamente de dentro do Universo, de dentro da Totalidade em Movimento. Para que a Medida possa ser concebida como uma categoria filosófica, a determinação do Quantum Específico e do Quantum Especificador tem de vir de dentro de si. Na Filosofia, a Medida tem de ser um Ser-para-si, ou seja, a Medida deve determinar a si mesma a partir de si mesma. A Medida deve ser algo autodeterminado.

**A síntese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é uma Medida que é um Ser-para-si. A síntese, que é verdadeira, expressa a necessidade filosófica de que o Quantum se determine como Medida, sem arbitrariedade e sem convenções meramente empíricas. A determinação deve vir de dentro da Totalidade em Movimento, de dentro da própria Medida, enquanto a última é concebida como uma categoria filosófica.

## A Medida Real

### Relação de Medidas Independentes

Na Tríade do capítulo anterior, a Medida foi determinada como uma relação que existe entre Quanta determinados e, portanto, concretos. Na Medida, uma relação quantitativa entre pelo menos dois corpos quantitativos e concretos é estabelecida. Essa Medida, embora arbitrária, é autônoma, ou seja, ela governa a si mesma (Ser-para-si). Obviamente, essas várias Medidas independentes e autônomas não são isoladas, pois constituem uma rede de relações mútuas: elas são uma Relação de Medidas Independentes.

Nesse ponto, Hegel discute primeiramente a relação entre duas medidas. Em segundo lugar, a Medida é considerada como uma série de relações de medida. Em terceiro lugar, ele trata de medidas chamadas de *Wahlverwandtschaften* (afinidades eletivas). Hegel, Goethe e vários autores do Romantismo Alemão, como não conheciam o modelo atômico de Niels e Rutherford, descoberto somente mais tarde, pensavam que certas substâncias tinham uma atração especial por outras substâncias. Na sua opinião, algumas pessoas sentiam-se especialmente atraídas por outras

pessoas, relacionamentos românticos se originavam com base em afinidades eletivas (ver o romance de Goethe intitulado *Wahlverwandtschaften* (*As Afinidades Eletivas*)). Hoje sabemos que as chamadas afinidades em Física e Química têm origem na estrutura atômica e são governadas por leis que determinam porque um elemento ou partícula atrai ou repele outro. Existem forças cósmicas de Atração e Repulsão, tais como o eletromagnetismo e outras que parecem apenas atrair (embora nem todos os físicos concordem com isso), tais como a Força da Gravidade. Há também a duplicidade de partículas, ou seja, da matéria que observamos e da matéria negra, de cuja existência estamos conscientes sem saber exatamente o que seja. Em Física, falta-nos a Teoria da Grande Unificação (TGU), que visa unificar em uma única teoria as quatro grandes forças com as quais trabalhamos hoje. Do ponto de vista meramente filosófico, não podemos avançar nesse sentido e temos de esperar os resultados da Física.

A tese – falsa – nesse capítulo sobre a Medida Real afirma que o Universo é composto de uma Relação de Medidas Independentes.

**A tese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é uma Relação de Medidas Independentes. A falsidade da tese está no fato de que ela se refere apenas a quantidades determinadas: a Relação de Medidas Específicas, a série de relações de Medida e as Medidas conhecidas como afinidades eletivas. O que falta aqui são os nós que se formam entre as relações de Medida. O que falta aqui é a unidade que concilia essas Multiplicidades.

### **Os nós entre as relações de Medida**

Se as relações de Medida não são especificadas e determinadas, elas ficam dispersas na Multiplicidade. Elas são variadas, mas não expressam a unidade que deve mantê-las unidas entre si e conciliadas umas com as outras. Nesse ponto, a antítese é constituída pelos nós entre as relações de Medida. Um nó significa, como a palavra designa, junção e, portanto, unidade. A antítese sobre os nós entre as relações de Medida opõe-se à tese sobre a Relação de Medidas Independentes. Os nós significam precisamente a falta de unidade.

**A antítese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é uma relação de nós entre as relações de Medida. Essa antítese também é

falsa. Ela se opõe à tese da mesma forma que a unidade se opõe à Multiplicidade. O que falta agora é a unidade entre unidade e Multiplicidade. Mas como podemos constituir uma unidade entre o Uno e os Muitos das Medidas Reais? A resposta de Hegel é difícil e gera um problema que tem de ser resolvido: o Imensurável.

## O Imensurável

O Imensurável é a tentativa – a tentativa heroica, como dizem os gregos – de unificar a Relação de Medidas Independentes em sua pluralidade aos nós entre as relações de Medida em sua unidade. O Imensurável parece ser aqui a conciliação entre o Uno e os Muitos, porque ambos se fundem e desaparecem nele.

**A síntese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é um Imensurável. Essa síntese é verdadeira porque e à medida que unifica o Uno e os Muitos nas relações de Medida. Esse é o sentido da síntese aqui. No Imensurável, o Uno se sobressai e o Múltiplo quase desaparece.

Contudo, essa síntese deixa sua posição aglutinadora imediatamente e se torna novamente uma tese a ser trabalhada, pois o Imensurável, exatamente por não ter Medida, suspende (*aufheben*) o elemento da Multiplicidade de tal forma que o elemento da unidade quase desaparece na indiferenciação de algo que, não tendo nenhuma Medida (*Massloses*), perde quase todas as suas determinações. Essa última síntese é tão unificadora (ao suspender a Multiplicidade) que não mantém de forma suficientemente explícita a Multiplicidade contida em si. Assim, ela se torna novamente uma tese e leva ao próximo, terceiro e último, capítulo: O Devir da Essência.

O Imensurável é, na verdade, uma síntese; podemos encontrá-lo nos heróis gregos. Mas é ao mesmo tempo sua perdição. Pois, sem a Medida, o herói grego deixa Epos, não é mais um herói e cai na armadilha inexorável da tragédia.



## O Devir da Essência

### A Indiferença Absoluta

O Ser é Indiferença Abstrata, onde não há ainda nenhuma determinação; a pura

Quantidade adquire alguma determinação quando é concebida como Quantum e particularmente como Medida, pois é na Medida que a determinação se torna evidente. No entanto, a pergunta que retorna sempre e não pode ser silenciada é: Como a determinação pode vir de dentro do Universo, de dentro da Totalidade em Movimento? Toda vez que pensamos que conseguimos capturá-la, ela nos escapa novamente e vem de fora. Isso também ocorreu no caso da Medida, nos nós das medidas determinadas. Assim, fomos levados a outro absurdo. Se a determinação não vem do exterior, então, todo o Universo, toda a Totalidade em Movimento é um Imensurável no qual, em última instância, não há nada realmente concreto e determinado. E onde ficamos nós em nossa determinação? Onde estão as múltiplas e variadas determinações do Universo no qual vivemos?

O raciocínio desenvolvido na última Tríade, especialmente na categoria do Imensurável, indica que o Universo é em si mesmo a própria Indiferença Absoluta em relação a qualquer determinação. O Universo contém determinações, mas não é nenhuma delas.

**A tese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é a Indiferença Absoluta. Essa tese é obviamente falsa, pois o Universo é em si mesmo determinado, tal como nós somos determinados nele. Existe determinação ao invés de Absoluta Indiferença. É por isso que essa tese é falsa.

### A Indiferença como a Relação Inversa de seus Fatores

Até o momento, buscamos a determinação de cada categoria em um Todo que é maior e mais complexo do que ela mesma, em um Todo do qual ela faz parte. As determinações que especificam cada categoria dessa Lógica - que é uma Ontologia - recebem sua determinação de um Todo que, do ponto de vista do seu conteúdo, é maior e mais complexo do que as categorias. Nesse sentido, a determinação de cada categoria vem de

fora. Não de fora do Universo, porque não há nada fora do Universo. Mas de fora do seu conjunto de conteúdos explicitamente já desenvolvidos, ou seja, conteúdos já restabelecidos (ver o capítulo, no início, a respeito da pressuposição e subsequente restabelecimento). O contínuo desenvolvimento explícito de cada categoria acrescenta-lhe algo novo, uma nova riqueza conceitual, ou seja, uma nova determinação. Assim, não podemos mais adiar a pergunta: Se as determinações que caracterizam cada categoria vem dessa riqueza de conteúdos que ainda está escondida na Totalidade em Movimento, como podemos apreendê-las e restabelecê-las no Sistema? Toda Metafísica, em sua História, tem tentado resolver esta questão e, por conta disso, tem criado os mais diversos binômios, ou seja, jogos de opostos. Contudo, esses jogos de opostos são, geralmente, mal construídos porque as relações dos opostos não têm o mesmo peso e não são co-originais; geralmente, uma das relações de opostos tem mais peso e mais funções como ponto de partida, o que é erradamente considerado como Absoluto (essência e aparência, substância e acidente, forma e matéria etc.) Assim, a História da Metafísica transformou-se em uma História de erros, já que um dos membros do binômio – do jogo de opostos – foi considerado como a realidade real (*ontos on*) e o outro elemento do binômio foi relegado a uma existência sombria ou, no máximo, a um momento secundário e auxiliar. Assim, presume-se que a realidade real é expressa através da essência ao invés da aparência, através da forma, ao invés da matéria, da substância ao invés do acidente etc.. Isso é um grande erro, como veremos na *Lógica da Essência*.

**A antítese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é a Indiferença como relação inversa de seus fatores. A antítese é falsa porque meramente inverte os polos da relação que existe em meio à indiferença de tética. A determinação de um polo pelo outro é uma relação que pode ser revertida. Porque não dizemos – quais são as razões para não dizer – que a realidade real é o acidente e não a substância? Aparência e não essência? Matéria e não forma?

A determinação opõe-se à Indiferença Absoluta, que é a tese falsa, através de uma inversão dos fatores para a determinação posterior das categorias. Essa antítese também é falsa, pois os dois polos da relação são

mutuamente constituídos e devem ser concebidos juntos, caso contrário seríamos lançados de um para outro em um jogo sem fim. A tentativa de determinar as categorias, considerando um polo da relação como o principal e dominante, ou seja, determinante, leva-nos ao problema da inversão: por que não começamos do outro polo e fazemos o mesmo? Contudo, existe um argumento mais sério e definitivo: a relação só pode ser determinada corretamente, se iniciarmos simultaneamente nos dois polos que a constituem. Sem isso, não existe relação que seja originalmente relativa, ou seja, na qual cada polo constitua o outro. É por isso que a mera inversão dos polos prova ser uma antítese errônea.

### **Transição para Essência**

A História da Filosofia é hoje a estrada longa e sinuosa, em cujo acostamento encontram-se os esqueletos brancos de Sistemas filosóficos que falharam, perderam-se e morreram porque não perceberam que, em um Sistema filosófico, os dois polos das relações devem ser concebidos e determinados ao mesmo tempo, um pelo outro, um constituindo o outro.

Isso suscita imediatamente a questão: não se trata de um círculo vicioso?

Não é exatamente esse o erro do *circulus vitiosus*?

Sim e não. O segundo livro de Hegel, *Ciência da Lógica*, provavelmente a obra mais crítica já escrita sobre os conceitos básicos da Filosofia tradicional, mostra, de forma detalhada, como os grandes Sistemas falharam exatamente por terem caído nesse círculo vicioso. Os grandes Sistemas são revisados um por um – sem mencionar os nomes dos autores – e são desmascarados como círculos viciosos. Mas será que existe uma saída? Será que existe uma maneira de sair do círculo vicioso que permeia toda a nossa tradição? Hegel mostra que existe, sim, uma saída: é necessário transformar os círculos viciosos em círculos virtuosos. E ele faz isso de forma brilhante na maioria dos casos. Há um caso, porém, na Dialética das modalidades, no qual Hegel é, no mínimo, ambíguo. No desenvolvimento da categoria da Necessidade Absoluta, ele não é claro, o que faz com que todo o Sistema assuma um caráter de necessitarismo que o distorce. A partir desse momento, Hegel – como Espinoza fez antes dele

– move-se quase sempre dentro dos parâmetros do necessitarismo sistêmico, que inviabiliza a liberdade de escolha e, assim, a Ética verdadeira. E é precisamente nesse ponto que faremos uma interpretação corretiva do Sistema. Transformaremos a Necessidade Absoluta, considerada por Espinoza e Hegel como uma necessidade dura, que não admite contrafatos e que se aplica à Lógica, à Matemática e a certas partes da Filosofia, em uma necessidade flexível que permite contrafatos e se aplica ao mundo subatômico, à teoria da evolução dos seres vivos e das sociedades e particularmente ao que chamamos de Ética e Direito. A necessidade flexível é a lei maior do Sistema, é o conjunto maior no qual encontra-se a necessidade dura que é menor e menos abrangente. A necessidade flexível será a grande lei, a lei realmente Universal, que é aplicável a todo o Universo e que rege a Totalidade em Movimento.

**A síntese afirma** tudo que foi pressuposto e deve ser restabelecido é a transição para a essência. A síntese é, na verdade, a transformação de círculos viciosos em círculos virtuosos. Essa é a verdadeira síntese que nos abre as portas para o segundo livro: a *Ciência da Lógica*.

## Medida Ativa

**Nota prévia sobre a Medida, tanto ativa quanto passiva:** A relação da Medida (tanto ativa quanto passiva) é definida pela relação de Identidade. Assim, todas as propriedades da relação de Identidade se aplicam à relação de Medida (ativa e passiva), tais como intercâmbio, reflexividade, simetria, transitividade. Intercâmbio significa o seguinte:  $x$  mede  $y$ , se  $x$  é  $P$ , então,  $y$  é  $P$ . Isso significa que o que mensura e o que é mensurado têm as mesmas propriedades. Em outras palavras, “a forma (as propriedades) do donatário (do que mensura) e a forma do recebido (do que é mensurado) são idênticas.”

### Refutação da tese ‘ $\vdash x$ mensura tudo’

#### Definição Adicional

Postulação

$M_{xy} \Leftrightarrow x = y$

$M_{xy}$ :  $x$  mensura  $y$

**Teorema da LT**

$\vdash \forall y \neg Mxy$

Medida

Demonstração

1  $\vdash \forall y x \neq y$

Pluralidade

2  $Mxy \Leftrightarrow x = y$

Medida

3  $\vdash Mxy \leftrightarrow x = y$

2 Eliminação da Definição

4  $\vdash \neg Mxy \leftrightarrow \neg x = y$

3 Inversão

5  $\vdash \neg Mxy \leftrightarrow x \neq y$

4 Alteridade

6  $\vdash \Delta y (\neg Mxy \leftrightarrow x \neq y)$

5 Introdução da Assertion Generalizada

7  $\vdash \forall y \neg Mxy \leftrightarrow \forall y x \neq y$

6 Distribuição da *Bound Assertion*

8  $\vdash \forall y \neg Mxy$

7,1 Separação

**A tese**

Refutação

1  $\vdash \forall y \neg Mxy$

Medida

| 2  $\vdash \Delta y Mxy$

Premissa Hipotética (**Tese**)

| 3  $\vdash \neg \forall y \neg Mxy$

2 Definição da *Bound Assertion*

| 4  $\vdash \forall y \neg Mxy \wedge \neg \forall y \neg Mxy$

1,3 Produto lógico

| 5  $\vdash f$

4 Suplementação

| 6  $f$

5 Eliminação da Assertion

7  $\vdash \neg (\vdash \Delta y Mxy)$

2-6 Redução ao Absurdo

**Refutação da antítese ‘ $\neg x$  não mensura nada’**

**Teorema da LT**

$\vdash Mxx$

Medida

Demonstração

1  $Mxy \Leftrightarrow x = y$

Medida

2  $\vdash Mxy \leftrightarrow x = y$

1 Eliminação da Definição

3  $\vdash Mxx \leftrightarrow x = x$

2 Substituição de  $x$  por  $y$

4  $\vdash x = x$

Reflexividade

5  $\vdash Mxx$

3,4 Separação

**Teorema da LT**

$\vdash \forall y Mxy$

Medida

Demonstração

1  $\vdash \forall y x = y$

Não vazio

2  $Mxy \Leftrightarrow x = y$

Medida

3  $\vdash Mxy \leftrightarrow x = y$

2 Eliminação da Definição

4  $\vdash \Delta y (Mxy \leftrightarrow x = y)$

3 Introdução da Assertion Generalizada

5  $\vdash \forall y Mxy \leftrightarrow \forall y x = y$

4 Distribuição da *Bound Assertion*

$6 \vdash \nabla y Mxy$	5,1 Separação
<b>A antítese</b>	
Refutação	
<b>1</b> $\vdash \nabla y Mxy$	Medida
<b>2</b> $\vdash \neg \nabla y Mxy$	Premissa Hipotética ( <b>Antítese</b> )
<b>3</b> $\vdash \nabla y Mxy \wedge \neg \nabla y Mxy$	1,2 Produto lógico
<b>4</b> $\vdash f$	3 Produto Lógico
<b>5</b> $f$	4 Eliminação da Assertion
<b>6</b> $\vdash \neg (\vdash \neg \nabla y Mxy)$	2-5 Redução ao Absurdo

### A síntese de ‘ $\vdash x$ mensura algo’ e ‘ $\vdash x$ não mensura algo’

Tese	$\vdash \Delta y Mxy$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) mensura tudo (existente ou inexistente)
Antítese	$\vdash \neg \nabla y Mxy$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) não mensura nada (existente ou inexistente)
Síntese (-) (T)	$\vdash \neg (\vdash \Delta y Mxy)$	$\vdash$ Não ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) mensura tudo (existente ou inexistente)
Síntese (-) (A)	$\vdash \neg (\vdash \neg \nabla y Mxy)$	$\vdash$ Não ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) não mensura nada (existente ou inexistente)
Síntese (+) (T)	$\vdash \nabla y \neg Mxy$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) não mensura algo (existente ou inexistente)
Síntese (+) (A)	$\vdash \nabla y Mxy$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) mensura algo (existente ou inexistente)

### Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese

		$\vdash Mxx$ $\vdash x \text{ mensura } x$
	$\vdash \forall y \neg Mxy$ $\vdash x \text{ não mensura algo}$	$\vdash \forall y Mxy$ $\vdash x \text{ mensura algo}$
	$\vdash \Delta x \forall y \neg Mxy$ $\vdash \text{Tudo não mensura algo}$	$\vdash \Delta x \forall y Mxy$ $\vdash \text{Tudo mensura algo}$
	$\vdash \nabla x \forall y \neg Mxy$ $\vdash \text{Algo não mensura algo}$	$\vdash \nabla x \forall y Mxy$ $\vdash \text{Algo mensura algo}$
	$\vdash \neg \nabla x \Delta y Mxy$ $\vdash \text{Nada mensura tudo}$	$\vdash \neg \nabla x \Delta y \neg Mxy$ $\vdash \text{Nada não mensura tudo}$
	$\vdash \neg \Delta x \Delta y Mxy$ $\vdash \text{Nem tudo mensura tudo}$	$\vdash \neg \Delta x \Delta y \neg Mxy$ $\vdash \text{Nem tudo não mensura tudo}$

### Medida Passiva

#### Refutação da tese ‘ $\vdash x$ é mensurado por tudo’

Definição Adicional

Postulação

$W_{xy} \Leftrightarrow M_{yx}$

$W_{xy}$ :  $x$  é mensurado por  $y$

#### Teorema da LT

1-  $W_{xy} \leftrightarrow M_{xy}$

Medida

Demonstração

1  $W_{xy} \Leftrightarrow M_{yx}$

Medida

2  $\vdash W_{xy} \leftrightarrow M_{yx}$

1 Eliminação da Definição

3  $M_{xy} \Leftrightarrow x = y$

Medida

4  $\vdash M_{xy} \leftrightarrow x = y$

3 Eliminação da Definição

5  $\vdash M_{yx} \leftrightarrow y = x$

4 Substituição de  $x$  por  $y$  e de  $y$  por  $x$

6  $\vdash x = y \leftrightarrow y = x$

Simetria

7  $\vdash M_{yx} \leftrightarrow x = y$

6,5 Silogismo Hipotético

8  $\vdash M_{xy} \leftrightarrow M_{yx}$

4,7 Silogismo Hipotético

9  $\vdash W_{xy} \leftrightarrow M_{xy}$

2,8 Silogismo Hipotético

### Teorema da LT

$\vdash \nabla y \neg W_{xy}$	Medida
Demonstração	
1 $\vdash \nabla y \neg M_{xy}$	Medida
2 $\vdash W_{xy} \leftrightarrow M_{xy}$	Medida
3 $\vdash \neg W_{xy} \leftrightarrow \neg M_{xy}$	2 Inversão
4 $\vdash \Delta y (\neg W_{xy} \leftrightarrow \neg M_{xy})$	3 Introdução da Assertion Generalizada
5 $\vdash \nabla y \neg W_{xy} \leftrightarrow \nabla y \neg M_{xy}$	4 Distribuição da <i>Bound Assertion</i>
6 $\vdash \nabla y \neg W_{xy}$	5,2 Separação

### A tese

Refutação	
1 $\vdash \nabla y \neg W_{xy}$	Medida
[ 2 $\vdash \Delta y W_{xy}$	Premissa Hipotética ( <b>Tese</b> )
3 $\vdash \neg \nabla y \neg W_{xy}$	2 Definição da <i>Bound Assertion</i>
4 $\vdash \nabla y \neg W_{xy} \wedge \neg \nabla y \neg W_{xy}$	1,3 Produto lógico
5 $\vdash f$	4 Suplementação
[ 6 $f$	5 Eliminação da Assertion
7 $\vdash \neg (\vdash \Delta y W_{xy})$	2-6 Redução ao Absurdo

### Refutação da antítese ‘ $\vdash x$ é mensurado por nada’

#### Teorema da LT

$\vdash \nabla y W_{xy}$	Medida
Demonstração	
1 $\vdash \nabla y M_{xy}$	Medida
2 $\vdash W_{xy} \leftrightarrow M_{xy}$	Medida
3 $\vdash \Delta y (W_{xy} \leftrightarrow M_{xy})$	2 Introdução da Assertion Generalizada
4 $\vdash \nabla y W_{xy} \leftrightarrow \nabla y M_{xy}$	3 Distribuição da <i>Bound Assertion</i>
5 $\vdash \nabla y W_{xy}$	4,1 Separação

### A antítese

Refutação	
1 $\vdash \nabla y W_{xy}$	Medida
[ 2 $\vdash \neg \nabla y W_{xy}$	Premissa Hipotética ( <b>Antítese</b> )
3 $\vdash \nabla y W_{xy} \wedge \neg \nabla y W_{xy}$	1,2 Produto Lógico
4 $\vdash f$	3 Produto Lógico
[ 5 $f$	4 Eliminação da Assertion
6 $\vdash \neg (\vdash \neg \nabla y W_{xy})$	2-5 Redução ao Absurdo



**A síntese de ‘ $\vdash x$  é mensurado por algo’ e ‘ $\vdash x$  não é mensurado por algo’**

Tese	$\vdash \Delta y Wxy$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) é mensurado por tudo (existente ou inexistente)
Antítese	$\vdash \neg \nabla y Wxy$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) não é mensurado por nada (existente ou inexistente)
Síntese (-) (T)	$\vdash \neg (\vdash \Delta y Wxy)$	$\vdash$ Não ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) é mensurado por tudo (existente ou inexistente)
Síntese (-) (A)	$\vdash \neg (\vdash \neg \nabla y Wxy)$	$\vdash$ Não ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) não é mensurado por nada (existente ou inexistente)
Síntese (+) (T)	$\vdash \nabla y \neg Wxy$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) não é mensurado por algo (existente ou inexistente)
Síntese (+) (A)	$\vdash \nabla y Wxy$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) é mensurado por algo (existente ou inexistente)

**Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese**

		$\vdash Wxx$ $\vdash x$ é mensurado por $x$
	$\vdash \nabla y \neg Wxy$ $\vdash x$ não é mensurado por algo	$\vdash \nabla y Wxy$ $\vdash x$ é mensurado por algo
	$\vdash \Delta x \nabla y \neg Wxy$ $\vdash$ Tudo não é mensurado por algo	$\vdash \Delta x \nabla y Wxy$ $\vdash$ Tudo é mensurado por algo
	$\vdash \nabla x \nabla y \neg Wxy$ $\vdash$ Algo não é mensurado por algo	$\vdash \nabla x \nabla y Wxy$ $\vdash$ Algo é mensurado por algo
	$\vdash \neg \nabla x \Delta y Wxy$ $\vdash$ Nada é mensurado por tudo	$\vdash \neg \nabla x \Delta y \neg Wxy$ $\vdash$ Nada não é mensurado por tudo
	$\vdash \neg \Delta x \Delta y Wxy$ $\vdash$ Nem tudo é mensurado por tudo	$\vdash \neg \Delta x \Delta y \neg Wxy$ $\vdash$ Nem tudo não é mensurado por tudo

## Mensurabilidade. O (co)mensurável e o (inco)mensurável

### Refutação da tese ‘ $\vdash x$ possui má mensurabilidade’

#### Definições Adicionais na LT

Postulação

$BMm x \Leftrightarrow \forall y Wxy$	Boa Mensurabilidade ( $BMm x$ : $x$ possui boa mensurabilidade.)
$BImm x \Leftrightarrow \forall y \neg Wxy$	Boa Imensurabilidade ( $BImm x$ : $x$ possui boa imensurabilidade.)
$MMm x \Leftrightarrow \neg BMm x$	Má Mensurabilidade ( $MMm x$ : $x$ possui má mensurabilidade.)
$MImm x \Leftrightarrow \neg BImm x$	Má Imensurabilidade ( $MImm x$ : $x$ possui má imensurabilidade.)

#### Correspondências conceituais

Desenvolvimento

$BMm x$	$\neg MMm x$	$\forall y Wxy$	$\neg \Delta y \neg Wxy$	Síntese (A)
$BImm x$	$\neg MImm x$	$\forall y \neg Wxy$	$\neg \Delta y Wxy$	Síntese (T)
$MMm x$	$\neg BMm x$	$\neg \forall y Wxy$	$\Delta y \neg Wxy$	Antítese
$MImm x$	$\neg BImm x$	$\neg \forall y \neg Wxy$	$\Delta y Wxy$	Tese

#### Teorema da LT

$\vdash BImm x$	Boa Imensurabilidade
Demonstração	
1 $\vdash \forall y \neg Wxy$	Medida (LT)
2 $\vdash BImm x$	1 Boa Imensurabilidade
<b>A tese</b>	
Refutação	
1 $\vdash BImm x$	Boa Imensurabilidade (LT)
2 $\vdash MImm x$	Premissa Hipotética ( <b>Tese</b> )
3 $\vdash \neg BImm x$	1 Má Imensurabilidade
4 $\vdash BImm x \wedge \neg BImm x$	1,3 Produto Lógico
5 $\vdash f$	4 Suplementação
6 $f$	5 Eliminação da Assertion
7 $\vdash \neg (\vdash MImm x)$	1-6 Redução ao Absurdo

### Refutação da antítese ‘ $\vdash x$ possui má imensurabilidade’

#### Teorema da LT

1-  $BMm x$  Boa Mensurabilidade

Demonstração

1  $\vdash \forall y T_{xy}$  Introdução da Transformação (LBA)

2  $\vdash BMm x$  1 Boa Mensurabilidade

#### A antítese

Refutação

1  $\vdash BMm x$  Boa Mensurabilidade (LT)

| 2  $\vdash MMm x$  Premissa Hipotética (**Antítese**)

| 3  $\vdash \neg BMm x$  2 Má Mensurabilidade

| 4  $\vdash BMm x \wedge \neg BMm x$  1,3 Produto Lógico

| 5  $\vdash f$  4 Suplementação

| 6  $f$  5 Eliminação da Assertion

7  $\vdash \neg (\vdash MMns x)$  2-6 Redução ao Absurdo

### A síntese de ‘ $\vdash x$ possui boa imensurabilidade’ e ‘ $\vdash x$ possui boa mensurabilidade’

Tese	$\vdash MImm x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má imensurabilidade
Antítese	$\vdash MMm x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má mensurabilidade
Síntese (-) (T)	$\vdash \neg (\vdash MImm x)$	$\vdash$ Non ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má imensurabilidade)
Síntese (-) (A)	$\vdash \neg (\vdash MMm x)$	$\vdash$ Não ( $\vdash x$ (existente ou inexistente) possui má mensurabilidade)
Síntese (+) (T)	$\vdash BImm x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui boa imensurabilidade
Síntese (+) (A)	$\vdash BMm x$	$\vdash x$ (existente ou inexistente) possui boa mensurabilidade

### Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese

$\vdash BImm\ x$ $\vdash x$ possui boa imensurabilidade	$\vdash BMm\ x$ $\vdash x$ possui boa mensurabilidade
$\vdash \Delta x\ BImm\ x$ $\vdash$ Tudo possui boa imensurabilidade	$\vdash \Delta x\ BMm\ x$ $\vdash$ Tudo possui boa mensurabilidade
$\vdash \nabla x\ BImm\ x$ $\vdash$ Algo possui boa imensurabilidade	$\vdash \nabla x\ BMm\ x$ $\vdash$ Algo possui boa mensurabilidade
$\vdash \neg \nabla x\ MImm\ x$ $\vdash$ Nada possui má imensurabilidade	$\vdash \neg \nabla x\ MMm\ x$ $\vdash$ Nada possui má mensurabilidade
$\vdash \neg \Delta x\ MImm\ x$ $\vdash$ Nem tudo possui má imensurabilidade	$\vdash \neg \Delta x\ MMm\ x$ $\vdash$ Nem tudo possui má mensurabilidade

### Sinopses

#### Ideias, Postulados, Teses, Antíteses e Sínteses

<b>B</b> TRANSFORMAÇÃO	$\vdash Txy \rightarrow x \neq y$ $\vdash \nabla y\ Txy$	$\vdash \Delta y\ Txy$ $\vdash \neg \nabla y\ Txy$	$\vdash \neg Txx$ $\vdash \nabla y \neg Txy$	$\vdash \nabla y\ Txy$
<b>C (A')</b> ALTERIDADE	$x \neq y \Leftrightarrow \neg x = y$	$\vdash \Delta y\ x = y$ $\vdash \neg \nabla y\ x = y$	$\vdash \nabla y\ x \neq y$	$\vdash x = x$ $\vdash \nabla y\ x = y$
<b>D</b> LIMITAÇÃO ATIVA	$Lxy \Leftrightarrow x \neq y$	$\vdash \Delta y\ Lxy$ $\vdash \neg \nabla y\ Lxy$	$\vdash \neg Lxx$ $\vdash \nabla y \neg Lxy$	$\vdash \nabla y\ Lxy$
<b>E (D)</b> LIMITAÇÃO PASSIVA	$\Gamma xy \Leftrightarrow Lyx$	$\vdash \Delta y\ \Gamma xy$ $\vdash \neg \nabla y\ \Gamma xy$	$\vdash \neg \Gamma xx$ $\vdash \nabla y \neg \Gamma xy$	$\vdash \nabla y\ \Gamma xy$
<b>F (E)</b> BOA FINITUDE, BOA INFINITUDE, ...	$BFin\ x \Leftrightarrow \nabla y\ \Gamma xy$ $BInf\ x \Leftrightarrow \nabla y \neg \Gamma xy$ $\Gamma xy\ MFin\ x \Leftrightarrow \neg BFin\ x$ $MInf\ x \Leftrightarrow \neg BInf\ x$	$\vdash MInf\ x$ $\vdash MFin\ x$	$\vdash \neg \Gamma xx$ $\vdash \nabla y \neg \Gamma xy$ $\vdash BInf\ x$	$\vdash \nabla y\ \Gamma xy$ $\vdash BFin\ x$
<b>G (C)</b> BOA UNIDADE, BOA PLURALIDADE, ...	$BUn\ x \Leftrightarrow \nabla y\ x = y$ $BPl\ x \Leftrightarrow \nabla y\ x \neq y$ $MUn\ x \Leftrightarrow \neg BUn\ x$ $MPl\ x \Leftrightarrow \neg BPl\ x$	$\vdash MPl\ x$ $\vdash MUn\ x$	$\vdash \nabla y\ x \neq y$ $\vdash BPl\ x$	$\vdash x = x$ $\vdash \nabla y\ x = y$ $\vdash BUn\ x$
<b>H (B)</b> BOA MOBILIDADE, BOA IMOBILIDADE, ...	$BMob\ x \Leftrightarrow \nabla y\ Txy$ $BImb\ x \Leftrightarrow \nabla y \neg Txy$ $\nabla y \neg Txy\ MMob\ x \Leftrightarrow \neg BMob\ x$ $x \Leftrightarrow \neg BMob\ x$ $MImb\ x \Leftrightarrow \neg BImb\ x$	$\vdash MImb\ x$ $\vdash MMob\ x$	$\vdash \neg Txx$ $\vdash \nabla y \neg Txy$ $\vdash BImb\ x$	$\vdash \nabla y\ Txy$ $\vdash BMob\ x$

I (B) (C) (D) (E) BOA QUALIDADE, BOA QUANTIDADE, ...	$BQl x \Leftrightarrow \nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y$ $BQt x \Leftrightarrow \nabla y Txy$ $MQl x \Leftrightarrow \neg BQl x$ $MQt x \Leftrightarrow \neg BQt x$	$\vdash MQl x$ $\vdash MQt x$	$\vdash \neg Txx$ $\vdash \nabla y \neg Txy$ $\vdash \nabla y x \neq y$ $\vdash BQl x$	$\vdash \nabla y Txy$ $\vdash x = x$ $\vdash \nabla y x = y$ $\vdash BQt x$
J (A') MEDIDA ATIVA	$Mxy \Leftrightarrow x = y$	$\vdash \Delta y Mxy$ $\vdash \neg \nabla y Mxy$	$\vdash \nabla y \neg Mxy$	$\vdash Mxx$ $\vdash \nabla y Mxy$
K (J) MEDIDA PASSIVA	$Wxy \Leftrightarrow Myx$	$\vdash \Delta y Wxy$ $\vdash \neg \nabla y Wxy$	$\vdash \nabla y \neg Wxy$	$\vdash Wxx$ $\vdash \nabla y Wxy$
L (K) BOA MENSURABILIDADE, BOA IMENSURABILIDADE, ...	$BMm x \Leftrightarrow \nabla y Wxy BImm x \Leftrightarrow \nabla y \neg Wxy MMm x \Leftrightarrow \neg BMm x$ $MImm x \neq \neg BImm x$	$\vdash MImm x$ $\vdash MMm x$	$\vdash \nabla y \neg Wxy$ $\vdash BImm x$	$\vdash Wxx$ $\vdash \nabla y Wxy$ $\vdash BMm x$

'X (Y)' significa 'X (intimamente relacionado a Y)'.

### Desenvolvimento de Correspondências Conceituais Entre Boas e Más Finitudes e Infinitudes

$BFin x$	$\neg MFin x$	$\nabla y \Gamma xy$	$\neg \Delta y \neg \Gamma xy$	Síntese (A)
$BInf x$	$\neg MInf x$	$\nabla y \neg \Gamma xy$	$\neg \Delta y \Gamma xy$	Síntese (T)
$MFin x$	$\neg BFin x$	$\neg \nabla y \Gamma xy$	$\Delta y \neg \Gamma xy$	Antítese
$MInf x$	$\neg BInf x$	$\neg \nabla y \neg \Gamma xy$	$\Delta y \Gamma xy$	Tese

### Entre Boas e Más Unidades e Pluralidades

$BUn x$	$\neg MUn x$	$\nabla y x = y$	$\neg \Delta y x \neq y$	Síntese (A)
$BPl x$	$\neg MPl x$	$\nabla y x \neq y$	$\neg \Delta y x = y$	Síntese (T)
$MUn x$	$\neg BUn x$	$\neg \nabla y x = y$	$\Delta y x \neq y$	Antítese
$MPl x$	$\neg BPl x$	$\neg \nabla y x \neq y$	$\Delta Yx = y$	Tese

### Entre Boas e Más Mobilidades e Imobilidades

$BMob x$	$\neg MMob x$	$\nabla y TXY$	$\neg \Delta y \neg Txy$	Síntese (A)
$BImb x$	$\neg MImb x$	$\nabla y \neg Txy$	$\neg \Delta y Txy$	Síntese (T)
$MMob x$	$\neg BMob x$	$\neg \nabla y Txy$	$\Delta y \neg Txy$	Antítese
$MImb x$	$\neg BImb x$	$\neg \nabla y \neg Txy$	$\Delta y TXY$	Tese

### Entre Boas e Más Quantidades e Qualidades

1	$BQ_t x$	$\neg MQ_t x$	$\nabla y TXY$	Síntese (A)
2	$BQ_l x$	$\neg MQL x$	$\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y$	Síntese (T)
3	$MQ_t x$	$\neg BQ_l x$	$\neg \nabla y Txy$	Antítese
4	$MQ_l x$	$\neg BQ_l x$	$\Delta y Txy \vee \Delta y x = y$	Tese

1	$\nabla y \neg Txy \wedge \nabla y x \neq y \wedge \nabla y \neg Lxy \wedge \nabla y \neg Ixy$	Síntese (A)
2	$\nabla y Txy \wedge \nabla y x = y \wedge \nabla y Lxy \wedge \nabla y Ixy$	Síntese (T)
3	$\Delta y Txy \vee \Delta y x = y \vee \Delta y Lxy \vee \Delta y Ixy$	Antítese
4	$\neg \nabla y Txy \vee \neg \nabla y x = y \vee \neg \nabla y Lxy \vee \neg \nabla y Ixy$	Tese

### Entre Boas e Más Mensurabilidades e Imensurabilidades

$BMm x$	$\neg MMm x$	$\nabla y Wxy$	$\neg \Delta y \neg Wxy$	Síntese (A)
$Blmm x$	$\neg Mlmm x$	$\nabla y \neg Wxy$	$\neg \Delta y Wxy$	Síntese (T)
$MMm x$	$\neg BMm x$	$\neg \nabla y Wxy$	$\Delta y \neg Wxy$	Antítese
$Mlmm x$	$\neg Blmm x$	$\neg \nabla y \neg Wxy$	$\Delta y Wxy$	Tese

### Esquema Geral para Relações Não Reflexivas

P: Premissa PH: Premissa Hipotética RA: Redução ao Absurdo

<b>TESE</b>	<b>ANTÍTESE</b>
$\vdash \nabla y \neg Rxy$ P     $\vdash \Delta y Rxy$ PH   ... ..     $\vdash \neg (\vdash \Delta y Rxy)$ RA	$\vdash Rxx$ P $\vdash \nabla y Rxy$     $\vdash \neg \nabla y Rxy$ PH   ... ..     $\vdash \neg (\vdash \neg \nabla y Rxy)$ RA
<b>SÍNTESE</b>	
<b>Papel Positivo</b>	
Lei Lógica que Refuta a Tese	Lei Lógica que Refuta a Antítese
$\vdash \nabla y \neg Rxy$	$\vdash \nabla y Rxy$
<b>Papel</b>	
Lei Metalógica da Tese Refutada	Lei Metalógica da Antítese Refutada
$\vdash \neg (\vdash \Delta y Rxy)$	$\vdash \neg (\vdash \neg \nabla y Rxy)$

## Esquema Geral para Relações Reflexivas

P: Premissa PH: Premissa Hipotética RA: Redução ao Absurdo

<p><b>TESE</b></p> $\vdash \forall y \neg Rxy \quad P$ $\quad \uparrow \vdash \Delta y Rxy \quad PH$ $\quad   \dots \dots \dots$ $\quad \downarrow f$ $\vdash \neg (\vdash \Delta y Rxy) \quad RA$	<p><b>ANTÍTESE</b></p> $\vdash Rxx \quad P$ $\vdash \forall y Rxy$ $\quad \uparrow \vdash \neg \forall y Rxy \quad PH$ $\quad   \dots \dots \dots$ $\quad \downarrow f$ $\vdash \neg (\vdash \neg \forall y Rxy) \quad RA$
<b>SÍNTESE</b>	
<b>Papel Positivo</b>	
Lei Lógica que Refuta a Tese	Lei Lógica que Refuta a Antítese
$\vdash \forall y \neg Rxy$	$\vdash \forall y Rxy$
<b>Papel</b>	
Lei Metalógica da Tese Refutada	Lei Metalógica da Antítese Refutada
$\vdash \neg (\vdash \Delta y Rxy)$	$\vdash \neg (\vdash \neg \forall y Rxy)$

## Being, Nothing, Becoming. Hegel and Us

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V.; SOARES, A. C. K. **Being, Nothing, Becoming. Hegel and Us – A formalization.** *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v.6, n. 1, p.5-39, 2005.

### Ser, Nada, Devir

#### Hegel e Nós – Uma formalização

*A Ciência da Lógica* de G. W. F. Hegel, embora de grande importância especulativa e embora seja o fundamento de todo o Sistema hegeliano, tornou-se hoje um livro praticamente ilegível mesmo para pessoas de língua alemã. As outras obras (exceto a *Enciclopédia*) de Hegel são razoavelmente legíveis, *A Ciência da Lógica*, não. Isso porque quase todos os termos técnicos empregados por Hegel se definem por uma rede de remissões em que cada conceito adquire seu sentido pelo lugar que ocupa na rede de relações categoriais que, por sua vez, só são determinadas pelo mesmo método. Daí a dificuldade de encontrar um fio condutor que conduza o leitor de capítulo em capítulo. Os autores tentam, neste trabalho, num primeiro passo, traduzir o linguajar hegeliano – mesmo com a perda da riqueza que isso acarreta – para o inglês de hoje. Num segundo passo, é feita a tentativa de formalizar o que foi elaborado antes. – Não há a menor pretensão de fidelidade à ortodoxia hegeliana; muito pelo contrário, o que os autores consideraram erros do Sistema foi objeto de tentativa de correção.

#### A Lógica do Ser

Duas obras de dois dos nossos grandes filósofos têm impactado profundamente a História da Filosofia, influenciando todos os que vieram depois: o *Diálogo Parmênides*, de Platão e *Ciência da Lógica*<sup>1</sup>, de Hegel. Tudo de relevante que foi escrito até agora na Filosofia é profundamente marcado pelos pro-

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F. *Werke em Zwanzig Bände*. Theorie Werkausgabe, publicado por Moldenhauer, E.; Michel, K. M. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969, 1983 reimpressão. Hegel será sempre citado de acordo com essa edição. A abreviatura (Hegel, 5, 82) significa página 82 do volume 5. *Wissenschaft der Logik I. Ciência da Lógica I*.



blemas e soluções propostos nesses textos. E, em relação ao futuro, não se pode vislumbrar uma Filosofia legítima que ignore as questões centrais discutidas em *Parmênides* e em *Ciência da Lógica*. Não existe passado e – ao que parece – não existe futuro na Filosofia sem eles.

Em relação a *Parmênides*, que já foi publicado e traduzido para várias línguas com muito sucesso, temos excelentes análises. Isso não significa que o tema tenha se esgotado, mas temos, atualmente, várias análises que capturaram as ideias centrais do diálogo, apresentando-as de forma sistemática e didática. No que diz respeito à *Ciência da Lógica*, a situação é diferente. Existem boas traduções, mas há uma ausência de análises competentes e compreensíveis. Certamente há interpretações notáveis de conceitos isolados da Lógica hegeliana, mas faltam análises que contemplem o trabalho inteiro ou uma de suas três partes. Há, sim, algumas análises que cobrem e comentam toda a *Ciência da Lógica* ou uma de suas três partes – desculpamo-nos por não citá-las. Contudo, essas se prendem demasiadamente ao texto e sobretudo à Linguagem típica de Hegel. Essas análises, principalmente as alemãs e francesas, adotaram o que, em analogia ao “economês” – e com o mesmo significado derogatório –, poderíamos chamar de hegelianês. As análises escritas em hegelianês – e essas são praticamente todas as existentes – são quase ininteligíveis, exceto para os leitores que já tenham lido o próprio Hegel e, através da leitura do original, já tenham compreendido os problemas discutidos. As pessoas que tentam ler tais análises acabam sentindo falta do texto original de Hegel. A única exceção de que tenho notícia é um livro antigo, já ultrapassado em muitos aspectos, *A Commentary on Hegels Logic (Uma Análise da Lógica de Hegel)*, por John e Ellis McTaggart, que, apesar de erros graves de interpretação, era compreensível e foi escrito em inglês, não em hegelianês. Da mesma forma, entre os artigos publicados recentemente sobre Hegel, há uma enorme quantidade de textos escritos em hegelianês. Não podemos afirmar que esses textos são verdadeiros ou falsos, simplesmente porque não é possível extrair deles um significado compreensível.

Este trabalho tem por objetivo compreender Hegel, mais especificamente a primeira parte da *Ciência da Lógica*, a *Lógica do Ser*, fazendo uma análise contínua da primeira à última síntese, sem fazer uso de hegelianês, exceto para começar a interpretação. Assim, nosso ponto de partida

será sempre um pequeno texto em hegelianês, seguido de uma tradução para o português que nós todos falamos e compreendemos. Em seguida, fazemos uma tentativa, no limiar da temeridade, de traduzir para o “logicês”, a Linguagem usada pelos profissionais lógicos que precede a formalização, e finalmente para a Lógica Formal, as questões discutidas em português. Todos notarão, como nós claramente notamos, que uma perda gradual da riqueza filosófica se dá nesse processo de sucessivas transliterações. Hegel realmente diz muito mais do que somos capazes de colocar na camisa de força imposta pela Lógica Formal. Em cada tradução, a exuberante riqueza do texto de Hegel perde um pouco do seu vigor original. Onde, no texto original, há a sutileza de vários significados sobrepostos, o claro-escuro de significados complementares e interdeterminantes, nós selecionamos, explicamos, tratamos e simbolizamos apenas um deles – o que consideramos mais relevante. Contudo, este é um sacrifício necessário para que o significado central do texto hegeliano se torne claro em português e, posteriormente, extremamente claro e unívoco na Lógica Formal.

Isso significou uma grande perda para nós, uma perda dolorosa. Mas por que, então, fizemos isto? Porque o resultado foi um ganho em clareza e precisão; ao ser tratado com tal precisão, o trabalho de Hegel adquiriu dimensões novas e importantes. Além disso, num primeiro nível, um nível muito superficial e banal, tornou-se muito claro que aqueles que acusam Hegel e o Sistema hegeliano de toda sorte de heresias lógicas estão enganados. Como mostraremos adiante, é um grande erro afirmar que Hegel nega o Princípio da Não Contradição e que a Dialética não é um discurso científico capaz de precisão e formalização; rebatemos também aqueles que afirmam que o trabalho de Hegel, sendo mais poético do que filosófico, não pode ser expresso na Lógica verdadeira, ou seja, na Lógica Formal. Aqueles que afirmam que Hegel e a Dialética negam o Princípio da Não Contradição, terão de silenciar agora. Ou então jogar em nós, os autores, a primeira, a segunda e todas as inumeráveis pedras subsequentes, por tentarmos formalizar a Lógica de Hegel, desconsiderando preconceitos generalizados entre filósofos contemporâneos. Só gostaríamos de pedir que essas pedras sejam lançadas com lógica ou, ao menos, expressas em português claro e não em

hegelianês ininteligível. Pedras em hegelianês, quando impossíveis de traduzir para o português, são sempre vistas com desconfiança pelos autores deste trabalho. Pedras em hegelianês, que não dizem nada, não são nem mesmo pedras.

A *Ciência da Lógica*, como afirmado por praticamente todos os que se dedicam a analisá-la, é, ao mesmo tempo, uma História crítica dos principais conceitos utilizados pela Metafísica ocidental, uma Ontologia geral, uma Teologia natural, uma Teoria do Conhecimento e, por fim, talvez até uma Lógica, ou melhor, uma crítica à Lógica tradicional. Todos concordam que *Ciência da Lógica* é o ponto central do Sistema de Hegel que, por sua vez, é um Sistema rigorosamente concebido em conformidade com o modelo idealizado tanto por Platão quanto pelos filósofos Neoplatônicos.

A *Lógica do Ser* constitui o fundamento de toda a Lógica e, portanto, de todo o Sistema hegeliano. Hegel começa a sua Filosofia pelo início histórico e o início lógico. No início da História da Filosofia, temos a tese de Parmênides de que tudo é a unidade em repouso, de modo que qualquer Movimento, como mostrado por Zeno em suas aporias, é apenas uma ilusão. Estando na esfera perfeita, porque não tem limites, mas também não tem nenhum Movimento, tal como o Nada, também é vazio e não diz nada. De acordo com Parmênides, ambos os modos, o modo do Ser e o modo do não Ser, levam à visão que concebe o mundo como uma esfera sem limites, sem Movimento, sem qualquer determinação. A tese de Parmênides sofreu, na Antiguidade, a oposição da tese de Heráclito, segundo a qual tudo está sempre em Movimento. Tudo o que existe é sempre e apenas Movimento. O Universo é uma Totalidade em Movimento. Esse é o primeiro grande problema realmente metafísico na História da Filosofia e é também o início da Lógica de Hegel. É um começo histórico, como se pode ver. Mas é, ao mesmo tempo, um começo lógico, uma vez que não há outros conceitos mais amplos e mais abrangentes, por um lado, e mais simples e vazios de conteúdo, por outro. Será que o Universo é um Ser imóvel ou uma Totalidade em Movimento? Parmênides ou Heráclito? É assim que Hegel, definitivamente colocando-se ao lado de Heráclito, começa a *Lógica do Ser*. Todo

o resto, tudo o que se segue, são conseqüências “lógicas” – no duplo sentido hegeliano da palavra – desse primeiro início. Seguindo a regra de ouro de Descartes, Hegel move-se do mais simples ao mais complexo. Ser, Nada, Devir; *Dasein*, Finitude, Infinitude; Ser-para-si, o um e os muitos, repulsão e atração, quantidade, quantum, relação quantitativa e finalmente a medida, que se flexiona sobre si mesma e conclui a primeira forma explícita de reflexão. Esses são os temas da *Lógica do Ser*, tal como tratada por Hegel e desenvolvida nesta análise, em uma tentativa de formalizar o ponto central de cada capítulo. No que diz respeito à *Lógica do Ser*, nossa única tarefa agora é “abandonar a reflexão externa” e entrar *em medias res*.

No entanto, gostaríamos de apontar para os horizontes onde os problemas aparecem para lembrar os leitores que na *Lógica da Essência*, a segunda parte da *Ciência da Lógica*, tanto o tom quanto o ritmo mudam. A *Lógica do Ser* é a lógica da transição (*Logik des Übergangs*), onde uma pergunta leva quase linearmente à próxima pergunta. Na *Lógica da Essência* entramos na Dialética de circularidade (*Logik der Reflexion*), onde uma categoria é definida pela outra, constituindo, ao que parece, o mais perfeito círculo vicioso; ou pior, o mais cruel de todos os círculos. Todos os principais conceitos da Metafísica tradicional são tratados aqui dessa forma: essência e aparência, substância e acidente, forma e matéria, possibilidade e necessidade, etc. Nessa segunda parte da *Lógica*, a circularidade avança para o primeiro plano. Se um termo é determinado apenas pelo seu oposto e vice-versa, como se pode evitar o retorno perpétuo do círculo vicioso? Não seria o círculo vicioso algo a ser evitado a qualquer custo? É aí que começa a terceira parte da *Lógica*, a *Lógica do Conceito* (*Begriffsllogik*), onde a circularidade de fato é afirmada, mas como um círculo virtuoso, que constitui e determina a si mesmo, como a liberdade, como natureza de autoengendramento (*natura naturans* e *natura naturata*), e finalmente como espírito, atividade criativa e essencialmente reflexiva, reflexiva com boa circularidade. Esta será a Ideia Absoluta.

Sentimo-nos obrigados a avisar os leitores que não tentamos, neste trabalho, defender todas as teses de Hegel. Pelo contrário, veremos que há teses equivocadas em Hegel. Teses importantes, tais como a do conceito

de Necessidade Absoluta e sua relação com a contingência (na *Lógica da Essência*), a ideia de um progresso inexorável e *a priori* do método dialético (*passim*), o conceito de Ideia Absoluta (a *Lógica do Conceito*), etc., serão devidamente corrigidos quando forem discutidos mais tarde. Estamos, de fato, fazendo uma tentativa de analisar e explicar a Lógica de Hegel; isso não significa, no entanto, que vamos aceitar e apoiar todas as suas teses como sendo verdadeiras. Assim, trata-se de uma análise crítica, que, por vezes, propõe correções na Lógica hegeliana. Como consequência, o leitor não deve esperar dos autores uma adesão fiel à chamada ortodoxia hegeliana. Muito pelo contrário, o Sistema que emergirá após essa análise cobrir as três partes da Lógica é um Sistema certamente inspirado no Hegel histórico, mas ele vai apresentar características completamente diferentes em aspectos muito importantes. O operador modal que se faz presente no Sistema da metade da segunda parte da *Lógica da Essência* em diante não será a necessidade da Lógica contemporânea, mas sim uma necessidade deôntica, um dever; a Ideia Absoluta será absoluta, mas o Sistema não será fechado nem construído apenas *a priori*; a Ética será baseada na liberdade da vontade; e a História, embora investida de racionalidade, será contingente, etc. Mas isso deve ser um indicador suficiente de horizontes que estão ainda muito distantes. E, além disso, como se poderia dizer em hegelianês, essas declarações ainda não foram demonstradas e são, portanto, meras determinações externas. A *Lógica do Ser*, a parte que se segue, é a que tem o menor número de interpretações corretivas.

## Com o que deve ser feito o início da Ciência?

### Contradição e Contrariedade

Antes de iniciarmos o primeiro capítulo, que trata do Ser, do Nada e do Devir, Hegel inclui, além de um prefácio e uma introdução, um texto muito importante, que ele não enumera, contrastando com o que ele sempre fez. Esse capítulo inumerado no início da *Lógica do Ser* é extremamente relevante em todos os aspectos. Sem esse capítulo não se pode compreender a estrutura interna da Lógica; sem ele, podemos ser levados a interpretações inteiramente absurdas, como a que afirma que Hegel nega o Princípio da Não Contradição.

Para saber se Hegel nega ou não o Princípio da Não Contradição, basta verificar se há uma oposição contrária ou contraditória entre tese e antítese, que, segundo Hegel, são ambas falsas. Se tese e antítese são contraditórias, então, necessariamente – devido à necessidade lógica – uma delas é verdadeira e a outra é falsa. Se Hegel fez tal declaração, ele estaria negando o Princípio da Não Contradição. No entanto, se tese e antítese são proposições contrárias, isso não acontece. Toda a Lógica, desde Aristóteles, afirma que duas proposições contrárias, embora não possam ser simultaneamente verdadeiras, podem ser simultaneamente falsas. Isso não nega o Princípio da Não Contradição, isso não nega a Lógica. Apenas proposições contraditórias não podem ser nem simultaneamente verdadeiras nem falsas. E Hegel não indica que duas proposições contraditórias (no sentido explicado acima) são falsas, mas que as proposições contrárias são falsas.

E por que ainda estamos discutindo isso? Por que ainda estamos debatendo essa questão mais de 150 anos após a morte de Hegel? Porque Hegel usa o termo Contradição – assim como Nicolaus Cusanus e outros filósofos Neoplatônicos – em um sentido amplo, que na maioria das vezes inclui tanto o que chamamos de Contradição quanto o que chamamos de contrariedade. Em consequência disso, o termo Contradição se torna muito confuso quando usado por Hegel e pelos hegelianos. O próprio Hegel, em um dos capítulos da *Lógica da Essência*, qualifica e define Contradição como a categoria sintética que concilia tanto Identidade (*Identität*), que é a tese, quanto Diferença (*Unterschied*), que é a antítese. Assim, Contradição, no sentido preciso hegeliano, é a conciliação dialética entre Identidade e Diferença<sup>2</sup>. Nessa Contradição, no estrito sentido hegeliano, tanto a Identidade quanto a Diferença são superadas e preservadas, e, portanto, a Contradição se transforma em algo altamente positivo. É nesse sentido dialeticamente positivo que devemos entender a afirmação de que a Contradição é o motor da Dialética e até mesmo o motor que mantém o Universo em Movimento.

Mas o termo Contradição, por causa de sua falta de contornos claramente definidos, significa, por vezes, o que chamamos de contrariedade.

---

<sup>2</sup> HEGEL, 6, 38-80.

E é neste sentido que Hegel e os jovens hegelianos afirmam que tese e antítese estão em oposição contraditória; eles dizem Contradição, mas o que realmente querem dizer é contrariedade. Os oponentes de Hegel, especificamente Trendelenburg e Karl Popper, compreendem Contradição, como a oposição contraditória, no sentido de Aristóteles, dos filósofos medievais e de Christian Wolff. Essa é a Razão da sua forte crítica contra a Dialética e da sua afirmação de que Hegel nega o Princípio da Não Contradição.

Contudo, muito pelo contrário, Hegel teve a intuição, expressa em vários textos, de que a Lógica dos filósofos medievais e de Wolff, que ele simplesmente chamou de Lógica, deve ser reconstruída desde suas raízes. Ele afirma inclusive que a estrutura lógico-gramatical da proposição, como ensinado pelos lógicos daquela época, compreendendo sujeito gramatical e predicados, não era um instrumento adequado para expressar as verdades especulativas de sua doutrina<sup>3</sup>: “A luta da Razão consiste em superar o que o entendimento tornou fixo”<sup>4</sup>.

Porém quando Hegel e os jovens hegelianos falam da oposição entre tese e antítese, qualificando-a como Contradição, eles querem dizer, na verdade, contrariedade. Não é difícil demonstrar isso. O horizonte lógico, em que Hegel se movia diariamente, a despeito de toda Dialética, era o da Lógica dos filósofos medievais e de Christian Wolff, a Lógica Tradicional dos Predicados. E sua regra era clara: são contrárias as proposições universais nas quais, se a quantificação permanece inalterada, o predicado é afirmado em uma proposição e negado na outra. Essas podem ser simultaneamente falsas, mas não simultaneamente verdadeiras. Contraditórias, por outro lado, são aquelas proposições nas quais uma proposição é simplesmente a negação da outra (independente se a quantificação foi determinada ou não). Sobre esta última, a regra diz: se uma é verdadeira, a outra é necessariamente falsa. Agora, em Hegel, o sujeito gramatical de todas as categorias é sempre o mesmo: “Tudo o que foi pressuposto de forma indeterminada e deve agora ser criticamente restabelecido é...” Esse sujeito gramatical, discutido no capítulo

---

3 HEGEL, 8, 80-92.

4 HEGEL, 8, 99.

inumerado, mas quase sempre usado como o sujeito gramatical oculto, permeia todas as categorias da Lógica. É nisso que Ser, Nada e De vir se baseiam. Contudo, esse sujeito gramatical é sempre o mesmo, o quantificador é sempre o mesmo quantificador Universal. De acordo com as regras de Lógica dos filósofos medievais e de Wolff – a Lógica Tradicional dos Predicados – isso significa que tais proposições são contrárias ao invés de contraditórias. E, uma vez que são contrárias, a tese e a antítese podem ser simultaneamente falsas. Popper, a propósito – devemos fazer-lhe justiça – em seu renomado artigo *O que é Dialética?*, levantou – com base no Princípio Interpretativo da Caridade – a hipótese de que Hegel tenha se referido à oposição da contrariedade; nesse caso, não haveria nenhuma objeção à Dialética no que diz respeito ao Princípio da Não Contradição. Contudo, deveria exigir-se que Dialética apresentasse resultados em seu progresso metodológico.

No caso específico da formalização de argumentos dialéticos apresentada aqui, será utilizado o esquema geral transcrito abaixo (A1). Ele contém afirmações e negações das afirmações que são constitutivas do Quadro de Asserção Lógica (A2) que também é transcrito abaixo. Trata-se de um Quadro Lógico perfeitamente tradicional em termos de relações entre as expressões que aparecem em seus vértices: contradição entre A e O e entre E e I, contrariedade entre A e E, subcontrariedade entre I e O, implicação de A em I e de E em O, e subimplicação de I em A e de O em E. No esquema geral e no quadro de asserção lógico, vemos claramente não apenas a contrariedade de tese e antítese, mas também a natureza dupla da síntese. Em Hegel, a síntese é um *aufheben*, uma superação, mas ao mesmo tempo, uma preservação. Com base no Sistema lógico escolhido ou construído, a síntese rejeita as afirmações da tese e a antítese como aspectos unilaterais e equivocados. Por outro lado, a síntese recebe, mantém e preserva as declarações utilizadas para refutar a tese e a antítese como aspectos positivos que são conciliados nela. O diagrama utilizado demonstra, na Linguagem da Lógica Formal, a interação entre tese, antítese e síntese.



## Tese, antítese e síntese em geral

No esquema que segue o P significa Premissa, PH significa Premissa hipotética e RA significa Redução ao absurdo.

### Esquema geral

Tese		Antítese	
$K c_1$	P	$K c_2$	P
$\lceil K b$	PH	$\lceil K \neg b$	PH
... ..		... ..	
$\lfloor f$		$\lfloor f$	
$K \neg (K b)$	RA	$K \neg (K \neg b)$	RA
Síntese			
Papel Positivo			
Lei Lógica		Lei Lógica	
Refutando a Tese		Refutando a Antítese	
$K c_1$		$K c_2$	
Papel Negativo			
Lei Metalógica		Lei Metalógica	
da Tese Refutada		da Antítese Refutada	
$K \neg (K b)$		$K \neg (K \neg b)$	

As leis lógicas mencionadas na parte positiva da síntese declaram “é lei que...”. As leis metalógicas mencionadas na parte negativa da síntese, no entanto, declaram “é lei que não é lei que...”. Nessas últimas, a tese e a antítese não são apenas refutadas e canceladas, mas também preservadas e suspensas (*aufgehoben*) na síntese.

### Quadro de Asserção Lógica

No caso específico da formalização de argumentos dialéticos, o seguinte Quadro Lógico é utilizado.

<p><b>A</b></p> <hr style="border: 0.5px solid black; margin-bottom: 5px;"/> <p><math>K b</math></p> <p>Proposição ‘<math>b</math>’ é tautológica</p> <hr style="border: 0.5px solid black; margin-top: 10px;"/> <p><math>\neg (K \neg b)</math></p> <p>Proposição ‘<math>b</math>’ não é contraditória</p>	<p><b>E</b></p> <hr style="border: 0.5px solid black; margin-bottom: 5px;"/> <p><math>K \neg b</math></p> <p>Proposição ‘<math>b</math>’ é contraditória</p> <hr style="border: 0.5px solid black; margin-top: 10px;"/> <p><math>\neg (K b)</math></p> <p>Proposição ‘<math>b</math>’ não é tautológica</p>
<b>I</b>	<b>O</b>

### O Absoluto como o sujeito gramatical oculto de todas as predicções

Na *Lógica da Enciclopédia*, Hegel afirma explicitamente que o sujeito gramatical da primeira tese da *Lógica* é o Absoluto: “O Absoluto é Ser”<sup>5</sup>. Na página 186, ele afirma que esse Absoluto é Deus, o Ser Maior<sup>6</sup>. Logo no início, ele afirma que todas as categorias da *Lógica* são predicados de Deus<sup>7</sup>. E daí surge o problema de como começar uma Filosofia, que pretende ser crítica, com o conceito do Absoluto ou de Deus.

Parece, no mínimo, ingênuo postular o Absoluto como o sujeito gramatical oculto de todas as predicções de um Sistema filosófico. Será que o Absoluto não é o ponto de chegada na Filosofia? Será que o Absoluto não é o pico mais alto que o espírito humano pode e deve alcançar? Como se pode, então, colocar o Absoluto logo no ponto de partida sem uma explicação, sem um Espírito crítico? A resposta não é dada de forma clara na *Lógica da Enciclopédia*. Voltemos, então, à *Ciência da Lógica*. O sujeito gramatical subjacente à *Ciência da Lógica* é, como vamos demonstrar, “tudo o que foi pressuposto de maneira indeterminada e que deve agora ser retomado

5 HEGEL, 8, 183.

6 *Ibid.*, 186.

7 HEGEL, 8, 181.

críticamente é...” Esse sujeito gramatical, utilizado como sujeito oculto, é o resultado de uma postura crítica que é discutida e justificada por Hegel no capítulo inumerado sob o título *Com o que deve ser feito o começo da Ciência?*

A argumentação de Hegel, resumida a seu núcleo central, é a seguinte: a Filosofia depois de Descartes, Kant e Fichte deve ser Filosofia Crítica. No entanto, só é crítica a Filosofia que não faz pressuposições. Aqueles que fazem pressuposições tornam-se pensadores dogmáticos, já que tais pressuposições nunca podem ser demonstradas e devem, portanto, ser aceitas como dogmas do pensamento. Esse, contudo, é um comportamento não crítico e não pode ser admitido. Descartes tentou resolver o problema iniciando com a dúvida que não pode duvidar que ela própria está duvidando e constitui, assim, uma base que não possui outras pressuposições. Kant, por sua vez, baseado no sucesso de alguns princípios das Ciências Naturais e na sua aceitação pela comunidade científica, começa a partir da existência de alguns juízos sintéticos a priori que são verdadeiros; tais juízos são pressuposições conscientemente feitas por Kant. Mas, na opinião de Kant, tais juízos ou princípios não podem ser negados por ninguém, e, portanto, tais pressuposições se justificam. Assim, Kant, embora tentasse fazer uma Filosofia Crítica, faz pressuposições determinadas e claramente as indica. Hegel apresenta aqui uma solução diferente, desenvolvida de acordo com seu estilo dialético de pensar. Filosofia Crítica, ele afirma – ingenuamente, em certa medida – não pode fazer qualquer pressuposição determinada; se ela o faz, cai no dogmatismo. Mas aqueles que não fazem uma pressuposição determinada estão sempre fazendo uma pressuposição indeterminada. Não pressupor nada determinado é equivalente a pressupor tudo de forma indeterminada. Para o determinado, nada é tão vazio quanto o tudo que é pressuposto de forma indeterminada. Quando o Nada e o Tudo são indeterminados e absolutamente vazios, eles têm o mesmo conteúdo, ou seja, conteúdo nenhum. E é por essa Razão que a Filosofia Crítica pode e deve pressupor tudo de forma indeterminada; ela começa do Tudo que é ainda indeterminado e completamente vazio. Esse é o Absoluto como início de toda a Filosofia de Hegel. No início o Absoluto é, para Hegel, o Tudo indeterminado e vazio.

Assim, o sujeito gramatical de todas as categorias da *Lógica do Ser*<sup>8</sup> pode ser definido da seguinte maneira: “Tudo que é existente ou meramente possível, que foi inicialmente pressuposto em uma forma indeterminada, e que deve agora, no curso do desenvolvimento do Sistema, ser estabelecido e determinado de forma crítica e sistemática é...”. As reticências indicam o local onde as categorias da Lógica devem ser inseridas. Aqui temos a conhecida dialética entre “pressupor” (*voraussetzen*) e “estabelecer” (*setzen*). É necessário pressupor tudo de uma maneira indeterminada para que se possa estabelecer tudo de uma maneira determinada e crítica. O sujeito gramatical da Filosofia de Hegel é expressado e formulado com bastante clareza nesse capítulo inumerado; há uma tentativa, aqui, de fazer uma Filosofia que seja absolutamente crítica.

Atualmente, depois de Frege, Bertrand Russell, Hilbert e Karl Popper, sabemos que é impossível fazer um tal começo Absoluto, da mesma forma que é impossível fazer um final Absoluto, como Hegel pretendia na categoria de “Conhecimento Absoluto”. Não há nenhum Absoluto nesse sentido, nem no início nem no fim do Sistema. Sabemos agora que o Sistema tem de estar aberto em ambas as direções, tanto para frente como para trás. Assim como a Ideia Absoluta e o encerramento total do Sistema, como um fim Absoluto, são conceitos contraditórios, também um começo Absoluto, como pretendia Hegel, é impossível e inconcebível.

A Ideia Absoluta, como Absoluto máximo do Sistema, entra em Contradição porque a impossibilidade de novas evoluções entra em Contradição com a ideia central do Sistema, que é a Totalidade em Movimento – a Totalidade sempre em um Movimento contingente de transformação, como mostraremos mais tarde. O começo Absoluto do Sistema, com nenhuma pressuposição determinada, é, da mesma forma, impossível, porque o filósofo, mesmo sendo extremamente crítico, está sempre pressupondo inúmeros horizontes, especialmente o horizonte da língua concreta no qual ele ou ela filosofa. Assim, não há nenhum início que possa ser Absoluto, como pretendia Hegel.

---

8 Na *Lógica do Ser*, o sujeito gramatical é o mais Universal, incluindo o que é existente e o que é possível; daí o uso da Lógica da Afirmação Vinculada. Na *Lógica da Essência*, que lida com todas as entidades existentes, o sujeito gramatical é “qualquer existente que foi pressuposto e deve agora ser estabelecido é...”; Por isso, o uso da Lógica livre aqui.

O que podemos e devemos fazer é, na medida do possível, tornar explícitas as pressuposições determinadas que fazemos constantemente e que, passo a passo, continuamos a fazer. Nessa estrutura conceitual, está claro que nunca conseguiremos explicitar todas as nossas pressuposições, da mesma forma que não conseguiremos prever todas as configurações futuras da Totalidade em Movimento. Mas podemos e devemos, à medida do possível, explicitar as pressuposições que estamos, de fato, cientes de fazer. Isso não significa que mais tarde alguém não venha a encontrar o mesmo Sistema com menos e mais simples pressuposições. A propósito, não temos aqui a *hybris* hegeliana. Apresentamos este ensaio à comunidade científica exatamente para que seja criticado e corrigido, levando, dessa forma, um pouco adiante a construção do Sistema filosófico. Somos os primeiros a dizer que a tese apresentada aqui pode conter erros; somos os primeiros a afirmar que apreendemos apenas uma pequena parte do que Hegel expressou na *Ciência da Lógica*. Somos os primeiros a afirmar que não há nem um começo absoluto do Sistema nem um encerramento final na categoria de “Conhecimento Absoluto”.

E quanto à justificação? Qual é o critério de verdade do Sistema, seus axiomas e proposições? Será que abandonamos o ideal filosófico de uma Filosofia Crítica? Será que já não temos mais critérios de Verdade? Não. Nós apenas os modernizamos. Uma teoria ou um Sistema e seus pressupostos axiomáticos são verdadeiros se, e enquanto, há Coerência interna e externa. Para um Sistema filosófico, isso significa ter uma consistência interna completa e, se é um Sistema aplicado à realidade factual do mundo, significa ser coerente com os fenômenos que nos são dados na experiência. A Coerência lógica interna de um Sistema e, se há referência à factualidade, sua Coerência com o mundo dos fenômenos dados na experiência, representa o critério Universal de Verdade. Aplica-se tanto a uma Teoria da Lógica, da Física ou da Biologia quanto ao Sistema de Filosofia, que é também uma Filosofia do real, como nós o compreendemos e construímos. E quanto à verdade das pressuposições? Dos axiomas pressupostos? Eles são sempre hipotéticos e justificam-se juntamente com o Sistema a que pertencem. Quando o Sistema é aplicado à factualidade do mundo real, deve haver, além disso, Coerência em relação aos fenômenos da experiência. Isso transforma a questão da justificação em um Sistema

de boa circularidade (cf. a *Lógica da Essência*) e permite-nos evitar a solução aristotélica de uma *arché* primitiva.

## A questão do indivíduo em Hegel e no senso comum

Uma segunda observação preliminar é necessária aqui. No capítulo inumerado de Hegel, *Como deve ser feito o início da Ciência*, não aparece, mas certamente apareceria, se Hegel estivesse ciente do conceito de indivíduo utilizado pela maioria dos filósofos contemporâneos. Na Filosofia Contemporânea, o conceito moderno (Descartes, Hobbes, etc.) de indivíduo é muitas vezes pressuposto acriticamente. O termo indivíduo é entendido nesse contexto, pela maioria dos autores, no sentido moderno – e em um sentido considerado óbvio pelo senso comum – de um homem, uma cabra, uma bactéria, uma figura geométrica, um certo número. Sócrates, por exemplo, para o senso comum e para a maioria dos filósofos contemporâneos, é sempre e unicamente um indivíduo singular; não paramos para considerar se as bactérias existentes nos intestinos de Sócrates são partes de Sócrates como indivíduo ou se elas próprias constituem novos indivíduos. Geralmente admitimos, silenciosamente, a segunda hipótese. Indivíduo parece algo óbvio para nós, seres humanos pós-cartesianos: algo singular e apenas isso.

Em Hegel, indivíduo significa algo completamente diferente, algo claro e bem delineado, algo bem diferente do conceito de indivíduo de acordo com o senso comum dos nossos dias. Sócrates, em Hegel, é na verdade um indivíduo, mas esse indivíduo só existe em um Movimento constitutivo que, partindo do indivíduo, atravessa o particular e se move para o Universal, retornando mais tarde, através do particular, para o indivíduo, sem nunca parar. Quando paramos, cometemos um erro teórico e uma injustiça prática. Sócrates, de acordo com Hegel, nunca é apenas um indivíduo que apontamos com o dedo, mas também é sempre um particular, um coletivo, que é um grupo humano e um Universal concreto, que, em última análise, é a Totalidade do Universo em todas as suas distinções. O indivíduo, em Hegel, é um nó existente na rede de segmentos que constituem o Universo. Quando mencionamos o indivíduo, devemos mencionar sempre, ao menos implicitamente, todo o Universo. O indivíduo é, no seu Ser e existência, apenas um nó na rede de segmentos que constituem a textura do Universo. Em outras palavras, o indivíduo em Hegel nunca

é apenas um indivíduo, mas é sempre um particular e um Universal. Isto será discutido e demonstrado no início da *Lógica do Conceito (Begriffslogik)*.

No entanto, em alguns livros contemporâneos de introdução à Lógica, indivíduo só é concebido como indivíduo no sentido do senso comum; Sócrates e apenas ele é “uma constante individual”, sem qualquer conotação a grupos humanos. O indivíduo Sócrates não é concebido como membro de uma rede que constitui o Universo; nessa “constante individual”, o Universo não é denotado nem conotado. O mesmo se aplica às “variáveis individuais”. Será que essas lógicas estão corretas? Decerto que não. Como expressar, então, na Lógica Moderna e correta, esse indivíduo que não é totalmente individual, mas apenas um nó em uma rede cósmica Universal? Como expressar com a variável  $x$  a dinâmica que, a partir do indivíduo, conduz, através do particular, ao Universal concreto do Universo? Como o sujeito gramatical da Lógica de Hegel é sempre a Totalidade de “tudo que é possível ou existente que foi pressuposto em uma forma indeterminada e deve agora ser criticamente e sistematicamente estabelecido de maneira determinada”, há uma imensa dificuldade psicológica para a maioria dos filósofos contemporâneos em compreender tudo isso como um significado implicado na variável “para todo  $x$ ,  $x$  é.” Mas isso é o que deveríamos fazer e pensar. E a Lógica Moderna, através de seus bons pensadores, já faz tudo isso, embora nem sempre de forma claramente explícita.

## **O indivíduo e o Universo na Lógica Formal**

A Lógica Moderna pós-Fregian, em seus bons pensadores, tem uma visão do indivíduo e do Universo muito próxima da visão de Hegel. O que descrevemos acima, de forma um tanto caricatural, sobre o significado do indivíduo e do Universo de acordo com o senso comum, não se aplica a bons pensadores lógicos e à Lógica Contemporânea como tal.

Vamos comparar, ponto por ponto, as opiniões de Hegel, tal como apresentadas acima, com aquelas opiniões de uma Lógica bem concebida. Segundo a Lógica, indivíduo, variável individual, constante individual, predicado, variáveis predicativas, constantes predicativas, quando usadas em uma língua como símbolos primitivos, não possuem nenhuma definição; elas sequer podem ser definidas. Isso é acrítico? É dogmático? Não. Seria assim se a Lógica parasse por aqui. Mas os chamados termos primitivos na Lógica adquirem

significado filosófico e determinação – e, assim, sua “definição” – porque são utilizados na formulação de axiomas, de regras de inferência e de teoremas. Os termos primitivos são peças que participam da constituição de um Todo maior, a partir do qual adquirem significado filosófico e determinação.

Em Lógica, “variáveis e constantes individuais” são primitivas e, portanto, símbolos não definidos; mas adquirem um significado determinado (*Bestimmung*), se e enquanto partes constitutivas de um Todo maior que lhes dá significado e determinação. No entanto, não importa quão forte seja essa determinação, a ambiguidade característica das línguas naturais continua presente nas linguagens formais, sob o nome de Isomorfismo. Na Lógica, como no Sistema de Hegel, o indivíduo só tem significado no Movimento que, partindo do singular, atravessa o particular (a proposição) e leva ao Universo da língua a que se refere. A Lógica faz o mesmo Movimento dialético preconizado por Hegel, conjugando o singular e o Universal através do particular.

É necessário deixar claro aqui o que é um indivíduo na Lógica da Afirmação Vinculada, se e quando essa Lógica for bem concebida. Chamamos de “Universo referencial de indivíduos (existentes ou inexistentes)” a Totalidade – infinita – de tudo que é possível, existente ou inexistente. Na Lógica, indivíduo pode designar, quando o termo é concebido corretamente, não apenas um objeto ou uma pessoa, mas também um instante ou um ponto de um objeto físico ou de uma pessoa e também o conjunto de pontos e instantes que varia do aparecimento ao desaparecimento daquele indivíduo e que se distende em um número de pontos.

Então, o que significa a frase “para cada  $x$ ,  $x...$ ”? A frase “para cada  $x$ ,  $x...$ ” significa que devemos percorrer a Totalidade de indivíduos possíveis ou existentes que constituem o Universo a que nos referimos. Se “para cada  $x$ ,  $x...$ ” expressa e foca diretamente a Totalidade do Universo (entendido simplesmente como Universo), então, “para cada  $x$ , é preto” significaria que a Totalidade do Universo é preta. Pode ser que, nesse caso, a substituição seja pertinente: se todos os indivíduos que são constitutivos do Universo são negros, então, o próprio Universo é negro. No entanto, devemos levar em conta o contra-exemplo: todo número natural é finito, mas a Totalidade de números naturais é infinita. As propriedades de todas as partes e de cada parte do Universo não são necessariamente propriedades do próprio Universo. Assim,



ao afirmar que “para cada  $x$ ,  $x...$ ” estou explicitamente afirmando algo sobre cada parte do Universo e posso estar afirmando algo sobre o próprio Universo implicitamente (por exemplo, o Universo, constituído por coisas pretas, é preto; ou o Universo, constituído pelos números finitos, não é finito). Em ambos os casos estamos nos referindo de forma indireta ao próprio Universo.

Por que nenhuma Lógica e nenhuma Filosofia pode referir-se diretamente ao Universo como tal? Por que não podemos afirmar nada determinado sobre ele, exceto de maneira indireta e através do contexto do Sistema como um Todo? Porque quando focamos em algo determinado, seja um conceito, um predicado ou uma teoria, estamos sempre deixando algo de fora de um horizonte anterior e do qual nós realizamos o destaque, que é a determinação. E se queremos focar nesse horizonte anterior, um horizonte que é o último, estamos sempre pressupondo um horizonte que é ainda mais anterior, do qual deixamos algo para trás e realizamos a determinação. É por isso que não existe um horizonte que seja o último, o máximo que podemos fazer é falar sobre o Universo de maneira indireta, fazendo uma “fusão de horizontes”, como Heidegger e Gadamer costumavam afirmar.

Questionamos ainda: a frase “para cada  $x$ ,  $x...$ ” expressa a Totalidade do Universo, como concebido por Hegel, ou apenas uma série de conjunções? Aqui surge o problema lógico de como construir a quantificação Universal. Através da mera soma de conjunções? Ou, muito pelo contrário, é necessário pressupor o quantificador Universal como um termo primitivo e, a partir dele e de duas negações, construir o quantificador existencial?

A definição a que se refere o texto acima é a seguinte:

$$\forall x P_x \wedge \neg \Lambda x \neg P_x$$

‘Para pelo menos um  $x$ ,  $x$  é  $P$  [ou ‘existe um  $x$  tal que  $x$  é  $P$ ]  
é equivalente, por definição, a  
‘para nem todo  $x$ ,  $x$  não é  $P$ ’.

A frase “para cada  $x$ ,  $x...$ ” só pode ser substituída por uma série finita de conjunções se e somente se o Universo de indivíduos for finito. Nesse sentido, “todos os apóstolos eram judeus” significa que “o apóstolo nú-

mero 1 era judeu, e o apóstolo número 2 era judeu e... e o Apóstolo 12 era judeu” (as reticências aqui são uma forma de encurtar a sentença; na *Lógica*, todos os doze apóstolos devem ser enumerados). Se o Universo é infinito, é impossível fazer essa substituição, pois a sentença nunca poderia ser concluída: “o número 0 é finito e o número 1 é finito e o número 2 é finito e...” (as reticências seriam uma forma de deixar a sentença aberta). Na *Lógica*, as reticências só podem ser usadas se fossem definidas em termos de sentenças onde elas não aparecem e onde tudo o que aparece já foi postulado ou definido. No caso da conjunção infinita mencionada acima como exemplo, a única maneira de fazer com que sejam inteligíveis seria definindo-as pela quantificação Universal. Esse procedimento, no entanto, porque é enumerável (embora infinito), empobreceria a quantificação Universal: como podemos falar de “todos os pontos de um segmento de linha reta”, utilizando uma série infinita e enumerável de conjunções?

Portanto, a quantificação Universal é sempre mais do que a série, embora infinita, de conjunções. O mesmo se aplica à quantificação existencial, pois é sempre mais do que uma série, embora infinita, de disjunções. Ambas as tentativas, ao que parece, estão fadadas ao fracasso. Veremos mais tarde (na *Lógica do Conceito*) como Hegel tenta resolver o problema. De qualquer forma, como resposta à pergunta feita acima, seria possível afirmar que a sentença “para cada  $x$ ,  $x...$ ” não expressa a Totalidade do Universo nem apenas uma série de conjunções. Mas, embora a sentença não expresse o Universo como uma Totalidade, exige que o Universo seja atravessado em sua Totalidade.

## **A existência do indivíduo como factualidade**

Há ainda um problema adicional: na *Lógica* de Frege, que é a que todos nós geralmente usamos, o quantificador existencial significa que algo realmente existe, que é um fato, neste mundo em que vivemos. A *Lógica* de Hegel, até aproximadamente a metade da *Lógica da Essência*, nunca trata de entidades existentes, mas, de uma forma bastante genérica, de “tudo o que, existente ou meramente possível, é ...”. Para evitar, tanto quanto possível as confusões quase inevitáveis, ao invés de usar a *Lógica* de Frege com seu quantificador existencial, usamos – conforme recomendação de Soares – a *Lógica da Afirmação Vinculada*, desenvolvida por ele. Nessa

Lógica, “para cada  $x$ ,  $x \dots$ ” significa “para cada  $x$ , seja ele existente ou meramente possível,  $x \dots$ ”. A sentença “Para pelo menos um  $x$ ,  $x \dots$ ” significa que uma entidade meramente possível pode tomar o lugar daquele  $x$ . Através do uso da Lógica da Afirmação Vinculada, o caráter absolutamente Universal da Lógica hegeliana se deixa expressar melhor.

## Numeração

Seguiremos o original de Hegel na numeração desse texto. Os títulos de Hegel serão feito de números e colocados no centro da página; os subtítulos, comentários em português ou em hegelianês, serão numerados na margem esquerda da página, sempre começando com números. Assim, “I 1 1 A a” significa primeiro livro (I), primeira parte (1), primeiro capítulo (1), primeira tese (A); nesse caso: A Doutrina do Ser (I, primeiro livro), Qualidade (1, primeira parte), Ser (1, primeiro capítulo), Ser (A, primeira tese do capítulo). A ordenação das tríades em Lógica Simbólica e os comentários nessa Linguagem sempre serão caracterizados (como eles já foram caracterizados quando inseridos aqui, por exemplo, o esquema geral - A1 -) por uma letra inicial seguida ou não de números, colocada sempre na margem esquerda.

Nós chamamos a atenção do leitor para o fato de que, às vezes, duas tríades na Lógica Formal correspondem a uma única Tríade de Hegel. Em outras ocasiões, tríades hegelianas são simplesmente ignoradas porque apenas repetem, em outras palavras, o que já foi trabalhado antes. Isso, contudo, será mencionado em cada caso.

Como a Lógica da Afirmação Vinculada é o horizonte em que nos colocamos, ela também pertence a este capítulo e é transcrita aqui.

## A Lógica da Afirmação Vinculada com identidade (LAV)

A Lógica da Afirmação Vinculada (LAV) – é uma Lógica dos Predicados de Primeira Ordem com Identidade que, ao invés de quantificação, opera com a afirmação vinculada. O Universo referencial dos indivíduos é constituído por tudo o que pode ser, existente ou inexistente. Por essa razão, constantes individuais não são necessárias. Como uma Lógica dos Predicados, ela pressupõe a Lógica das Proposições – LP. Postulados adicionais

serão, então, gradualmente somados à LP e instâncias da regra primitiva de substituição serão explicitadas.

### Símbolos primitivos adicionais

Símbolos primitivos adicionais

Variáveis

Para predicados monádicos	P	$P_1$	$P_2$	...	
		Q	$Q_1$	$Q_2$	...
Para predicados diádicos	R	$R_1$	$R_2$	...	
Para predicados n-ádicos	$P_n$	$P_1^n$	$P_2^n$	...	
	$Q_n$	$Q_1^n$	$Q_2^n$	...	
	...	...	...	...	
Para indivíduos	x	$x_1$	$x_2$	...	
		y	$y_1$	$y_2$	...
		...	...	...	...

Constantes

Afirmador Monádico  $\Delta$

(Generalizando a Afirmação Vinculada)

$[\Delta x Px: \text{para cada } x \text{ (existente ou inexistente), } x \text{ é } P.]$

Predicativo Diádico =

{Identidade}

$[x = y: x \text{ é igual a } y.]$

### Cláusulas adicionais para a definição recursiva da proposição

Cláusula adicional inicial

Se B é um predicativo variável n-ádico,

Se  $l_1, \dots$  e  $l_n$  são n variáveis individuais,

então,  $B l_1 \dots l_n$  e  $l_1 = l_n$

são proposições (bem construídas)

Cláusula adicional generativo

Se l é uma variável individual,

se  $b(l)$  é uma proposição (bem construída)

na qual a variável l ocorre livremente,

então,  $\Delta b(l)$  é uma proposição (bem construída)

Nota sobre a cláusula adicional generativa

A variável  $l$  da proposição  $b(l)$   
 está vinculada (ou seja, não está livre) a  $\Delta b(l)$

**Axiomas adicionais, regras primitivas de inferência adicionais e definições adicionais**

(Com a explicitação de instâncias [para a LAV] da regra primitiva de substituição [da LP] e com uma reserva de números para os teoremas considerados mais significativos).

001	$K (K b(p)) \rightarrow (K b(Px))$	Substituição de $p$ por $Px$
002	$K (K b(x)) \rightarrow (K b(y))$	Substituição de $x$ por $y$
003	$K (K b(Px)) \rightarrow (K b(d(x)))$	Substituição de $P$ por $d(\cdot)$
004	$\forall x Px \rightarrow \neg \Delta x \neg Px$	Definição da Afirmação Vinculada
005	$K (K b(x)) \rightarrow (K \Delta x b(x))$	Introdução da Afirmação Generalizante
006	$K \Delta x (Px \rightarrow Qx) \rightarrow (\Delta x Px \rightarrow \Delta x Qx)$	Distribuição da Afirmação Vinculada
051	$K \Delta x Px \rightarrow Py$	Eliminação da Afirmação Generalizante
061	$K (\Delta b(Px)) \rightarrow (K b(px))$	Substituição de $P$ por $p^\circ$
062	$px \rightarrow p$	Variáveis Supérfluas
063	$\Delta xp \rightarrow \Delta xpx$	Vacuidade da Afirmação Vinculada
064	$\forall xp \rightarrow \neg \Delta x \neg p$	Definição da Afirmação Vinculada
065	$\neg p \rightarrow \Delta xp$	Vacuidade da Afirmação Vinculada
101	$K (K b(p)) \rightarrow (K b(Rxy))$	Substituição de $p$ por $Rxy$
102	$K (K b(Rxy)) \rightarrow (K b(d(x,y)))$	Substituição de $R$ por $d(\cdot, \cdot)$
103	$K (K b(p)) \rightarrow (K b(P^n x_1 \dots x_n))$	Substituição de $p$ por $P^n x_1 \dots x_n$
104	$K (K b(P^n x_1 \dots x_n)) \rightarrow (K b(d(x_1 \dots x_n)))$	Substituição de $P^n \dots$ por $d(\cdot, \dots, \cdot)$
131	$x \neq y \rightarrow \neg x = y$	Alteridade
132	$\neg x = y \rightarrow (Px \rightarrow Py)$	Intercâmbio
133	$\neg x = x$	Refletividade
161	$\forall! x Px \leftrightarrow \forall y \Delta x (Px \leftrightarrow y = x)$	Singularidade
181	$x Px Qx \leftrightarrow \forall y (\Delta x (Px \leftrightarrow y = x) \wedge Qy)$	Descrição

## A Doutrina do Ser

### Determinação (Qualidade)

#### Ser, Nada, Devir

O texto original de Hegel é extraordinariamente conciso e, por essa razão, muito difícil de compreender. A tese inicial é o famoso anacoluto: “Ser, puro Ser – sem qualquer outra determinação”<sup>9</sup>. O que Hegel quer dizer com isso, em hegelianês, é que a tese “o Absoluto é Ser, puro Ser, sem qualquer outra determinação” é uma tese falsa. Esse é o caminho do Ser de Parmênides, que não leva a Nada, exceto à imobilidade da esfera sem qualquer limite ou determinação. Por que a tese é falsa? Hegel não explica o motivo, então, resta-nos o fardo de descobrir o que ele realmente pensa. Os melhores analistas<sup>10</sup> desta questão afirmam que há uma Contradição performativa entre querer determinar o Absoluto e a proposição que o determina como algo totalmente indeterminado.

A antítese é “O Absoluto é Nada”<sup>11</sup>. A antítese é falsa, pela mesma Razão que a tese é falsa: a categoria que deveria determinar o Absoluto não determina nada. Por isso é falsa.

É só na síntese que Hegel oferece o núcleo argumentativo: “A verdade deles é esse Movimento do desaparecer direto de cada um em seu oposto: Devir”<sup>12</sup>. Em primeiro lugar, Hegel enfatiza o que ele chama da Identidade entre Ser e Nada: “Ser e Nada são a mesma coisa”<sup>13</sup>, mas em seguida ele enfatiza a diferença entre eles: “Ser e Nada não são a mesma coisa”<sup>14</sup>. O que realmente importa para Hegel é o Movimento no qual cada um se transforma no outro, embora nenhum deles perca completamente sua Identidade primitiva.

Se traduzirmos esse texto do hegelianês para o português, percebemos o que Hegel quer dizer, ou seja, o Movimento em que todo o Universo está.

---

9 HEGEL. 5, 82.

10 Cf. W. Wieland, „Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik“ (1973), in R. P. Hortsman (Ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978).

11 HEGEL. 5, 83.

12 HEGEL. 5, 83.

13 HEGEL. 5, 92.

14 *Ibid.*, 93.

O que ele quer dizer é, nas palavras de Heráclito: *panta rei*, tudo está sendo transformado e Nada está em estado de descanso.

Se traduzirmos do português para a Linguagem da Lógica, o que temos aqui é uma Lógica de Transformação. Tudo se transforma em seu oposto, iterando repetidamente essa transformação sem fim e sem limite. Disso resulta a formalização que segue e que analisaremos:

### A transformação: movimento e descanso

#### Refutação da tese ‘K x transforma-se em tudo’

##### Teorema

$K \neg x \neq x$	Negação da Alteridade
-------------------	-----------------------

Demonstração:

1 $K x = x$	Refletividade
2 $K \neg \neg x = x$	1 Negação Dupla
3 $K \neg x \neq x$	2 Alteridade

### A Lógica da transformação

A Lógica da Transformação é uma Lógica de Primeira Ordem que pressupõe a Lógica da Afirmação Vinculada (com identidade), que, por sua vez, pressupõe a Lógica das Proposições. Portanto, postulados adicionais são adicionados à lógica da afirmação vinculada.

#### Símbolo primitivo adicional

Constante

Predicativo diádico:	$T$ [ $Txy$ : $x$ transforma-se em $y$ .]
----------------------	--

#### Axioma adicional

Postulação

1 $K Txy \rightarrow x \neq y$	Eliminação da transformação
--------------------------------	-----------------------------

##### Teorema

$K \neg Txx$	Anti-refletividade
--------------	--------------------

**Demonstração:**

- |                                  |                               |
|----------------------------------|-------------------------------|
| 1 $K \ Txy \rightarrow x \neq y$ | Eliminação da transformação   |
| 2 $K \ Txx \rightarrow x \neq x$ | 1 Substituição de $y$ por $x$ |
| 3 $K \ \neg x \neq x$            | Negação da Alteridade         |
| 4 $K \ \neg Txx$                 | 2,3 Separação                 |

**Teorema**

$K \ \nabla y \ \neg Txy$  Não Transformação

**Demonstração:**

- |                             |                                      |
|-----------------------------|--------------------------------------|
| 1 $K \ \neg Txx$            | Anti-refletividade                   |
| 2 $K \ \nabla y \ \neg Txy$ | 1 Intr. da Afirmação Particularizada |

**A tese**

**Refutação**

- |   |                                  |
|---|----------------------------------|
| 1 $K \ \nabla y \ \neg Txy$                                   | Não Transformação                |
| ┌ 2 $K \ \Delta y \ Txy$                                      | Premissa Hipotética (Tese)       |
| ├ 3 $K \ \neg \nabla y \ \neg Txy$                            | Definição da Afirmação Vinculada |
| ├ 4 $K \ \nabla y \ \neg Txy \wedge \neg \nabla y \ \neg Txy$ |                                  |
| ├   | 1,3 Produto lógico               |
| ├ 5 $K f$   | 4 Suplementação                  |
| └ 6 $f$   | 5 Eliminação da Afirmação        |
| 7 $K \ \neg (K \ \Delta y \ Txy)$                             | 2-6 Redução ao Absurdo           |

**Refutação da antítese ‘K x transforma-se em nada’**

**Axioma adicional**

**Postulação**

- |                        |                             |
|------------------------|-----------------------------|
| 1 $K \ \nabla y \ Txy$ | Introdução da Transformação |
|------------------------|-----------------------------|

**A antítese**

**Refutação**

- |   |   |
|---|---|
| 1 $K \ \nabla y \ Txy$                              | Introdução da Transformação             |
| ┌ 2 $K \ \neg \nabla y \ Txy$                       | Premissa Hipotética ( <b>Antítese</b> ) |
| ├ 3 $K \ \nabla y \ Txy \wedge \neg \nabla y \ Txy$ |   |
| ├   | 2,3 Produto lógico                      |
| ├ 4 $K f$   | 3 Suplementação                         |
| └ 5 $f$   | 4 Eliminação da Afirmação               |
| 6 $K \ \neg (K \ \neg \nabla y \ Txy)$              | 2-5 Redução ao Absurdo                  |



### A síntese ‘K x não se transforma em algo’ e ‘K x se transforma em algo’

Tese	$K \Delta y Txy$	K x (existente ou inexistente) transforma-se em tudo (existente ou inexistente)	K x transforma-se em tudo
Antítese	$K \neg y Txy$	K x (existente ou inexistente) transforma-se em nada (existente ou inexistente)	K x transforma-se em nada
Síntese (-) (T)	$K \neg (K \Delta y Txy)$	Não (K x (existente ou inexistente) se transforma em tudo (existente ou inexistente))	K Não (K x transforma-se em tudo)
Síntese (-) (A)	$K \neg (K \neg \nabla y Txy)$	Não (K x (existente ou inexistente) transforma-se em nada (existente ou inexistente))	K Não (K x transforma-se em nada)
Síntese (+) (T)	$K \nabla y \neg Txy$	K x (existente ou inexistente) não se transforma em algo (existente ou inexistente)	K x não se transforma em algo
Síntese (+) (A)	$K \nabla y Txy$	K x ((existente ou inexistente) transforma-se em algo (existente ou inexistente))	K x transforma-se em algo

### Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese

$K \neg Txx$ K x não se transforma em x	
$K \nabla y \neg Txy$ K x não se transforma em algo	$K \nabla y Txy$ K x se transforma em algo
$K \Delta x \nabla y \neg Txy$ K Tudo não se transforma em algo	$K \Delta x \nabla y Txy$ K Tudo se transforma em algo
$K \nabla x \nabla y \neg Txy$ K Algo não se transforma em algo	$K \nabla x \nabla y Txy$ K Algo se transforma em algo
$K \neg \nabla x \Delta y Txy$ K Nada se transforma em tudo	$K \neg \nabla x \Delta y \neg Txy$ K Nada não se transforma em tudo
$K \neg \Delta x \Delta y Txy$ K Nem tudo se transforma em tudo	$K \neg \Delta x \Delta y \neg Txy$ K Nem tudo não se transforma em tudo

### A tese ‘ $K x$ se transforma em tudo’

A tese, refutada como falsa, afirma que se aplica a cada  $y$  no qual  $x$  se transforma em  $y$ . Isso significa, expresso em termos positivos, que é necessário que  $x$  (qualquer que ele seja) transforme-se em tudo. Observamos aqui que o conjunto de símbolos ‘ $\Delta y \dots y$ ’ que aparece em ‘ $\Delta y Txy$ ’ é traduzido como Tudo. O que a tese afirma é que Tudo no Universo sempre se transforma em Tudo. Para quem está acostumado à Linguagem de Hegel, isso parece correto, totalmente correto: tudo é transformado em tudo. Isso parece conter o cerne da Filosofia de Heráclito e de Hegel. Mas a Lógica exige um exame mais cuidadoso. Se apenas afirmássemos que  $x$  se transforma em  $x$ , não estaríamos dizendo nada, porque se os dois extremos indispensáveis estão faltando (*terminus a quo* e *terminus ad quem*), o verbo “transformar-se” seria impensável. É por isso que duas variáveis individuais ( $x$  e  $y$ ) são utilizadas, embora ambas variem no mesmo Universo de referência, isto é, no mesmo Absoluto. Tendo dois termos e generalizando  $x$  devido ao fato de que a proposição é afirmada (K), podemos dizer, sem falácia lógico-linguística, que  $\Delta x \Delta y Txy$ , ou seja, que para  $x$  e para  $y$ ,  $x$  se transforma em  $y$ . A refutação é feita precisamente porque, formalmente, deve haver pelo menos um  $y$  no qual  $x$  não se transforma (para pelo menos um  $y$ ,  $x$  não se transforma em  $y$ ).

### A antítese ‘ $K x$ se transforma em nada’

A antítese, igualmente falsa, estabelece, generalizando  $x$  devido à afirmação da proposição (K), que, para cada  $x$  e para nenhum  $y$ ,  $x$  se transforma em  $y$ . Em outras palavras: tudo se transforma em Nada. À primeira vista, mais uma vez, esta parece ser uma tese hegeliana. Mas é logicamente mal formulada pelo mesmo motivo mencionado acima: a palavra “transformar-se” exige um *terminus ad quem*, que aqui é Nada. Sem um *terminus ad quem* não é possível que algo se transforme. Daí, a falsidade da antítese.

### A síntese ‘ $K x$ não se transforma em algo’ e ‘ $K x$ se transforma em algo’

A síntese anula e supera a tese e a antítese falsas, mas preserva o verdadeiro núcleo que elas contêm. Este é o significado de *aufheben* em Hegel. Neste caso, o verdadeiro núcleo da tese é que  $x$  não se transforma em algo, ou seja, não se transforma em si mesmo. O verdadeiro núcleo da an-

títese afirma que  $x$  se transforma em algo, especificamente, algo que não é. Se recordarmos que  $x$  e  $y$  são variáveis que variam dentro do mesmo Universo de referência, ou seja, no mesmo Absoluto, podemos pensar e imaginar como as instâncias as quais  $x$  e  $y$  se referem são transformadas dentro de cada um deles. Como ambos são constitutivos do Absoluto, é o próprio Absoluto que está em Movimento. O Absoluto é o Devir, como Heráclito e Hegel afirmam com Razão.

A síntese supera a falsidade da tese e da antítese, mas preserva o que era verdade nelas, ou seja, o Movimento.

### **Avanços paradoxais**

Analisar a tabela que contém “alguns avanços aparentemente paradoxais da síntese” é um exercício intelectual instigante. Trata-se de paradoxos ou ainda, o que Hegel e os hegelianos chamam de “contradições”. Todas as afirmações apresentadas nessa tabela são verdadeiras e são derivadas da Lógica da Transformação. As mais importantes são provavelmente a que afirma que tudo não se transforma em algo, no mínimo, não se transforma em si próprio, e a que afirma que tudo se transforma em algo, no mínimo, em algo diferente de si mesmo.

Para um hegeliano convicto, é um prazer especial jogar o jogo dos opostos sem jamais violar a Lógica. Para um logicista é um ato de humildade tanto em relação à Dialética quanto em relação à própria Lógica reconhecer que sua intuição pode ser enganadora, que aquilo que ele percebe como Contradição ou como tautologia não é, formalmente, sempre uma Contradição ou uma tautologia.<sup>15</sup> A declaração de Putnam é válida neste contexto: “que tenhamos intuições contraditórias sobre um certo número de noções básicas da Lógica é, em si, uma das grandes descobertas epistemológicas do século XX”.

### **Identidade e Alteridade do Universo do Devir**

Ser, Nada e Devir constituem, em Hegel, a primeira Tríade Dialética. Em nossa análise, na Lógica Formal, temos de colocar a Lógica da Transfor-

---

15 PUTNAM, H. *Formalização*. In: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaud*. 13 vol. Lógica-Combinatória. S. I., Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988. 393 p. p. 147-165. p. 163.

mação em primeiro lugar, essa é a Lógica que desenvolve e explica o ponto central do Devir. Mostramos que o Universo é um perpétuo Devir. No entanto, a Natureza desse Universo não foi suficientemente desenvolvida, como o que foi feito por Heráclito, Hegel, Schelling e muitos Neoplatônicos. O Universo sobre o qual falamos contém um único indivíduo ou uma pluralidade de indivíduos? Ou trata-se de um Universo vazio? Na Lógica, como sabemos, há a possibilidade de algo, como um Universo, que é absolutamente vazio. Será que isso se aplica aqui? A resposta de Hegel é clara e direta: há um único indivíduo completo no Universo. Podemos até mesmo afirmar que, por essa Razão, o Universo é em si uma única substância. A Multiplicidade e a pluralidade de entidades e indivíduos que observamos no mundo em que vivemos são constituídas apenas por dobras do Universo. Tudo é, existe e é o Universo, tudo é a substância que é sempre a mesma substância. Toda a diversidade da pluralidade das entidades e das coisas do que chamamos – e que também a Lógica chama – de indivíduos são apenas dobras que emergem quando do ovo inicial – que é o Universo – os indivíduos múltiplos surgem e se desenvolvem. Esses indivíduos, aliás, não são substâncias autônomas e autosuficientes que subsistem em seu Ser – essa parece ser a doutrina de Aristóteles e dos aristotélicos – mas as dobras de uma única substância. Apesar disso, o uso geral do termo nos leva a utilizar “indivíduo” no sentido moderno da palavra, afirmando, assim, a pluralidade dos indivíduos no Universo. Dessa forma, não negamos que – para colocar em hegelianês – esses indivíduos são dobras dessa substância única.

### **A substância única e Múltipla**

Esse aspecto da substância é discutido por Hegel na *Lógica da Essência*, na qual ele analisa e comenta binômios tais como essência e aparência, fundação fundada e fundadora (*Grund*), forma e matéria e também substância e acidente. Hegel também expõe, na sua doutrina, que os chamados acidentes são apenas dobras da substância que é única. Mas a doutrina da substância única, que Hegel herda diretamente de Espinoza, é presuposta desse primeiro início, dessa primeira Tríade, e Hegel não volta a tratar explicitamente disso em um momento posterior. A substância única parece tão óbvia para ele – e era óbvia no seu tempo – que não existe ne-

nhuma Tríade Dialética em Hegel que trate dessa questão de forma explícita. Aqui, nessa análise feita na Lógica Formal, essa suposição não pode ser feita, uma vez que existem postulados que devem ser desenvolvidos precisamente nesse ponto. Além disso, na Lógica, o Universo pode ser, em Princípio, vazio, ou seja, pode conter nada, nem mesmo a substância única. Daí a necessidade de introduzir agora a Lógica da Alteridade – o Mesmo e o Outro. Assim, por razões lógicas, abordamos antecipadamente um tópico que Hegel discute um pouco mais tarde.

## Alteridade: o mesmo e o outro

### Refutação da tese ‘K x é tudo’

#### Teorema

$$K \forall y x \neq y$$

Pluralidade

#### Demonstração

$$1 \quad K \ Txy \rightarrow x \neq y$$

Eliminação da transformação

$$2 \quad K \ \Delta y \ (Txy \rightarrow x \neq y)$$

1 Introdução da Afirmação Vinculada

$$3 \quad K \ \forall y \ Txy \rightarrow \forall y x \neq y$$

2 Distribuição da Afirmação Vinculada

$$4 \quad K \ \forall y \ Txy$$

Introdução da Transformação

$$5 \quad K \ \forall y x \neq y$$

3,4 Separação

#### A tese

#### Refutação

$$1 \quad K \ \forall y x \neq y$$

Pluralidade

$$\left[ \begin{array}{l} 2 \quad K \ \Delta y x = y \\ 3 \quad K \ \neg \forall y \neg x = y \\ 4 \quad K \ \neg \forall y x \neq y \\ 5 \quad K \ \forall y x \neq y \wedge \neg \forall y x \neq y \\ 6 \quad K f \\ 7 \quad f \end{array} \right.$$

Premissa Hipotética (**Tese**)

2 Definição da Afirmação Vinculada

3 Definição da Alteridade

1,4 Produto lógico

5 Suplementação

6 Eliminação da Afirmação

2-7 Redução ao Absurdo

$$8 \quad K \ \neg \ (K \ \Delta y x = y)$$

### Refutação da antítese ‘K x é nada’

#### A tese

#### Teorema

$$K \ \forall y x = y$$

Não Vacuidade

Demonstração

- 1  $K x = x$  Refletividade [do LBA]
- 2  $K \forall y x = y$  1 Intr. da Afirmação Particularizada

**A antítese**

Refutação

- 1  $K \forall y x = y$  Não Vacuidade
- ┌ 2  $K \neg \forall y x = y$  Premissa Hipotética (**Antítese**)
- | 3  $K \forall y x = y \wedge \neg \forall y x = y$
- | 1,2 Produto lógico
- | 4  $K f$  3 Suplementação
- └ 5  $f$  4 Eliminação da Afirmação
- 6  $K \neg (K \neg \forall y x = y)$  2-5 Redução ao Absurdo

**A síntese de ‘K x não é algo’ e ‘K x é algo’**

Tese	$K \Delta y x = y$	$K x$ (existente ou inexistente) é igual a tudo (existente ou inexistente)	$K x$ é tudo
Antítese	$K \neg \forall y x = y$	$K x$ (existente ou inexistente) é igual a nada (existente ou inexistente)	$K x$ é nada
Síntese (-) (T)	$\neg (K \Delta y x = y)$	Não ( $K x$ (existente ou inexistente) é igual a tudo (existente ou inexistente))	Não ( $K x$ é tudo)
Síntese (-) (T)	$\neg (K \neg \forall y x = y)$	Não ( $K x$ (existente ou inexistente) é igual a nada (existente ou inexistente))	Não ( $K x$ é nada)
Síntese (+) (T)	$K \forall y x \neq y$	$K x$ (existente ou inexistente) é diferente de algo (existente ou inexistente)	$K x$ não é algo
Síntese (+) (A)	$K \forall y x = y$	$K x$ ((existente ou inexistente) é igual a algo (existente ou inexistente))	$K x$ é algo

**Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese**

	$K x = x$ $K x$ é igual a si mesmo.
$K \forall y x \neq y$ $K x$ é diferente de algo.	$K \forall y x = y$ $K x$ é igual a algo.
$K \Delta x \forall y x \neq y$ $K$ Tudo é diferente de algo.	$K \Delta x \forall y x = y$ $K$ Tudo é igual a algo.

$K \forall x \forall y x \neq y$ K Algo é diferente de algo. (Pluralidade)	$K \forall x \forall y x = y$ K Algo é igual a algo. (Não Vacuidade)
$K \neg \forall x \Delta y x = y$ K Nada é igual a algo.	$K \neg \forall x \Delta y x \neq y$ K Nada é diferente de tudo.
$K \neg \Delta x \Delta y x = y$ K Nem tudo é igual a tudo.	$K \neg \Delta x \Delta y x \neq y$ K Nem tudo é diferente de tudo.

### A tese ‘K x é tudo’

Tendo em vista a relevância do tema e, principalmente, o duplo sentido da palavra “indivíduo” mencionada e definida acima, é apropriado discutir essa Tríade mais extensivamente. Aqui, na Lógica, tomamos o termo “indivíduo” em seu sentido moderno; nesse sentido, há, de acordo com Hegel, uma pluralidade de indivíduos no Universo. A substância única, nesse caso, é o próprio Universo, que é sempre pressuposto, embora nunca seja focado diretamente. Se nós o tratássemos diretamente como algo determinado, teríamos de fazer um recorte (determinação) a partir de um horizonte maior e mais abrangente. E o Universo não seria o recorte feito por nós, mas o horizonte que nunca é diretamente focado. É por isso que, na Filosofia, o discurso sobre o Universo só pode ser um discurso indireto. Se enfocarmos o Universo, se o recortarmos e determinarmos, sempre deixaremos algo para trás.

A tese, que é falsa, afirma que  $x$  é tudo. Isso é:

$$K \Delta y x = y$$

Poderia ter, entre outras, as seguintes traduções:  
 Cada instância existente ou inexistente é igual a  $x$ .

Para cada instância existente ou inexistente de  $x$ ,  
 cada instância existente ou inexistente é igual a  $x$ .

Para toda e qualquer instância existente ou inexistente de  $x$ , e para toda e qualquer instância existente ou inexistente de  $y$ ,  $x$  é igual a  $y$ .

Como podemos ver, nada é dito direta e explicitamente sobre o Universo de indivíduos existentes ou inexistentes. Pelo contrário, fala-se sobre um indivíduo  $x$  (no sentido lógico e moderno da palavra). Mas ao afirmar que esse  $x$ , seja ele qual for, é igual a qualquer instância existente ou inexistente, estamos afirmando indireta e implicitamente que esse Universo é singular: há apenas uma única instância para  $x$ , seja ele qual for, e se houvesse alguma outra instância, ela seria absolutamente idêntica à anterior. Ao afirmar essa tese, afirma-se a singularidade dos indivíduos existentes ou inexistentes nesse Universo. Na verdade, esse Universo é o Universo do indivíduo único (existente ou inexistente).

Se cada instância existente ou inexistente é igual a  $x$ , então, (1) há *uma* instância existente ou inexistente para a qual cada instância existente ou inexistente é igual e (2) não há *duas* instâncias existentes ou inexistentes para as quais cada instância existente ou inexistente seja igual. Assim, se cada instância existente ou inexistente é igual a  $x$ , há *uma única* instância existente ou inexistente para a qual cada instância existente ou inexistente é igual. Em outras palavras, a Totalidade de todos os indivíduos existentes ou inexistentes é um único indivíduo. O indivíduo (existente ou inexistente) é um e apenas um. O Universo de indivíduos não é apenas de um indivíduo (singular), mas também é de um e apenas um indivíduo (não vazio e não plural). Fala-se explicitamente desse indivíduo e, porque é apenas um, fala-se implicitamente do Universo.

Essa tese hipotética é inaceitável porque o que se quer é que existam indivíduos (no sentido lógico e moderno do termo) nesse Universo de indivíduos existentes ou inexistentes.

### A antítese ‘ $K$ $x$ é nada’

A antítese formulada logicamente da seguinte forma:

$$K \neg \Delta y \ x = y$$



Poderia ter, entre outras, as seguintes traduções:

Instância existente ou inexistente é igual a  $x$ .

Para toda e qualquer instância existente ou inexistente de  $x$ ,  
a instância existente ou inexistente é igual a  $x$ .

Para toda e qualquer instância existente ou inexistente de  $x$ ,  
e nenhuma instância existente ou inexistente de  $y$ ,  
 $x$  é igual a  $y$

Novamente, nada é dito explicitamente sobre o Universo de indivíduos existentes ou inexistentes. Fala-se de  $x$ , algo existente ou inexistente, que pode ser qualquer um. Mas ao afirmar que esse  $x$ , seja ele qual for, é igual a nenhuma instância existente ou inexistente, afirma-se implicitamente que esse Universo está vazio: o que quer que esse  $x$  seja, não é Nada. Afirmando-se que esse  $x$ , seja ele qual for, não é Nada, afirma-se também que o Universo dessas instâncias de  $x$  é vazio. Esse Universo é o Universo do não indivíduo (existente ou inexistente).

Essa tese hipotética é inaceitável porque o que se quer – e existem evidências empíricas disso – é que existam indivíduos nesse Universo de indivíduos existentes ou inexistentes (no sentido lógico e moderno do termo).

### **A síntese ‘ $K x$ não é algo’ e ‘ $K x$ é algo’**

A síntese nega vigorosamente a tese

$$K \neg (K \Delta y x = y)$$

e a antítese

$$K \neg (K \neg \nabla y x = y)$$

e afirma a pluralidade dos indivíduos existentes ou inexistentes no Universo de indivíduos.

O que é “preservado” [*aufgehoben*] na síntese? A afirmação da Alteridade e da Diferença:

$$K \forall y x \neq y$$

A última afirmação pode, entre outras, ser traduzida das seguintes formas:

Pelo menos uma instância existente ou inexistente é diferente de  $x$ .

Para toda e qualquer instância existente ou inexistente de  $x$ , uma instância existente ou inexistente é diferente do  $x$ .

Para toda e qualquer instância existente ou inexistente de  $x$ , e para elo menos uma instância existente ou inexistente de  $y$ ,  $x$  é diferente de  $y$

Novamente, nada é dito direta e explicitamente sobre o Universo de indivíduos existentes ou inexistentes. Fala-se novamente de  $x$ , existente ou inexistente. Contudo, ao afirmar que esse  $x$ , seja ele qual for, é diferente de alguma instância existente ou inexistente, afirma-se implicitamente que esse Universo é plural.

Existe, então, uma substância única, apesar da pluralidade de indivíduos (no sentido moderno)? Sim, é o que se presume constantemente como o Universo no qual são feitos os recortes (determinações) e no qual os indivíduos subsistem.

### Observações finais

Ao contrário do ponto de vista de Parmênides, não existe uma única unidade sem Multiplicidade e sem Movimento. O que temos é um Universo do *Panta rei*. A Multiplicidade de indivíduos possíveis e existentes nesse Universo constitui a conciliação dialética entre o Um e os Muitos. Não existe uma unidade – substância única – sem Multiplicidade, não existe Multiplicidade sem unidade. A interação dialética entre o Um e os Muitos foi exposta e formalizada acima sob a visão de um Universo que não é constituído por um único indivíduo, mas também não é vazio, ou seja,

sem indivíduos. O Universo, o único que é filosoficamente aceitável – ao menos para a maioria dos pensadores –, é o que concilia o Um e os Muitos, fazendo, assim, justiça à unidade do Cosmos e à variedade dos seus aspectos.

## Dasein, Finitude e Infinitude

“O *Dasein* emerge do Devir. *Dasein* é a unidade simples de Ser e Nada”<sup>16</sup>. Do ponto de vista etimológico, acrescenta Hegel, “*Dasein* significa estar em um determinado local” (estar aqui, estar lá), mas então ele acrescenta: “Essa representação do espaço não se aplica aqui.” O que é, então o *Dasein*? Hegel responde claramente: “O *Dasein* corresponde ao Ser da esfera anterior; o Ser, no entanto, é indeterminado, para que não existam determinações nele. Mas o *Dasein* é um Ser determinado, um Ser concreto; Portanto, aparecem nele diversas determinações, diferentes relações de seus momentos constitutivos”<sup>17</sup>.

Assim, *Dasein* significa o Devir determinado, com a constituição interior de espaço e tempo. Ele está inserido em sua História contingente, mas possui sempre um caráter provisório, de algo que está prestes a desaparecer. O *Dasein* é o Ser como uma unidade provisória de Ser e Nada. Para nós, significa mais do que apenas “estar ali”.

Na Tríade Dialética proposta por Hegel no segundo capítulo da *Lógica do Ser*, a tese é o *Dasein*, a antítese é a Finitude e a síntese é a Infinitude.

## Dasein

O *Dasein*, como tal, emerge do Devir. “*Dasein* é a unidade simples de Ser e Nada”<sup>18</sup>. Repetindo: “O *Dasein* corresponde ao Ser da esfera anterior; o Ser, no entanto, é indeterminado, para que não existam determinações nele. Mas o *Dasein* é um Ser determinado, um Ser concreto; Portanto, aparecem nele diversas determinações, diferentes relações de seus momentos constitutivos”<sup>19</sup>.

---

16 HEGEL. 5, 116.

17 HEGEL. 5, 117.

18 HEGEL. 5, 116.

19 Ibid. 117.

Como algo determinado, o *Dasein* possui “Qualidade” e é determinado como sendo “Algo” (2. A. c.). – As categorias que Hegel apresenta aqui (2. B. a.), Qualidade e Algo, estão presentes, na verdade, desde a primeira Tríade Dialética, mas de forma implícita. Aqui, Hegel as coloca à luz da reflexão, dando-lhes sua dignidade lógica. Sem Qualidade e Algo, categorias que já fazem parte da Lógica da Transformação e da Lógica da Alteridade, o pensamento discursivo é estritamente impossível. O que Hegel faz aqui é expressar claramente, em forma de categorias, o que ele próprio já tratara implicitamente.

Em Hegel, *Dasein* é a tese, a Finitude é a antítese e Infinitude é a síntese. Como podemos reconstruir o *Dasein* como tese em português? Não é muito fácil. Teríamos de dizer que, ao considerar o Absoluto como *Dasein* e somente como tal, estamos levantando uma tese falsa. Poderíamos levantar uma tal tese e, então, refutá-la. Contudo, está faltando aqui uma conexão argumentativa que Hegel utiliza um pouco mais tarde (2. B. b.): limite (*Grenze*) e limitação. Pois o Devir é completamente ilimitado e, portanto, sem qualquer determinação. Para que possamos nos mover do Devir para o *Dasein*, temos de apresentar e discutir criticamente o conceito de limite e limitação, para que sejamos capazes de fazer a transição do Devir ilimitado para o *Dasein* limitado e determinado. É por isso que apresentamos aqui a Lógica da Limitação, que, por sua vez, se desdobra em Lógica da Limitação Ativa e Lógica da Limitação Passiva. Sem esses conceitos, a transição do Devir para o *Dasein* não teria fundamentos.

## **Finitude**

Hegel introduz, primeiramente, os conceitos de Algo e Outro (2. B. a), depois, os conceitos de determinação, determinidade e limite (2. B. b) e finalmente a categoria da Finitude (2. B. c). A última se desdobra em Finitude imediata, limitação e transição do finito para o infinito. Os conceitos de Algo e Outro (2. B. a) receberam um tratamento Lógico Formal no primeiro capítulo, já que sem eles não é possível construir a Lógica da Afirmação Vinculada, sem a qual não podemos estudar o Devir. É por isso que nós as antecipamos e tratamos das categorias de Algo e Outro

no primeiro capítulo. Passamos agora a tratar das categorias de determinação, determinidade e limite, que são muito próximas umas das outras, através da análise lógico-formal do conceito de limitação ativa e passiva. Ao proporcionar um tratamento lógico-formal adequado ao conceito de limite, já definimos as outras categorias utilizadas por Hegel nesta segunda parte do segundo capítulo. Pois o limite (*Grenze, Schranke*) é o fundamento lógico-filosófico da determinação e da determinidade; ambas se referem a algo que é delimitado.

### Refutação da tese ‘K x limita tudo’

#### Definição adicional

Postulação

$$Lxy \text{ f } x \neq y$$

( $Lxy$ :  $x$  limita  $y$ .)

Limitação ativa

#### Teorema

$$K \neg Lxx$$

Antirefletividade

Demonstração

$$1 \quad K \neg x \neq x$$

Negação da alteridade

$$2 \quad Lxy \text{ f } x \neq y$$

Limitação ativa

$$3 \quad K Lxy \leftrightarrow x \neq y$$

2 Eliminação da definição

$$4 \quad K Lxx \leftrightarrow x \neq x$$

3 Substituição de  $y$  por  $x$

$$5 \quad K \neg Lxx$$

4,1 Separação

#### Refutação da tese

Refutação

$$1 \quad K \neg Lxx$$

Antirefletividade

$$\lceil 2 \quad K \Delta y Lxy$$

Premissa Hipotética (**Tese**)

$$\mid 3 \quad K Lxx$$

2 Elim. da Afirmação Generalizada

$$\mid 4 \quad K Lxx \neg Lxx$$

3,1 Produto lógico

$$\mid 5 \quad Kf$$

4 Suplementação

$$\mid 6 \quad f$$

5 Eliminação da Afirmação

$$7 \quad K \neg (K \Delta y Lxy)$$

2-6 Redução ao Absurdo



## Algumas consequências aparentemente paradoxais da síntese

$K \neg Lxx$ K $x$ não limita $x$	
$K \nabla y \neg Lxy$ K $x$ não limita algo	$K \nabla y Lxy$ K $x$ limita algo
$K \Delta x \nabla y \neg Lxy$ K Tudo não limita algo	$K \Delta x \nabla y Lxy$ K Tudo limita algo
$K \nabla x \nabla y \neg Lxy$ K Algo não limita algo	$K \nabla x \nabla y Lxy$ K Algo limita algo
$K \neg \nabla x \Delta y Lxy$ K Nada limita tudo	$K \neg \nabla x \Delta y \neg Lxy$ K Nada não limita tudo
$K \neg \Delta x \Delta y Lxy$ K Nem tudo limita tudo	$K \neg \Delta x \Delta y \neg Lxy$ K Nem tudo não limita tudo

### Eliminação passiva

#### Refutação da tese ‘K $x$ é limitado por tudo’

##### Definição adicional

Postulação

$\Gamma xy f Lyx$

Limitação passiva

( $\Gamma xy$ :  $x$  é limitado por  $y$ .)

##### Teorema

$K \neg \Gamma xx$

Antirefletividade

Demonstração

1  $K \neg Lxx$

Antirefletividade

2  $\Gamma xy f Lyx$

Limitação passiva

3  $K \Gamma xy \leftrightarrow Lyx$

2 Eliminação da definição

4  $K \Gamma xx \leftrightarrow Lxx$

3 Substituição de  $y$  por  $x$

5  $K \neg \Gamma xx$

4,1 Separação

## Refutação da tese

### Refutação

1	$K \neg \Gamma xx$	Antirefletividade	
	┌ 2	$K \Delta y \Gamma xy$	Premissa Hipotética ( <b>Tese</b> )
	3	$K \Gamma xx$	2 Elim. da Afirmação Generalizada
	4	$K \Gamma xx \wedge \neg \Gamma xx$	3,1 Produto lógico
	5	$K f$	4 Suplementação
	└ 6	$f$	5 Eliminação da Afirmação
7	$K \neg (K \Delta y \Gamma xy)$	2-6 Redução ao Absurdo	

## Refutação da antítese ‘K x não é limitado por nada’

### Teorema

$K \nabla y \Gamma xy$	Introdução da Limitação Passiva
------------------------	---------------------------------

### Demonstração

1	$K \nabla y Lxy$	Introdução da Limitação Ativa
2	$\Gamma xy f Lyx$	Limitação passiva
3	$K \Gamma xy \leftrightarrow Lyx$	2 Eliminação da definição
4	$K \Delta y (\Gamma xy \leftrightarrow Lyx)$	3 Intr. Afirmação Generalizada
5	$K \nabla y \Gamma xy \leftrightarrow \nabla y Lyx$	4 Distribuição da Afirmação Vinculada
6	$K \nabla y \Gamma xy$	5,1 Separação

## E22) Refutação da antítese

### Refutação

1	$K \nabla y \Gamma xy$	Introdução da Limitação Passiva	
	┌ 2	$K \neg \nabla y \Gamma xy$	Premissa Hipotética ( <b>Antítese</b> )
	3	$K \nabla y \Gamma xy \wedge \neg \nabla y \Gamma xy$	
			1,2 Produto lógico
	4	$K f$	3 Suplementação
	└ 5	$f$	4 Eliminação da Afirmação
6	$K \neg (K \neg \nabla y \Gamma xy)$	2-5 Redução ao Absurdo	



### A síntese de ‘K x não é limitada por algo’ e ‘K x é limitado por algo’

Tese	$K \Delta y \Gamma xy$	K x (existente ou inexistente) é limitado por tudo (existente ou inexistente)	K x é limitado por tudo
Antítese	$K \neg \nabla y \Gamma xy$	K x (existente ou inexistente) não é limitado por nada (existente ou inexistente)	K x não é limitado por nada
Síntese (-) (T)	$\neg (K \Delta y \Gamma xy)$	Non (K x (existente ou inexistente) é limitado por tudo (existente ou inexistente))	Não (K x é limitado por tudo)
Síntese (-) (A)	$\neg (K \neg \nabla y \Gamma xy)$	Não (K x (existente ou inexistente) não é limitado por nada (existente ou inexistente))	Não (K x não é limitado por nada)
Síntese (+) (T)	$K \nabla y \neg \Gamma xy$	K x (existente ou inexistente) não é limitado por algo (existente ou inexistente)	K x não é limitado por algo
Síntese (+) (A)	$K \nabla y \Gamma xy$	K x (existente ou inexistente) é limitado por algo (existente ou inexistente)	K x é limitado por algo

### Algumas consequências aparentemente paradoxais da síntese

$K \neg \Gamma xx$ K x não é limitado por x	
$K \nabla y \neg \Gamma xy$ K x não é limitado por algo	$K \nabla y \Gamma xy$ K x é limitado por algo
$K \Delta x \nabla y \neg \Gamma xy$ K Tudo não é limitado por algo	$K \Delta x \nabla y \Gamma xy$ K Tudo é limitado por algo
$K \nabla x \nabla y \neg \Gamma xy$ K Algo não é limitado por algo	$K \nabla x \nabla y \Gamma xy$ K Algo é limitado por algo
$K \neg \nabla x \Delta y \Gamma xy$ K Nada é limitado por tudo	$K \neg \nabla x \Delta y \neg \Gamma xy$ K Nada não é limitado por tudo
$K \neg \Delta x \Delta y \Gamma xy$ K Nem tudo é limitado por tudo	$K \neg \Delta x \Delta y \neg \Gamma xy$ K Nem tudo não é limitado por tudo

## Observações sobre as teses da limitação ativa e passiva

*Omnis determinatio est negatio*, toda a determinação é uma negação, dizia Espinoza. O Dever é ilimitado, assim como Ser e Nada, e nesse aspecto é ilimitado. Como é ilimitado, é indeterminado. Agora tem de ser determinado. O Dever indeterminado tem de ser transformado em um *Dasein* determinado. Isso só pode ocorrer através da introdução de uma negação limitadora. Daí a Lógica da Limitação Ativa e Passiva.

As teses, que são falsas, afirmam que, para cada instância existente ou inexistente de  $x$  e para qualquer instância existente ou inexistente de  $y$ ,  $x$  limita  $y$  e  $x$  é limitado por  $y$ . É muito claro aqui que as teses são proposições absolutamente universais que se julgam aplicáveis para qualquer ser ou entidade.

O ponto central da refutação dessas teses é que qualquer ser ou entidade não pode limitar a si mesmo, ou seja, para cada instância existente ou inexistente de  $x$ ,  $x$  não pode limitar  $x$  e não pode ser limitado por  $x$ . Os estudiosos de Hegel levantarão imediatamente a tese de que, de acordo com Hegel, há um processo reflexivo que permite e até exige reflexão. Em vista disso, nada poderia ser mais normal do que declarar que um Ser ou uma entidade limita a si mesmo, assim como a consciência é consciente de si mesma. A voz reflexiva dos verbos parece ser um dos aspectos centrais da doutrina hegeliana, que é essencialmente uma Filosofia de reflexão. A resposta a essa pergunta é obviamente positiva: Hegel é um filósofo da reflexão e a voz reflexiva dos verbos constitui um dos núcleos do Sistema hegeliano. Isso já se faz presente na *Lógica da Identidade* e na *Lógica da Medida*, e se expressa plenamente na *Lógica da Essência* e na *Lógica do Conceito*. A *Lógica da Essência* se caracteriza precisamente como uma Lógica de Reflexão, de flexão sobre si mesma, da voz reflexiva dos verbos. Por que, então, deve-se dizer agora que um Ser ou entidade não pode limitar a si mesmo? Porque a limitação foi definida através da Alteridade e a Alteridade não é reflexiva. Na *Lógica do Conceito* outras relações reflexivas serão utilizadas: a causa causa a si mesma e se transforma em *causa sui*, o movedor move a si mesmo e se transforma em automovimento, a consciência é consciente de si mesma e se transforma em autoconsciência.

Portanto, nossa premissa hipotética está incorreta, ou seja, as teses de que qualquer entidade limita tudo e é limitada por tudo são falsas, pois ao

menos essa entidade não pode limitar a si mesma. Dessa forma, demonstra-se que Nada limita Tudo e Nada é limitado por Tudo no Universo.

### **Observações sobre as antíteses da limitação ativa e passiva**

As antíteses, que também são proposições falsas, afirmam que, para qualquer instância existente ou inexistente de  $x$  e para qualquer instância existente ou inexistente de  $y$ ,  $x$  limita  $y$  e  $x$  é limitado por  $y$ .

Aqui, o Universo que  $x$  e  $y$  tem de atravessar está bem expresso – ainda que indiretamente. É a Totalidade em Movimento, que é o centro do Sistema de Hegel e do que estamos propondo aqui, é o Absoluto. As antíteses, que são falsas, afirmam que para qualquer instância de  $x$ ,  $x$  não limita nada e  $x$  não é limitado por nada. As antíteses são falsas, porque há seres e entidades limitados. A limitação mútua das entidades depende exclusivamente da pluralidade de entidades; isto é o que Hegel chama de *Dasein*.

### **Observações sobre as sínteses da limitação ativa e passiva**

As sínteses afirmam a falsidade das teses e antíteses; isso é o que elas superam e deixam para trás. O que eles preservam e elevam a um nível superior? As sínteses afirmam que, para qualquer instância de  $x$ ,  $x$  não limita algo e  $x$  não é limitado por algo; elas também afirmam que para qualquer instância de  $x$ ,  $x$  limita algo e  $x$  é limitado por algo. Não temos aqui – ainda – o Movimento circular da autodeterminação, que será apresentado como a última categoria da *Lógica da Essência* e permeará toda a *Lógica do Conceito*, mas já foi apresentado no conceito de Identidade e ainda será apresentado no conceito de Medida. Aqui, temos a limitação de cada ser ou entidade por outro ser ou entidade que constitui o seu limite.

### **Infinitude**

O *Dasein* é o reino dos seres e entidades determinados e limitados e, portanto, o reino da Finitude. Para Hegel, aqui, o *Dasein* é a tese (A), a Finitude é a antítese (B) e a Infinitude é a síntese (C). A divisão que encontramos na *Ciência da Lógica* é a seguinte: 2. C. a - O infinito em geral; 2. C. b - A determinação mútua do finito e do infinito; 2. C. c - A infinitude afirmativa. Nesse contexto, Hegel discute o *processus ad infinitum* e o Idealismo sob o título *Übergang*.

Se Hegel tivesse em mente apenas o problema do Limitado e do Ilimitado, do Determinado e do Indeterminado, não teríamos mais nada a fazer aqui em termos de Lógica Formal. Pois a Lógica da Limitação responderia quaisquer questões que pudessem surgir. À primeira vista, a Lógica do Limitado e do Ilimitado, do Determinado e do Indeterminado, do Finito e do Infinito são a mesma coisa, apenas expressas em termos diferentes. Como já tratamos da Tríade Lógica da Limitação, poderíamos, então, ignorar os conceitos de Limitado e Ilimitado, Determinado e Indeterminado, Finito e Infinito, pois, do ponto de vista da Lógica Formal, não estaríamos acrescentando nada novo ao que já foi discutido. E, de fato, Hegel repete aqui argumentos anteriores utilizando outras palavras.

Mas há algo completamente novo que temos de tratar agora. A tradição hegeliana distingue aqui, com Razão, Boa Infinitude e Má Infinitude. O que significa “boa” e “má” em um contexto puramente lógico? O que é a “Boa Infinitude” e o que a distingue da “Má Infinitude”? Há também uma “Boa Finitude” e uma “Má Finitude”?

### **Boa Infinitude e Má Infinitude**

Embora neste capítulo estejamos tratando Finitude e Infinitude no sentido literal como o utilizado por Hegel, vamos compreender o pensamento do autor de um modo mais preciso se analisarmos também os conceitos usuais de Boa e Má Infinitude na tradição e interpretação hegeliana. Má Infinitude é, em primeiro lugar, a negação – afirmada como algo positivo – da Finitude correspondente<sup>20</sup>. Assim, quando dizemos que alguém é sábio e, em seguida, que Deus é infinitamente sábio, estamos usando este primeiro conceito de Infinitude. Sócrates é sábio, finitamente sábio; então, simplesmente negamos a Finitude da sabedoria de Sócrates e postulamos esse conceito meramente negativo (o não sábio) como algo positivo, dizendo que Deus é infinitamente sábio. Essa sabedoria infinita de Deus é a sabedoria finita de Sócrates, negada em sua limitação e postulada afirmativamente como ilimitada.

---

<sup>20</sup> HEGEL, 5, 149.

A segunda forma de Má Infinitude consiste na superação dos limites da Finitude através da iteração *ad infinitum* do que é finito<sup>21</sup>. Vamos imaginar uma galinha que põe um ovo, do qual uma galinha nasce, e essa galinha põe um ovo e assim por diante *ad infinitum*.

A terceira forma de Má Infinitude é aquela em que, em qualquer processo, ao colidirmos contra um limite, nós o ignoramos e continuamos a série de acordo com o mesmo Princípio que a constitui. Existe uma interação aqui entre o Finito e o Infinito, porque o Infinito é Infinito através da superação constante de seus limites e da repetição constante de sua determinação finita. Depois de cada limite que o Finito supera, ele se restabelece como o mesmo Finito de antes. Aqui o Finito determina o Infinito e o último, por sua vez, determina o Finito, pois permite sua iteração *ad infinitum*. Isso é, segundo Hegel, o núcleo do *progressus ad infinitum* e do *regressus ad infinitum* em suas variadas formas. O exemplo clássico disso é a série dos números naturais, em que cada número, porque é parte da série que vai *ad infinitum*, é, ao mesmo tempo, Finito e Infinito.

Na Lógica, isso é chamado de recursividade. Se “*n*” é um número natural qualquer, se o apóstrofo que é colocado depois de um número natural – por exemplo, *n*' – significa “o sucessor deste número” e se “*P*” é uma propriedade, então, a seguinte regra é válida:

$$\begin{array}{l} K P0 \\ \hline K Pn \rightarrow Pn' \\ \hline K Pn \end{array}$$

Isso é:

$$K \text{ Zero } \acute{e} P.$$

$$\begin{array}{l} K \text{ Se } n \acute{e} P, \text{ ent\~{a}o, o sucessor de } n \acute{e} P. \\ \hline K n \acute{e} P. \end{array}$$

Ou – utilizando uma variável generalizada ‘*n*’ –

$$\begin{array}{l} K P0 \\ \hline K \Lambda n (Pn \rightarrow Pn') \\ \hline K \Lambda n Pn \end{array}$$

---

<sup>21</sup> HEGEL, 5, 149.

Isso é:

K Zero é P.

K Para cada  $n$ , se  $n$  é P, então, o sucessor de  $n$  é P.

K Para cada  $n$ ,  $n$  é P.

Quando nos tornamos conscientes disso, no entanto, já estamos fora da série *ad infinitum* e entendemos como a Infinitude da série é constituída, ou seja, já estamos na Boa Infinitude (e na Boa Finitude). Estamos fora da série porque sabemos como ela é constituída. Assim, fazemos a transição da Má Infinitude para a Boa Infinitude.

O que é, então, a Boa Infinitude? Boa Infinitude é a unidade de duas relações: da Finitude com a Infinitude e da Infinitude com a Finitude<sup>22</sup>. Quanto à primeira relação: foi afirmado acima, na terceira forma de Má Infinitude, que todo Ser, quando encontra seu limite, tende a superá-lo e seguir em frente. Para onde? Para a Infinitude, porque se a tendência fosse em direção a outro Finito e outro Finito, o processo continuaria sem nunca chegar ao fim. O Finito, exatamente porque é Finito e limitado, tem a tendência de superar seus limites e se mover em direção ao Infinito; assim, a Infinitude é um elemento constitutivo da Finitude. Quanto à segunda relação: o Infinito tende a se desdobrar, sair de si e constituir os seres finitos. Sem essa tendência, o Infinito ficaria sozinho, imobilizado e estático. Contudo, já vimos e demonstramos que o nosso Universo é um Universo de Constante Devir, com mais de um indivíduo; um Universo no qual o Um e os Muitos se conciliam. Sem essa tendência interior para constituir a pluralidade de seres finitos, o Infinito seria como a esfera de Parmênides: apenas um – único e imóvel. Foi demonstrado, porém, que isso é impossível. Assim, concluímos que existem duas relações que se cruzam e se constituem mutuamente: a relação do Finito com o Infinito e a relação do Infinito com o Finito. Essa é a Boa Infinitude.

Na Boa Infinitude, o Finito e o Infinito constituem um ao outro. Sem o Infinito, o Finito não teria a dinâmica interior que o impulsiona a sempre superar seus limites; sem o Finito, o Infinito, ou seja, o Universo se trans-

22 HEGEL, 5, 152-166.

formaria na esfera de Parmênides: um, único, sem Movimento, sem vida, sem conhecimento.

## Observações sobre a Boa e a Má Finitude

A fim de explicar de forma compreensível o que é Finitude, fomos obrigados a traçar um longo caminho através da Infinitude, da Boa e da Má Infinitude. Tendo feito isso, pouco resta a explicar sobre as teses e antíteses que serão discutidas na Lógica Formal. Adicionamos o conceito de Má Finitude às categorias de Hegel. Pois, assim como a Infinitude, também a Finitude pode ser boa ou má. Como já vimos, uma é a contraparte da outra. Não é necessário fazer uma Lógica da Finitude como tal porque seria idêntica à Lógica da limitação. O Finito e o limitado são idênticos. Aqui, vamos tratar da Finitude boa e má e da Infinitude boa e má.

## Finitude: o Finito e o Infinito

### Refutação da tese ‘K x possui uma Infinitude Má’

#### Definições adicionais

Postulação

$$BFin\ x \Leftrightarrow \forall y\ \Gamma xy$$

Boa Finitude

(*BFin* x: x possui boa finitude.)

$$BInf\ x \Leftrightarrow \forall y\ \neg \Gamma xy$$

Boa Infinitude

(*BInf* x: x possui boa infinitude.)

$$MFin\ x \Leftrightarrow \neg BFin\ x$$

Má Finitude

(*MFin* x: x possui má finitude.)

$$MInf\ x \Leftrightarrow \neg BInf\ x$$

Má Infinitude

(*MInf* x: x possui má infinitude.)

## Correspondências conceituais

### Desenvolvimento

Em:	1	2	3	4
Tese	$MInf\ x$	$\neg BInf\ x$	$\neg \forall y \neg \Gamma xy$	$\Delta y \Gamma xy$
Antítese	$MFin\ x$	$\neg BFin\ x$	$\neg \forall y \Gamma xy$	$\Delta y \neg \Gamma xy$
Síntese (T)	$BInf\ x$	$\neg MInf\ x$	$\forall y \neg \Gamma xy$	$\neg \Delta y \Gamma xy$
Síntese (A)	$BFin\ x$	$\neg MFin\ x$	$\forall y \Gamma xy$	$\neg \Delta y \neg \Gamma xy$

### Teorema

$K\ BInf\ x$                       Boa Infinitude

#### Demonstração

- 1  $K\ \forall y \neg \Gamma xy$                       Não Limitação  
 2  $K\ BInf\ x$                               1 Boa Infinitude

### A tese

#### Refutação

- 1  $K\ BInf\ x$                               Boa Infinitude  
     ┌ 2  $K\ MInf\ x$                       Premissa Hipotética (Tese)  
     | 3  $K\ \neg BInf\ x$                     1 Má Infinitude  
     | 4  $K\ BInf\ x \wedge \neg BInf\ x$   
     |                                      1,3 Produto lógico  
     | 5  $K\ f$                               4 Suplementação  
     └ 6  $f$                                 5 Eliminação da Afirmação  
 7  $K\ \neg (K\ MInf\ x)$                     1-6 Redução ao Absurdo

### Refutação da antítese 'K x possui má finitude'

#### Teorema

$K\ BFin\ x$                               Boa Finitude

#### Demonstração

- 1  $K\ \forall y \Gamma xy$                             Introdução da Limitação Passiva  
 2  $K\ BFin\ x$                               1 Boa Finitude



### A antítese

#### Refutação

1	$K BFin x$	Boa Finitude
	2	$K MFin x$
		Premissa Hipotética ( <b>Antítese</b> )
	3	$K \neg BFin x$
		2 Má Finitude
	4	$K BFin x \wedge \neg BFin x$
		1,3 Produto lógico
	5	$K f$
		4 Suplementação
	6	$f$
		5 Eliminação da Afirmação
7	$K \neg (K MFin x)$	2-6 Redução ao Absurdo

### A síntese de ‘K x possui boa infinitude’ e ‘K x possui boa finitude’

Tese	$K MInf x$	$K x$ (existente ou inexistente) possui má infinitude	$K x$ possui má infinitude
Antítese	$K MFin x$	$K x$ (existente ou inexistente) possui má finitude	$K x$ possui má finitude
Síntese (-) (T)	$K \neg (K MInf x)$	Não ( $K x$ (existente ou inexistente) possui má infinitude)	$K$ Não ( $K x$ possui má infinitude)
Síntese (-) (A)	$K \neg (K MFin x)$	Não ( $K x$ (existente ou inexistente) possui má finitude)	$K$ Não ( $K x$ possui má finitude)
Síntese (+) (T)	$K BInf x$	$K x$ (existente ou inexistente) possui boa infinitude	$K x$ possui boa infinitude
Síntese (+) (A)	$K BFin x$	$K x$ (existente ou inexistente) possui boa finitude	$K x$ possui boa finitude

### Alguns desenvolvimentos aparentemente paradoxais da síntese

$K BInf x$ $K x$ possui boa infinitude	$K BFin x$ $K x$ possui boa finitude
$K \Delta x BInf x$ $K$ Tudo possui boa infinitude	$K \Delta x BFin x$ $K$ Tudo possui boa finitude

$K \forall x BInf x$ K Algo possui boa infinitude	$K \forall x BFin x$ K Algo possui boa finitude
$K \neg \forall x MInf x$ K Nada possui má infinitude	$K \neg \forall x MFin x$ K Nada possui má finitude
$K \neg \Delta x MInf x$ K Nem tudo possui má infinitude	$K \neg \Delta x MFin x$ K Nem tudo possui má finitude

### Observações sobre a tese ‘K $x$ possui Má Infinitude’

A tese, que é falsa, afirma que  $x$  possui Má Infinitude, ou seja, que  $x$  é limitado por tudo, inclusive por si mesmo. O núcleo argumentativo afirma que  $x$  possui Boa Finitude, ou seja, que  $x$  é limitado por algo, mas não por si mesmo. Esta é a Razão profunda, porque Nada é de Má Infinitude. Todo Ser é limitado por todos os outros seres do Universo, exceto por ele mesmo. Portanto, todos eles têm Boa Finitude. Em outras palavras e mais sucintamente em logicês, o Universo é uma teia de relações na qual cada relação determina todas as outras, exceto a si mesma. É nesse Universo relacional que vivemos e nossa Filosofia deve expressar essa teia de relações em forma de uma rede e não em forma de substâncias autônomas e separadas umas das outras.

Expressando a mesma coisa na Linguagem da Lógica Contemporânea: se existem pelo menos duas substâncias, não se pode afirmar que cada uma delas não tenha nada a ver com a(s) outra(s). Se existem pelo menos duas substâncias, não se pode afirmar que elas não tenham uma relação (ou relações) com a(s) outra(s). A afirmação da pluralidade das substâncias implica a afirmação da relação mútua entre essas substâncias. Se houver apenas uma substância, haverá pelo menos a relação da Identidade dessa substância com ela mesma. Indivíduos isolados não fazem sentido. Os indivíduos só fazem sentido em proposições e essas proposições contêm, além dos indivíduos, propriedades (predicados monádicos) e relações (predicados poliádicos).

### Observações sobre a antítese ‘K $x$ possui Má Finitude’

A antítese, que também é falsa, afirma que  $x$  possui Má Finitude, ou seja, que  $x$  não é limitado por Nada. A Má Finitude é, como visto acima, a vi-

são que leva do Finito a sua relação com o Infinito. O Mau Finito é o Finito concebido como algo limitado, como algo que não possui a tendência de superar seus limites. O Mau Finito é estático e permanece preso dentro de seus limites. Agora, afirmar que  $x$  possui Má Finitude é precisamente negar as dinâmicas que permeiam o Universo e que já discutimos sob os nomes de Devir e Ser. De fato, existem seres finitos no Universo, mas eles sempre têm, dentro de si próprios, a tendência em direção ao Infinito. Na rede de relações que constitui o Universo, cada relação, embora finita, é sempre também a rede que o Universo constitui e sem a qual não existe.

### **Observações sobre a síntese ‘ $K x$ possui Boa Infinitude’ e ‘ $K x$ possui Boa Finitude’**

A síntese afirma a unidade do Finito e o Infinito, que se constituem mutuamente e formam a rede de relações que é o Universo. Má Finitude e Má Infinitude são superadas aqui. Nós não nos perdemos em um *progressus* ou *regressus ad infinitum* porque sabemos que cada Finito tem, como um momento dentro de si mesmo, a Infinitude da rede da qual faz parte. Assim, o Infinito está dentro do Finito; o Finito, por outro lado, sempre sabe que é Infinito. Nessa constituição mútua, a Boa Finitude é sempre também a Boa Infinitude.

## Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho. In: Ernildo Stein. (Org.). **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens: de Agostinho a Vico**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 75-91.

O problema do Uno e do Múltiplo, questão primeira e absolutamente central de toda a Filosofia, dos gregos até nossos dias, coloca duas perguntas à primeira vista simples e singelas: o Uno e Múltiplo são dois princípios, um distinto e separado do outro, um irreduzível ao outro, ambos coeternos e de igual valência? E se não, se a Multiplicidade não é um Primeiro Princípio, em pé de igualdade com a unidade, como e de onde se origina o Múltiplo? A resposta a essas duas perguntas decide se um Sistema filosófico e sua concepção de mundo é monista ou dualista; decide, também, se, no mundo em que vivemos, existem apenas nexos necessários ou há espaço para a verdadeira contingência, isto é, se face à existência de alternativas igualmente possíveis, o homem possui ou não livre-arbítrio, se o homem é ou não responsável por seus atos. Questões hoje candentes de Ética e de Filosofia Política têm suas raízes no âmago da Filosofia Primeira. Os pensadores da Antiguidade Grega, da Idade Média e da Modernidade sabiam muito bem disso e, na medida de suas forças, tentavam apresentar uma Filosofia que, juntando estes polos só aparentemente distantes, não incorresse em incoerências Lógicas. Muitos de nós, hoje, homens do período chamado Pós-moderno, que admitem – às vezes até cultuam a Razão fragmentada, passaram um atestado de óbito à Razão dos mestres-pensadores, à Razão, escrita com letra maiúscula, que é uma, una, única e que perpassa e organiza o Universo com o mundo existente e com todos os seus mundos possíveis. Quem defende a Razão fragmentada em múltiplos cacos não precisa se preocupar se uma teoria sobre a origem da Multiplicidade, tema de Filosofia Geral, é consistente com

as teorias sobre livre-arbítrio e sobre responsabilidade moral, temas de Ética e Filosofia Política. Afinal, por que a Razão de um subsistema, a Razão de um caco, deveria ser consistente com a Razão de outro caco? Cada caco para seu lado; é por isso que sito cacos. A Teoria Geral da Relatividade não é incompatível com a Mecânica Quântica? Todos sabem disso, todos concordam. E, apesar disso, a Física está aí, firme e científica<sup>26</sup>, apesar da inconsistência Lógica existente entre duas de suas grandes teorias. Não existe, afirmam afoitamente os pós-modernos, nenhum Princípio ou propósito que seja válido para todas as áreas do saber, ou seja, para todos os subsistemas. Mas quem afirma isso entra imediatamente em Contradição. Pois o Princípio Universal levantado por eles, os pós-modernos, ao menos este Princípio é válido para todas as áreas e subsistemas<sup>27</sup>; logo, não é Verdade que nenhum Princípio seja universalmente válido. O filósofo pós-moderno, ao elevar a fragmentação da Razão a um Princípio Universal, entra, inevitável e inexoravelmente, em Contradição. Fragmentação e Universalidade se excluem mutuamente. A tese pós-moderna é insustentável porque contraditória. E assim volta, muito a contragosto dos pós-modernos e dos pós-metafísicos, o velho problema da Metafísica, que, como o da Física Contemporânea, até hoje não foi resolvido: há dois princípios, o Uno e o Múltiplo? Ou a Multiplicidade se origina da Unidade? E, se sim, como e por quê? – Tratamos já desse tema nos trabalhos *o Uno e o Múltiplo em Platão*<sup>28</sup> e *O Uno e o Múltiplo em Plotino*<sup>29</sup>, seja-nos permitido remeter o leitor que quiser estudar os antecedentes teóricos do que tratamos aqui, a essas publicações sobre autores que precederam Agostinho e muito o influenciaram.

---

26 Os que assim argumentam esquecem que todos os grandes físicos têm, hoje, como principal tarefa a elaboração da Grande Teoria Unificada, que lamentavelmente ainda não foi encontrada.

27 Trata-se de um argumento similar à clássica refutação do cético. Se o cético afirma: “Não existe nenhuma proposição verdadeira”, ele está sempre supondo um adendo – não expresso – que diz “exceto esta mesma proposição que agora estou pronunciando”. Ora, ao fazer este adendo, ele nega a Verdade Universal do Princípio levantado. Este adendo, como os trabalhos de Austin, Apel e Habermas mostraram, é inevitável. Ninguém faz uma proposição e a afirma sem que levante pretensões de verdade.

28 CIRNE LIMA, C. R. V. *O Uno e o Múltiplo em Platão*. Neste volume da Obra Completa. CIRNE LIMA, C. R. V. (Org.) Festschrift em homenagem a Jayme Paviani, Porto Alegre, 1999, p. 47-65.

29 CIRNE LIMA, C. R. V. *O Uno e o Múltiplo em Plotino*. Neste volume da Obra Completa. in: SOUZA, D. G. de (Org.) Festschrift em homenagem a Reinhold Ullmann, Porto Alegre, 1999.

Em Agostinho<sup>30</sup>, como nos Neoplatônicos, a Multiplicidade vem da Unidade<sup>31</sup>. A questão é, pois, mostrar como e por quais razões o Múltiplo se origina no Uno e a partir do Uno. Agostinho, o primeiro grande pensador filosófico do cristianismo, ao colocar e tentar responder a essa questão, elabora o que poderíamos chamar de coluna vertebral daquilo que, mais tarde, constituirá a Filosofia Cristã da Idade Média e, com poucas alterações, da Modernidade e dos tempos atuais. Aurélio Agostinho é o grande mestre pensador, filósofo e teólogo, que, ao tentar fazer a grande síntese entre a Filosofia grega e a doutrina cristã, elabora o núcleo duro de todas as principais teorias filosóficas que, até hoje, caracterizam o cristianismo como religião e como concepção de mundo<sup>32</sup>. Como? Ao tratar o problema da gênese da Multiplicidade dentro do Uno e a partir de dentro do Uno, Agostinho esboça, com traços geniais – não estou afirmando que estão certos, pelo contrário, mostrarei que alguns deles estão profundamente equivocados – uma teoria que se espalhará por todo o mundo civilizado e chegará, quase intocada, aos nossos dias. Dividiremos o tema, tratando, numa primeira parte, como é a planta baixa e o desenho estrutural do que é a Filosofia de Agostinho, mostrando inclusive como ela surge, com feições muito semelhantes a de seus predecessores Neoplatônicos. Depois, numa segunda parte, mostraremos como dentro do Uno surge a Multiplicidade: uma substância em três hipóteses, Deus Uno e Trino; essa teoria dos primeiros pensadores cristãos, elaborada à perfeição por Agostinho, é exposta e discutida num tratado que é, de Agostinho até os teólogos de hoje, denominado *De Trinitate*. A Trindade – os teólogos cristãos diriam aqui

---

30 Agostinho será citado neste trabalho sempre pela edição de MIGNE, J. P., *Patrologiae Cursus Completus, Patres Latini*, 32-47 vol., Paris, 1835 s. A abreviação usada será a seguinte: AUGUSTINUS, MIGNE, PL, *De Genesi ad litteram*, 7, 24, 35; 34 vol., col. 368 (título do tratado, livro, capítulo número; número do volume na edição Migne, e coluna).

31 AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Vera Religione*, 36, 66; 34 vol., col. 151: “*At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari, a quo Principio unum est quidquid est, ad cuius similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus; quia naturaliter improbamus quidquid ab unitate discedit, atque in ejus dissimilitudinem tendit: datur intelligi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit id ipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum*”. Este texto, sem as referências cristãs, poderia ter sido escrito por Plotino.

32 Cf. o clássico trabalho de GILSON, E. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris. 1949. Cf. tb. SCHMAUS, M. *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*. In: *Studia Patristica VI*, Berlin. 1962, p. 503-518; DAHL, A. *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*. Lund. 1945.

o Mistério da Trindade –, ninguém se surpreenda, é o primeiro passo, absolutamente racional, na tentativa de solução do problema filosófico do Uno e do Múltiplo. Depois, numa terceira parte, mostraremos como do Uno surge o Múltiplo, isto é, como de Deus Uno surge, pela criação, num único e primeiro instante do tempo, o instante inicial da criação, a Multiplicidade das coisas do mundo. Na quarta parte, será feita a síntese entre o Uno e o Múltiplo; o tema será o Deus que se fez homem, conciliando assim tese e antítese do Sistema agostiniano. Na quinta parte, trataremos das *rationes seminales*, as razões seminais. Há seres que não foram criados por Deus assim como eles são agora, no primeiro instante da criação. De onde vêm eles? De onde surgiram? Agostinho responde: das razões seminais que Deus criou no primeiro instante e que até agora ficaram latentes. Isso nos levará a comparar a teoria de Agostinho com a Teoria da Evolução de Charles Darwin e dos biólogos contemporâneos: Agostinho afirma exatamente o contrário. Numa sexta e última parte, discutiremos se o Sistema traçado por Agostinho permite ou não a contingência das coisas e, assim, o livre-arbítrio e a responsabilidade moral.

## A Estrutura Triádica do Sistema

Agostinho, em Filosofia, é um filósofo Neoplatônico<sup>33</sup>. Assim sendo, seu Sistema tem que apresentar a mesma estrutura triádica que encontramos no Médio-platonismo e em Plotino. E assim é. Em Aurélio Agostinho, a primeira parte do Sistema é, bem à maneira do Médio-platonismo, Deus. Deus, o primeiro, o começo de tudo, é, por sua vez, novamente algo dialético e, assim, triádico. Deus é um só, Deus é um único Uno, mas, dentro dele, sem que se destrua sua unidade e simplicidade, engendra-se a primeira Multiplicidade e a tríade de hipóstases, a Trindade de pessoas divinas<sup>34</sup>. Aqui temos o Uno, que é, dentro em si, dialeticamente, um Múltiplo: o Deus Uno é também o Deus Trino. É um Deus só, mas que é Uno e Trino é Uno e Múltiplo. Do Pai, que é a Primeira Hipóstase, procede o Filho, que é o *Logos*, que é a Segunda Hipóstase; de Pai e Filho procede o Espírito Santo, que é a Terceira Hipóstase. Uma substância, Deus Uno, mas três hipóstases ou três Pessoas – Pai, Filho (*Logos*) e Espírito Santo.

33 AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Civitate Dei*, 8, 8; 41 vol. col. 233.

34 AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Trinitate*. 9, 2, 2-5; 42 vol. Col. 961-965, passim.

Mas essa Multiplicidade, que se engendra dentro do Uno, permanece nele encerrada: ela fica dentro do Uno. O Primeiro Princípio, Deus, é Uno e Trino. Mas de onde vem a Multiplicidade que está fora de Deus? O céu, a terra, os seres vivos, o homem? Essa Multiplicidade é por assim dizer uma Multiplicidade de segunda ordem. As ideias, isto é, as essências de céu, de terra, dos seres vivos e do homem existem, como entidades ideais na mente divina, mas não possuem existência fora de Deus; elas são uma Multiplicidade apenas pensada por Deus, e são, assim, algo necessário, mas não têm existência própria. E de onde vêm, então, as coisas reais existentes no mundo, que não são apenas ideias existentes dentro de Deus, mas coisas que existem realmente e estão fora de Deus? Aqui, Agostinho, o pensador Neoplatônico, abre espaço para Agostinho, o pensador cristão. O céu, a terra, as plantas, os animais, o homem, o mundo enfim, enquanto real e existente em sua contingência histórica, foi criado por Deus. Deus, num ato livre de sua vontade, decidiu criar este mundo, com estas coisas e estes homens. Como este ato de Deus emana do livre-arbítrio divino, o mundo criado é contingente. As coisas podem Ser e não Ser, o homem pode existir e não existir, pode inclusive pecar contra Deus. Este mundo real e existente é, no Sistema de Agostinho, a antítese. Tese é Deus, o Uno, antítese são as coisas criadas, o Múltiplo existente fora do Uno inicial.

E a síntese? A síntese é Cristo, o Deus que se fez homem. Pois Adão, o primeiro homem, pecou e assim se afastou de Deus; a antítese ficou em oposição à tese. E em Adão todos os homens pecaram, porque, pela concupiscência, o pecado original passa para todos os homens, infectando toda a humanidade. Deus, então, para reconciliar-se com o homem e com a criação, para reconciliar tese e antítese, se faz homem. O Filho, o *Logos*, Segunda Hipóstase, se faz homem, Deus se faz homem. E o Deus-Homem, que é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, que é a síntese dialética de ambos, ao viver e morrer como Deus-Homem redime toda a humanidade. O homem, de pecador que era, antítese excluída e excludente, é elevado pela graça santificante à unidade com Deus. Eis a síntese, o Deus-Homem, na qual tese e antítese se reconciliam e atingem, assim, um patamar mais alto, a Jerusalém Celeste, na qual Deus e a Criação, reconciliados, fruem a unidade do Uno e do Múltiplo. Em retorno completo sobre si mesmo, o Sistema fecha-se em círculo: o fim se reencontra com o começo. Tudo sai do Uno, tudo a ele volta.



Notemos como a maioria das concepções assumidas e dos termos usados são oriundos diretamente do Neoplatonismo: estrutura triádica (tese, antítese e síntese), o Uno que é dialeticamente Trino, o *Logos*, Hipóstase, processão, proceder, originar-se, superabundância, o Bem que se difunde, divinização do homem, elevação do homem à visão beatífica, retorno de todas as coisas, em Movimento circular, a seu primeiro começo. É preciso mais? O que os Neoplatônicos não têm é o conceito judaico-cristão de criação. Mas diga-se, para fazer justiça a Agostinho, o Sistema Neoplatônico nunca tinha sido exposto com tanta grandiosidade e abundância de detalhes como no *De Trinitate* e no *De Civitate Dei*. O indisfarçável entusiasmo desse autor que aqui vos escreve significa concordância intelectual com a doutrina agostiniana? Isso tudo está certo? De maneira alguma. O entusiasmo mostrado é pela criatividade e pelo virtuosismo com que Aurélio Agostinho leva o Sistema dos Neoplatônicos a píncaros intelectuais raramente atingidos pelo Espírito humano. Daí também sua enorme influência sobre mais de mil e seiscentos anos de História da Civilização. Erros? Erros grandes e decisivos? Lamentavelmente, sim. Um deles: a doutrina sobre a concupiscência de Agostinho moldou uma moral sexual errada em todo o cristianismo e provocou efeitos devastadores na História da Humanidade. Outro grande erro, que mais tarde comentaremos: a doutrina da criação de Agostinho (Deus criou tudo num primeiro instante) está errada e impediu, por muitos séculos, que se chegasse à Teoria da Evolução darwinística, correta, que hoje todos defendemos. E muita coisa mais. Mas, apesar de tudo, é impossível contemplar o Sistema esboçado e detalhado por Agostinho e não ser tomado por um sentimento de sublime grandeza. Só os grandes Sistemas, os bem grandes, provocam em nós este sentimento de estar diante de algo que, apesar de apresentar erros graves, é uma obra-prima do intelecto humano.

### **Tese. O Múltiplo dentro do Uno – o Deus Uno e Trino**

No início do Sistema está apenas a Mônada inicial, o Uno, no que Agostinho, como Filo de Alexandria e Numênio de Apaméia, chama de Deus. Deus é o Uno, a Mônada, o Primeiro Princípio de todas as coisas, que dele procedem e dele se originam. Mas em Aurélio Agostinho há, já aqui, um refinamento do pensamento Neoplatônico: a Multiplicidade não surge apenas fora

da Mônada inicial, ela já está prefigurada dentro dela: o Múltiplo está desde sempre contido e prefigurado dentro do Uno. A Mônada inicial, Deus, o Uno, Primeira Hipóstase, deixa sair de si o *Logos*, o Filho, Segunda Hipóstase e de ambos sai e procede o Espírito Santo, Terceira Hipóstase. Dentro da unidade primordial da Mônada, há já um Movimento triádico de processão no qual se originam as três primeiras hipóstases, Pai, *Logos* e Espírito Santo. Um único Deus em três hipóstases. – Dentro do Uno, pois, dentro da Mônada, que é o Primeiro Princípio, já há – em flagrante oposição ao Médio-platonismo e a Plotino – uma Multiplicidade: há três hipóstases divinas, todas iguais em perfeição, diferentes apenas pela ordem dialética de processão. Do Pai procede o Filho, que é o *Logos* dos gregos; por isso, embora iguais em tudo, especialmente iguais em perfeição, há uma ordem, uma sequência: o Pai é a primeira hipóstase; o Filho, a segunda. Por quê? Porque da Primeira Hipóstase emana e procede a segunda. E do Pai e do Filho, da primeira e da segunda hipóstases, emana e procede o Espírito Santo, a Terceira Hipóstase. Todas Pessoas divinas, iguais em poder e perfeição, mas diferentes da ordem de processão. O Primeiro Princípio, Deus, em Agostinho, é um só Deus, um Uno, mas dentro do qual se engendra necessariamente a Tríade de hipóstases, que são o Pai, o Filho e o Santo Espírito. Um único Deus, mas em três Pessoas. O Uno que é dialeticamente Trino, isto é, o Uno que dentro em si já é um Múltiplo. Isso, com relação ao Médio-platonismo e a Plotino, é uma grande novidade. A Mônada inicial é, já ela, uma Multiplicidade, sem que por isso ela perca sua unidade. – Mas isso não é uma Contradição? Como pode algo ser simultaneamente Uno e Trino? Seria uma Contradição se a Mônada inicial fosse una e trina sob o mesmo aspecto. E é aqui que entra a Dialética: Não se trata do mesmo aspecto: a Mônada é o Uno, enquanto está como que em repouso e é vista como que de fora; a Mônada é trina, um Múltiplo, quando vista em seu Movimento interno, na ordem e na sequência dinâmica de suas processões internas. Ou seja, diga-se com toda a clareza: a Mônada, em Agostinho, embora seja o Uno dos gregos, engendra necessariamente dentro em si, mas sem perder sua unidade, a Tríade dialética. Deus é a própria Dialética com seu Movimento de tese, antítese e síntese. Este é, segundo Agostinho, o Primeiro Princípio de tudo, do próprio Deus Uno e Trino, do mundo, do Universo, e por isso também do Sistema filosófico. O Deus de Agostinho, diga-se claramente, especialmente em seu *De Trinitate*,

é a continuação daquilo que Plotino, ainda tateando, havia começado. Deus é a primeira Mônada, é o Primeiro Princípio, mas a Multiplicidade dialética começa já dentro dele, ele é dentro de si mesmo triádico, isto é, dialético. E é por isso que a Dialética, posta como Deus no Primeiro Princípio, vai moldar dialeticamente todo o Universo. Deus, o Deus Uno e Trino, é a tese do Sistema. A antítese é o mundo criado.

### **Antítese. Do Uno ao Múltiplo – a Criação**

Deus, a Mônada inicial, é Uno e Trino. Deus é o Primeiro Princípio, Deus é a tese. De onde vem a Multiplicidade? Num primeiro momento, a Multiplicidade já existe, como Trindade, dentro da Mônada inicial. Mas e as outras múltiplas coisas? O céu, a terra, as plantas, os animais e o homem surgem de onde? Agostinho, agora não mais como filósofo Neoplatônico, mas como cristão, responde: surgem pela criação. Deus, Primeiro Princípio, perfeição pura, na superabundância de seu amor, decide, por um ato livre de vontade, criar o mundo. Eis o núcleo cristão de Agostinho. O mundo procede, sim, o mundo origina-se a partir da Primeira Mônada, que é Deus, mas não por um Movimento necessário de processão, como em Plotino e no Médio-platonismo, e sim através de uma processão, que é um ato livre de vontade que escolhe, dentre os inúmeros mundos possíveis – ideias existentes na mente de Deus – este mundo concreto em que vivemos. E Deus assim cria este mundo em que vivemos. Ele cria tudo num único instante<sup>35</sup>. Ele cria os anjos<sup>36</sup>, o céu, a terra, o mar, o fogo e o ferro, isto é, os quatro elementos<sup>37</sup> e as almas dos homens. As outras coisas, as plantas, os animais e o corpo dos homens, ele os cria de maneira indireta: neste primeiro instante da criação, Deus só cria as razões seminais desses seres<sup>38</sup>; sobre as razões seminais falaremos logo abaixo. – O mundo criado, como um Todo, é a segunda parte do Sistema agostiniano. Deus é a tese. O mundo criado é a antítese. E a síntese?

Antes de falarmos da síntese, duas questões. Existe em Agostinho a Alma do Mundo tão característica para o Médio-platonismo e para Plotino? E como surgem as almas individuais de cada homem? Deus as cria, todas

---

35 AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Genesi ad Litteram*, 7, 24, 35; 34 vol., col. 368.

36 AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Genesi ad Litteram*, 7, 24, 35; 34 vol., col. 269.

37 AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Genesi ad Litteram*, 6, 1, 2; 34 vol., col. 339.

38 AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Genesi ad Litteram*, 7, 24, 35; 34 vol., col. 368.

elas, no primeiro instante da criação, ou elas vão sendo criadas quando os homens nascem? – Quanto à Alma do Mundo, origem nos Neoplatônicos das almas individuais, a resposta é clara. Agostinho conhece, é claro, a doutrina Neoplatônica, cita-a, discute-a, mas termina sem chegar a conclusão nenhuma. Ele não afirma, mas também não nega a existência da Alma do Mundo; trata-se, segundo Agostinho, de uma questão muito difícil que ele se confessa incapaz de decidir, seja com argumentos da Razão, seja com argumentos da Escritura Sagrada<sup>39</sup>. Em todo o caso, se existe uma Alma do Mundo, ela é algo criado por Deus uma *vitalis creatura*<sup>40</sup>. – E as almas individuais, quando elas são criadas? As almas individuais, inclusive daqueles homens que vão nascer muito mais tarde, durante a História do mundo, são todas criadas no primeiro instante da criação, junto com os anjos, o céu e a terra, plantas, animais, etc. Todas as almas individuais, portanto, de todos os homens que viveram e de todos os que ainda viverão foram criadas no primeiro instante<sup>41</sup>. As almas individuais existem, pois, como em Platão, antes mesmo de serem inseridas nos corpos que irão animar.

### **Síntese. A Unidade do Uno e do Múltiplo – o Deus-Homem e a Jerusalém Celeste**

A síntese, num Sistema de raízes e estrutura Neoplatônicas, teria que ser algo em que tanto Deus como o mundo criado, ao invés de se oporem e excluírem, entram em conciliação e se fundem numa unidade que é mais alta e mais nobre (*anfheben*). Deus, que é tese, tem que ficar mundo, que é antítese; o mundo, que é antítese, tem que transformar-se em Deus. E é exatamente essa a solução de Aurélio Agostinho. A terceira parte do Sistema, a síntese, consiste na encarnação, no Deus que se fez homem, em Jesus Cristo, que é o Deus-Homem, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Em Cristo se realiza a síntese entre a primeira parte do Sistema, Deus Uno e Trino, antes de criar o mundo, a segunda parte do Sistema, a História do mundo criado, especialmente de Adão e Eva, do pecado

---

39 A ambivalência e as hesitações de Agostinho a este respeito são muitas. Sua última palavra está nas Retratações. Cf. MIGNE, P. L. *Retractationes*. 1, 5, 3; 32 vol., col. 591. Este texto corrige a passagem no MIGNE, P. L. *De Immortalitate Animae*, 15, 24 e 1, 11, 14; 32 vol. col. 602, o qual por sua vez corrige o texto no MIGNE, P. L. *De Musica*, VI, 14, 43.

40 AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Genesi ad Litteram lib. imp.*, 4, 17; 34 vol., col. 226.

41 AUGUSTINUS, MIGNE, PL. *De Genesi ad Litteram*, 7, 24, 35; 34 vol., col. 368.

original e da História da humanidade no mundo<sup>42</sup>. Na síntese, no Deus que se fez homem, o Deus divino se humanizou e o homem por demais humano se divinizou. A humanização ou mundanização de Deus, Primeiro Princípio, e a divinização do homem e de todas as criaturas, chama-se em Agostinho redenção. O homem, que pecara em Adão, é redimido por Cristo e, pela graça santificante, volta a participar da graça divina. A graça divina, o amor superabundante de Deus, o divinizou e o tornou de novo semelhante a Deus. E assim, num Sistema Dialético circular, todas as coisas saem da Mônada Primeira, que é o Deus Uno e Trino e, passando pela Multiplicidade, que é a antítese, a criação, o pecado e a encarnação, voltam, fechando o círculo típico dos Sistemas Neoplatônicos, a seu começo, à grande síntese que se consubstancia no Deus-Homem e, em termos coletivos, na Jerusalém Celeste, que é o estágio final da criação, que fez retorno completo a seu primeiro começo. Tudo culmina na fruição perpétua, pelos múltiplos, da visão beatífica do Deus Uno e Trino. O Sistema se fecha em círculo. Ou, em outra metáfora, a do chafariz em cascata. A bacia de cima, que simboliza o Deus Uno e Trino, ao encher-se de água (graça divina), em sua superabundância, transborda e, assim, enche (cria) a segunda bacia, que é o mundo criado, inclusive o homem que peca e se volta contra Deus (contra a unidade inicial). Mas a bondade superabundante da primeira bacia, de Deus, é tão grande, que a água (a graça) continua a fluir, e assim também a segunda bacia transborda e enche a terceira bacia, o mundo divinizado e o Deus humanizado em Cristo e na Jerusalém Celeste, terceiro e final estágio do Sistema.

### **As *rationes seminales* e a Teoria da Evolução**

Segundo a doutrina agostiniana da criação, Deus cria todas as coisas num primeiro instante do tempo. O céu, a terra, as plantas, os animais e o próprio homem não são criados em dias diferentes, um depois do outro, durante uma semana inteira, conforme está escrito no início do livro Gênesis do Antigo Testamento<sup>43</sup>. Não, diz Agostinho, isso é apenas a maneira de falar da Bíblia, isso não é vera Filosofia, isso não é realidade. Pois uma tal regressão, no final, iria pressupor que devesse existir um tempo antes que

---

42 AUGUSTINUS. *De Civitate Dei*, 9, 23 1 s. 41 vol.

43 Gênesis. I e II.

qualquer outra coisa existisse. Nós, hoje, depois das antinomias de Kant<sup>44</sup>, poderíamos continuar o raciocínio: deveria haver um tempo que existisse antes do próprio tempo, o que é um absurdo. E por isso Agostinho afirma que Deus cria todas as coisas num primeiro instante do tempo, sendo que o próprio tempo é, com isso, criado. E por isso, continua ele, cada planta e cada animal pertence a uma espécie, a uma essência, a uma ideia. E as ideias, como sabemos de Platão, são eternas e imutáveis.

Há, entretanto, coisas que não foram criadas nesse primeiro momento inicial. As plantas e animais, por exemplo, não estão na lista das coisas que foram originariamente criadas. As plantas e animais, então, diríamos nós hoje, são uma espécie nova. Ora, isso, segundo Agostinho, não pode ocorrer, pois as espécies correspondem a ideias e estas são eternas. De onde vêm, então, essas espécies que aparentam ser novas? Elas foram criadas por Deus, evidentemente afirma Agostinho. Mas quando? Agora, no decorrer do tempo histórico? Não, responde o sábio de Hipona<sup>45</sup>. Também essas espécies aparentemente novas foram criadas no primeiro instante da criação, só que foram criadas não como seres completos e acabados como os anjos, os astros e os quatro elementos, e sim como seres vivos em semente, como razões seminais, *rationes seminales*. Essas sementes são razões, porque são um Princípio de organização de um ser vivo; elas são seminais, porque ficam latentes por muito tempo, até que um dia se ativam e constituem o ser vivo, aquele ser vivo que aparenta ser uma nova espécie. Não é uma espécie nova, é uma espécie que estava prefigurada na Razão seminal, que ficara até então latente. E todas as razões seminais foram criadas junto com o céu, os astros, os quatro elementos e as almas individuais de todos os homens, no primeiro instante da criação. Deus criou tudo de uma vez só, num único momento inicial, no qual o próprio tempo é criado. Daí a necessidade de postular as *rationes seminales*, conceito que Agostinho toma da Filosofia estoica e de Plotino<sup>46</sup>.

---

44 KANT, I. *Werkausgabe Suhrkamp* in 12 Bd. Frankfurt am Main. 1968. Edit. Weischedel, W. *Kritik der Rein-en Vernunft*, 4 vol., p. 409s; A 420s.

45 Agostinho dá a lista das coisas que foram criadas diretamente no primeiro instante da criação: os anjos, o céu e os astros, como também os quatro elementos: a terra, o mar, o ferro e o fogo. Também todas as almas individuais dos homens foram criadas nesse primeiro momento. Cf. AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Genesi ad Litteram*, 7, 24, 35; 34 vol., col. 368s. As espécies de plantas e animais foram criadas, no Princípio da criação, apenas através de razões seminais. Cf. AUGUSTINUS, MIGNE, P. L. *De Genesi ad Litteram*, 5, 4, 9-11; 34 vol., col. 324s, col. 343.

46 PLOTINUS. *Enéadas*, ed. Grego e Italiano, por FACCIN, G. Milão, 1996. *Enéadas*, liv. 3. cap. 1, n. 7.

Com essa interpretação das razões seminais, que também foram criadas por Deus Criador, Agostinho elimina pela raiz toda e qualquer Teoria da Evolução no sentido moderno do termo. As espécies ficam assim como que congeladas desde o primeiro começo, e o próprio conceito de mutação de espécies se transforma num absurdo. Por que isso? As espécies são assim constantes, porque encarnam as ideias eternas na mente de Deus, de acordo com as quais haviam sido criadas. Assim cada coisa tem uma essência que, ancorada na essência divina, é eterna e torna a coisa correspondente inteligível. A autoridade de Agostinho, com essa sua doutrina sobre as razões seminais, bloqueou por muitos séculos toda e qualquer tentativa de pensar o mundo como algo em evolução. A Totalidade em Movimento do Médio-platonismo e de Plotino foi assumida na estrutura geral do Sistema agostiniano, que também é circular e se fecha sobre si mesmo. Mas os seres deste nosso mundo foram, através do concerto agostiniano de criação, fixados como essências imutáveis. Com isso, a Totalidade está em Movimento sim, mas o Movimento é apenas o Movimento circular de uma corrente de elos fixos: os elos, os seres deste mundo, cada um com sua essência, são fixos e não estão em Movimento. A cadeia de elos está em Movimento, mas os elos em si possuem sempre a mesma configuração porque possuem a mesma essência e encarnam a mesma ideia, e esta é eterna. A Teoria da Evolução, quando formulada e proposta por Darwin, foi objeto dos mais virulentos ataques. Por quê? Por causa da doutrina agostiniana da criação de todas as coisas, inclusive das *rationes seminales*, num primeiro instante da criação. O bispo anglicano que lançou ao rosto de Darwin o insulto de que ele poderia ser um descendente de macacos, mas que ele, bispo, não o era, estava apenas seguindo a doutrina corrente durante muitos séculos e repetindo o erro cometido por Agostinho.

Para não atribuir toda a culpa pela rejeição da Teoria da Evolução apenas a Agostinho, lembremos aqui também Aristóteles e sua recusa em aceitar as ideias evolucionistas de Empédocles. Quem leu com atenção Aristóteles sabe que, muito antes de Agostinho, a Teoria da Evolução já havia sido formulada e duramente recusada. Aristóteles, lembremos, no oitavo capítulo do segundo *Livro da Physica*<sup>47</sup>, havia formulado uma teoria da evolução pra-

47 ARISTÓTELES. Ed. *The Loeb Classical Library*. Cambridge Mas. e London, 1963, *The Physics*. In 2 vol., p. 170-171; *Physica*, 198. 29 s. (A tradução é de minha responsabilidade).

ticamente igual à de Darwin e à dos biólogos contemporâneos, atribuindo-a ao filósofo pré-socrático Empédocles. Ouçamos as palavras que parecem ser de Charles Darwin, Oxford, 1976<sup>48</sup>, e não de Aristóteles, Atenas, século IV antes de Cristo: “Nos casos em que o Acaso produziu uma combinação (de fatores C. L.) tal como ela existiria se fosse construída de propósito (em tais casos) as criaturas afirma-se, tendo sido formadas de modo conveniente pela atuação do Acaso, sobreviveram, se não elas pereceram e ainda perecem, como Empédocles afirma de seus homens com cara de boi”.

Temos aí todos os elementos básicos de uma moderna teoria da evolução: o processo de evolução natural, a transformação por obra do Acaso, a seleção natural com a sobrevivência dos mais adaptados; os adaptados sobrevivem, os não adaptados perecem. Essa teoria de Empédocles, semente original de todas as teorias da evolução posteriores inclusive da de Charles Darwin, foi violentamente recusada por Aristóteles porque havia nela o Acaso. E o Acaso, para o Estagirita, não poderia ser aceito como um Princípio ontológico que atuasse como uma das causas da Multiplicidade. O Uno e o Múltiplo podem e devem ser explicados por razões e não por uma irrazão como o Acaso. Essa é a posição de Aristóteles e de quase todos os filósofos até nossos dias. Agostinho tem grande culpa histórica pela recusa inicial que sofreu a Teoria da Evolução. Mas ele não é culpado sozinho, Aristóteles também o é. E qual filósofo, em são juízo, iria defender uma teoria recusada duramente por Aristóteles e Agostinho? Isso tudo, não obstante, veremos ainda, a Teoria da Evolução se origina do Neoplatonismo. A Totalidade em Movimento não significa apenas o Movimento do Todo da corrente, mas também de cada um de seus elos.

### **Há livre-arbítrio no Sistema de Agostinho?**

O Sistema filosófico de Agostinho é determinista ou indeterminista? Agostinho defende a contingência das coisas e o livre-arbítrio do homem? O Sistema de Agostinho, embora Neoplatônico em sua estrutura circular, é clara e decididamente indeterminista, admite defender a contingência e, com mais vigor ainda, o livre-arbítrio. Sob esse aspecto, Agostinho é um pensador que, no que toca ao conceito de contingência do mundo e de livre

---

48 DAWKINS. R. *The Selfish Gene*. Oxford, 1976.



-arbítrio, pode ser equiparado a contemporâneos como Habermas, Apel, Rawls e outros tantos. Só que essas doutrinas, em Agostinho, não são pacíficas. Ele, o pensador, não está em paz consigo mesmo, sente momentos conflitantes dentro do Sistema e, ao fim e ao cabo, fica profundamente ambíguo. Tentemos reconstruir a sequência do raciocínio agostiniano.

O Movimento triádico dentro da Primeira Mônada, segundo Agostinho, é necessário. As processões dentro do Uno são, portanto, absolutamente necessárias. Mas, como Deus é o bem perfeitíssimo e o bem tende a se difundir, essa difusão se faz por uma decisão livre de Deus que pode criar e pode não criar o mundo, pode criar assim e pode criar diferente. A contingência do mundo é, pois, ancorada no conceito de criação, o qual, por sua vez, está ancorado num ato livre da vontade de Deus. Isso explica a contingência do mundo e abre o espaço para o livre-arbítrio do homem. Pois, havendo alternativas diversas, o homem tem várias escolhas. É por isso que o homem é responsável e tanto pode pecar como praticar a virtude. Parece simples. Tudo resolvido? Lamentavelmente, não.

Primeiro, consideremos o ato livre pelo qual Deus decide criar o mundo. Este ato é interno a Deus, Deus, fora o Movimento triádico de processão das Pessoas divinas, é absolutamente simples e necessário. Logo, o ato livre pelo qual ele decide criar o mundo só pode ser idêntico à própria substância divina. Ora, esta é absolutamente necessária e simples. Logo, o ato livre de criar é tão necessário quanto a substância com a qual ele é idêntico. Deus, por conseguinte, não cria por um ato livre, mas sim por um ato necessário. Deus criou o mundo? Então o ato divino de criar o mundo, a assim chamada decisão livre de Deus, não é livre e sim tão necessário como sua própria essência. Deus não pode não criar o mundo. Assim, o mundo é tão necessário como Deus mesmo: todas as coisas procedem necessariamente de Deus e estão concatenadas, umas com as outras, em absoluta necessidade. Isso significa que não há contingência, que não há livre-arbítrio nem responsabilidade no homem, que a História é a marcha inexorável de algo que está pré-programado desde a Mônada inicial. Parece Espinosa? Parece Hegel? Parece a revolução inexorável de Marx? Tudo isso vem também do Neoplatonismo, que, sabemos, exerceu grande influência intelectual sobre Agostinho.

Mas Agostinho não defende que a criação se faz por um ato livre de Deus? Sim. Ele não diz que o mundo é contingente e que poderia não ter sido criado? Sim. Ele não defende o livre-arbítrio do homem? Sim, fortemente até. E, no entanto, Agostinho, e ninguém depois dele, conseguiu responder decentemente à questão formulada acima sobre a necessidade do ato divino de criação. O necessitarismo dos Neoplatônicos, ínsito no âmago do Sistema de processões, continua exercendo sua influência: todos os nexos, em todas as coisas do Universo, são sempre necessários. E assim sendo, todo o Sistema fica necessário.

Agostinho sabia disso? Agostinho sabia da inconsistência existente em seu Sistema? Sabia, por certo. A honestidade intelectual do grande filósofo faz com que os pontos mal resolvidos do Sistema, principalmente quando centrais, venham à tona e sejam, sempre de novo, retomados e rediscutidos, Agostinho defende sempre o livre-arbítrio, mas defende por igual a predeterminação, a presciência de Deus e a doutrina da *gratia efficax*. Ora, predeterminação, como a própria palavra diz, é um elemento determinista, fatalista, que impossibilita qualquer forma de livre-arbítrio. O mesmo vale da graça eficaz: ela é eficaz, porque não é possível a ela resistir. A presciência talvez pudesse ser escamoteada por algum argumento sobre simultaneidade de tempos. Mas as inconsistências estão lá, nos textos de Agostinho. Ele luta com elas, tenta eliminá-las e – sejamos honestos – não o consegue. Agostinho determinista ou indeterminista? Defensor do livre-arbítrio? Sim, Agostinho quer ser indeterminista, quer ser defensor da contingência e do livre-arbítrio, mas não consegue. A dinâmica interna do Sistema é determinista, elimina a contingência e o livre-arbítrio. Agostinho quer, mas o determinismo do Sistema é mais forte que sua vontade. É por isso, porque Agostinho deixou as questões sem resposta, que a tarefa continua pesando sobre nossos ombros.

## Transverso e Razão

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Transverso e Razão*. In: Donald Schüler (Org.). **Brasil Transverso: Arte e Cultura em Debate**. Porto Alegre: Nova Prova, 2005. P.18-26.

Eu quero agradecer ao professor Donaldo Schuler, velho colega e amigo de muitos anos, quero também agradecer à organização, por ter me convidado para este importante evento. Vou falar um pouquinho mais do que os colegas porque me foi dito que eu teria exatos 20 minutos, e eu vou procurar cumprir o tempo.

O Donaldo pediu, expressamente, que eu falasse sobre estética e artes plásticas. Ele estava pressupondo que algum outro iria falar sobre Literatura. Eu vou colocar uma pergunta, que é a seguinte: o que nós vemos nas bienais de São Paulo, de Veneza, do Mercosul são obras de arte, são obras medíocres ou são lixo? Ou é uma mistura de tudo isso? Essa é a pergunta. Para dar a resposta, me permitam, como filósofo que eu sou, fazer um breve sobrevoo sobre o que é estética.

O nome estética foi criado por Baumgarten quando, em 1735, ele escreveu as *Meditações Filosóficas* sobre alguns assuntos pertencentes à poesia. Em 1750, ele publicou, depois de vários semestres de aula na Universidade de Frankfurt, um monumental livro com o título *Estética* e, daí para frente, o nome tornou-se clássico. O livro era tão difícil que foi retraduzido, retrabalhado e comentado em alemão por Friedrich Maia, logo depois. Os objetivos da estética de Baumgarten eram fazer uma conciliação da Filosofia com a Arte, ou seja, introduzir a Arte como disciplina filosófica. Como disciplina filosófica, a Arte, na estética, é uma Ciência do conhecimento sensível, e ele usa as palavras “gnosiologia inferior”, uma faculdade Lógica cognitiva inferior. Em outro lugar, diz *estética nostra si cut logica* – a nossa estética assim como a Lógica.

A estrutura da estética de Baumgarten é fazer, pelo conhecimento sensível, aquilo que Aristóteles tinha feito para o conhecimento intelectual, a saber, um organon, o que hoje chamamos uma Lógica formal, uma rede de leis, de inferências, de silogismos, de polissilogismos. Mas essa estética do conhecimento sensível teria de ser feita, evidentemente, não no horizonte intelectual, mas no mundo sensível, no mundo dos sentimentos, portanto, incluindo aqui tanto objeto como sujeito. O belo, para Baumgarten, é a perfeição do mundo. Ele diz *natura et poeta productum similia* – a Natureza e o poeta produzem a mesma coisa, ou coisas semelhantes, para ser exato. E acrescenta, e isso vai ser tão tremendamente importante, que dentro dessa concepção é preciso deduzir regras e critérios, a partir dos quais se possa dizer que isso é uma obra de arte e aquilo não.

Logo a seguir, Winkelman, que nasce em 1717 e morre em 1768, pouco depois de Baumgarten, escreve violentamente sobre a impossibilidade de se deduzir regras para dizer o que é uma obra de arte. Temos o exemplo de Lacon, na escultura, que diz que a obra de arte é a sua própria regra e que tentar deduzir regras que digam “isso é uma obra de arte e aquilo não” é impossível.

Kant, logo depois, em 1781, escreve a *Crítica da Razão Pura*. Lembremos que Kant, em sua aula, tinha como livro de texto a *Estética*, de Baumgarten, apesar de não seguir essa obra estritamente. Na obra, ele fala de uma “estética transcendental”, mas, por favor, isso nada tem a ver com a nossa arte. A estética transcendental de Kant é aquele momento *a priori* que contém apenas o espaço e o tempo vazios, e nada mais. Isso não tem nada a ver com a estética de hoje. É o espaço e o tempo vazios com as doze categorias Lógicas – a parte que vem de dentro e recebe o conteúdo sensível, que vem de fora.

Ele mesmo transcendeu que isso era pouco e, em 1790, na crítica da força do juízo, retomou o tema da estética, à sua maneira. Primeiro, há uma análise do sentimento estético e uma análise do objeto, da coisa estética. Pergunta-se se é possível deduzir regras; pensa que alguma regra até possa ser justificada; acha que existem regras para o juízo estético que são *a priori*, mas não consegue dizer quais são; e define o belo como sublime. Mas sublime tem de ser explicado. Ele diz que sublime é um fim sem

finalidade, um fim em si mesmo. Daí nasce aquela frase que todos nós conhecemos: “a arte pela arte”. O sublime é, então, uma Totalidade, palavra que não é tão típica dele.

Pouco depois, Jean Paul, já em 1804, escreve: “Em nossos dias, temos especialistas em estética em toda parte”, e com as mais variadas teorias. Em todas as obras de Hegel (1770-1831), há o belo e a estética, tanto nas obras principais, que ele mesmo escreveu, como nas aulas por ele dadas e depois transcritas por alunos.

O belo em Hegel faz parte da ideia absoluta. Arte, religião e Filosofia são a mais alta categoria, ou o mais alto Princípio que rege todo o Universo. Para entender o que Hegel quer dizer, em Linguagem contemporânea, pensemos o seguinte: e usou. Contudo, dizer eu não é tão certo assim, porque dentro de mim existem bactérias lácteas sem as quais eu não posso fazer a digestão. De sorte que a gente pode perguntar a uma pessoa se ela é ela ou uma confederação de bactérias ou amebas. Geralmente nós nos consideramos não uma confederação, mas sim no singular. Só que na hora em que eu não sou singular e somos nós dois lá no Campus do Vale, eu não sou eu, nós somos nós.

Nós éramos da UFRGS, nós somos aposentados, nós somos de Porto Alegre, somos do Brasil e do mundo. E mais: nós somos o Universo. O Eu se expande e fica o nós. Não apenas o nós estreito, mas o nós que inclui a Natureza toda. A Natureza de todo o cosmos. Esse é o conceito hegeliano de Absoluto. Deus em Hegel é a ordem que reina nesse Absoluto. Em vez de chamar de Deus, ele chama de ideia absoluta; por ideia, nós poderíamos dizer, hoje, o Princípio de ordem que rege o Universo.

Embora haja no Universo desordem, males, etc., há um grande Princípio de ordem que inclui desrazões e irrazões e, apesar disso, ordem, que faz com que essa Totalidade em Movimento sempre, de novo, se estruture. Hegel tem um ponto que é essencial para entendermos a sua concepção de belo, que é a concepção de que o singular só é entendido indo do particular para o Universal. Ou seja, eu só entendo o singular se eu passo para o particular, o indivíduo dentro do grupamento humano, e só entendo o particular se o coloco no Universal, que é o Universo. Ele acrescenta: eu

não consigo fixar nenhum desses três elementos porque eles estão em perpétuo Movimento. Quando eu penso que agarrei um indivíduo, eu não tenho o individual, mas o Universal.

Ele então nos desafia: diga-me uma palavra que signifique um indivíduo singular. Mesa: não é singular, tem duas, três, quatro, mil. Donaldo: tem milhares e milhões, talvez. Donaldo Schuler: pode ter outro. Para saber quem é o Donaldo Schuler, tem de conhecer o nome do pai e o da mãe e, mesmo assim, pode, teoricamente, haver outro. A impressão digital também não garante. O código genético, até agora a maneira mais complexa de identificar alguém, teoricamente não impede que haja um segundo Donaldo Schuler. Ou seja, quando eu digo “este homem”, o homem é Universal e o este também é Universal, porque cada um de nós é este. Para falar do gênero indivíduo, eu uso Universal, e para dizer Universal, eu preciso falar do indivíduo junto, senão eu não digo nada. Com esses dois elementos - ideia absoluta e dialética do indivíduo e do Universal – é que Hegel constitui a arte. Arte é aquele objeto que, embora singular, remete ao Universal. O singular aponta para o Universal e a obra de arte aponta para o Universal através de um particular.

Isso significa um retorno a Platão. Todo o Sistema platônico consiste em uma Dialética ascendente, na qual, a partir da Multiplicidade das coisas, subindo, nós vamos para teorias cada vez mais abstratas e mais universais até chegar ao Primeiro Princípio que rege todo o Universo: o belo e o bem. A partir desse Primeiro Princípio, ele faz a Dialética descendente: a partir do bem e do belo, explica, por passos intermediários, o que nós temos no nosso mundo, porque tudo o que somos são participações deficientes daquele bem e belo do Primeiro Princípio.

Pergunta-se: Platão tem alguma regra particular para dizer o que é o belo? Sim. Ele tem algumas regras para alguns tipos específicos de beleza. Ele chama pessoa de belo e diz que Sócrates não é belo. Sócrates era baixinho, barrigudo e feio, mas, apesar disso, tinha uma alma bela que o tornava belo. Ele era um homem desse mundo e não a ideia perfeita de homem.

Platão introduz um segundo conceito, que vem até os nossos dias, praticamente sempre mal interpretado – o conceito de mimeses –, encontrado em

qualquer manual de estética. Mimeses é uma imitação, interpretado, geralmente, como da Natureza. O artista tem de fazer mimeses, isto é, tem de olhar uma paisagem e reproduzi-la. Reproduzindo-a bem, ele está fazendo uma arte bela; reproduzindo-a mal, ele está fazendo uma arte má.

Desculpem-me a dureza, mas isso está completamente errado. Se fosse assim, nós teríamos de largar todas as pinturas de todos os séculos e agarrar-nos à fotografia, que é muito mais exata ao captar aquilo que realmente é. E dentro da fotografia, nós iríamos descartar exatamente aquelas que são mais belas porque não captam toda a realidade, mas um aspecto específico dela.

Um Bresson não capta a realidade, mas sim a dona de casa que, sem nenhuma técnica fotográfica, consegue captá-la, ao contrário do fotógrafo artista. Mimeses é imitação, mas não das coisas que existem nesse mundo. É imitação da forma, da forma que existe lá na estrela e da qual nós somos participantes. Nós somos homens porque participamos da forma de homem. Eu sou homem porque participo, mas de uma forma deficiente. Por isso eu sou homem existente aqui. Mimeses não significa copiar, mimetizar o que existe de fato. A obra do artista consiste em captar. Da realidade que se vê, capta-se a realidade ideal, aquela que não se vê e da qual é apenas uma realização deficitária.

Isso posto, em um sobrevoo extremamente rápido, podemos perguntar: e Marcel Duchamp? A roda que ele colocou no museu e disse “isso é uma obra de arte”. E o *pissoir*? Ele está no museu até hoje em Paris. É uma obra de arte? Qual é a resposta?

Até Duchamp, a arte seguiu um caminho e depois mudou. Há cerca de quatro anos atrás, um artista de Porto Alegre expôs no Museu de Arte, em uma sala nobre, uma composição de quatro penicos. Isso é uma obra de arte? Qual é a regra que diz que isso é uma obra de arte? É o simples fato de ela estar no museu? Lembremos a anedota de quando Picasso, já célebre em Paris, comprava pão na *boulangerie* e o padeiro, que era muito esperto, pedia sempre pagamento em cheque. O cheque nunca era descontado. O padeiro vendia aquele cheque para turistas por dez, vinte ou cem vezes o valor que estava escrito. Os cheques de Picasso nunca

chegavam ao banco e as contas dele estavam sempre nas alturas porque os pequenos comerciantes pegavam os cheques e colocavam-nos num quadro, e do quadro passavam para compradores, porque a assinatura de Picasso tinha esse valor. Se Picasso assinasse um penico, esse penico valeria, provavelmente, milhões. Não por ser um penico, mas por ter a assinatura de Picasso. A pergunta é: Picasso tem o direito de assinar um penico? Duchamp tem o direito de levar aquela roda e o *pissoir* ao museu?

Eu quero mencionar ainda, dentro da arte contemporânea, a arte acadêmica, ensinada em algumas escolas de arte. Nós todos conhecemos esse tipo de arte, que pode ser encontrada em Porto Alegre, por exemplo, no Brique da Redenção, e que reproduz pintores do século XVIII e XIX. A arte acadêmica é arte? Não. Certamente não. Ela não inova e perde completamente a força ao apontar para algo que não seja ela mesma. Então, como sair desse dilema?

No Rio Grande do Sul, nós temos um pintor que está sendo homenageado, como nenhum outro: Iberê Camargo, já falecido. Empresários gaúchos se juntaram e estão construindo um museu, concebido por Álvaro Siza. Esse museu, seguramente, vai ser o prédio mais bonito de Porto Alegre. Não haverá prédio mais belo em Porto Alegre do que o futuro museu Iberê Camargo, que, ainda em maquete, já recebeu dois importantes prêmios internacionais. Mas o que é o belo? Não é arte abstrata, será o *pissoir*?

A arte contemporânea dos últimos anos, das bienais - Veneza, São Paulo, Mercosul - tem, certamente, uma coisa em comum: globalização. Mas globalização no mau sentido, ou seja, padronização. Existe, por um lado, algo muito bom, que é a liberdade total. Cada artista apresenta o que bem entende. Se ele não sabe desenhar, se ele não sabe pintar, mas apresenta um Modess (absorvente) usado com uma boa menstruação, bota isso numa parede e, dependendo do curador, será uma obra de arte. Eu uma vez fui à Documenta de Cassil no primeiro dia, entrei numa sala e, como sempre nas exposições, os visitantes estão entrando e os últimos faxineiros estão saindo pelo lado. E ao entrar em uma sala, logo ao lado da porta, tinha uma pazinha de plástico, amarela, bem feia, de juntar sujeira. Eu olhei para a minha mulher, que é artista plástica, e disse para escondermos aquilo, que era uma vergonha. Ela disse para eu não tocar porque era uma obra de arte. Pouco depois eu estava cansado, vi um toco e quis



me sentar e ela disse: “Não senta! Isso é de uma japonesa e é uma grande obra de arte”. Pergunta: Isso são obras de arte? Depende da assinatura ou depende de um curador que botou no museu?

Globalização significou para a arte muita coisa boa, mas também muita coisa ruim. Inclusive, como as revistas e a Internet têm enorme velocidade, cada um copia o outro. Nós não temos hoje, praticamente, artes nacionais. Assistir a uma exposição de arte contemporânea em Porto Alegre, Nova Iorque ou Paris dá no mesmo. E a Bienal de Veneza não é muito diferente da Bienal de São Paulo ou da Bienal daqui, do Mercosul. Surgem padrões que são aceitos ou impostos por galerias ou curadores, e eles se tornam padrões para todos os outros. Aquilo que está no padrão é obra de arte. Então, se o curador aceita Modest, esperma, sangue ou mesmo uma fatia de um boi, que, aliás, já foram utilizados em exposições, e os coloca em um museu, eles se tornam obras de arte.

O que nós encontramos, como cientista e como filósofo, é a total ausência da curva de Gals. A curva de Gals rege todos os fenômenos sociais, inclusive os culturais. Ela tem uma forma que sobe e desce, então, temos, à esquerda, o péssimo; em seguida, o mediano, o excelente e o ótimo. Nós teríamos, em arte, obras-primas, obras medianas, obras ruins e, dentro das ruins, lixo. Pergunta: é possível apresentar um critério que diga qual é a obra de gênio, qual a obra mediana e qual a ruim? Hoje ficou muito difícil, porque os curadores e as galerias estão impondo padrões, e nós não estamos com Espírito crítico para sentar em frente a uma obra e conseguir universalizá-la. Nós olhamos para aquele singular, particular e não temos a capacidade de universalizar. Eu encerro voltando ao *pissoir* de Duchamp.

O *pissoir* de Duchamp é uma obra de arte? É uma obra de arte se o observador, olhando aquele *pissoir*, conseguir expandir sua visão de tal maneira que ele veja não só o *pissoir*, mas Paris, a França, a humanidade, a História, o Universo com todas as galáxias. Se ele vê tudo isso, está vendo o sublime de Kant e a ideia absoluta de Hegel. Se ele só vê o *pissoir* e mais nada, não é obra de arte. Agora, há o problema da indução. Será que a assinatura do Duchamp nos leva a sentar diante do *pissoir* e fazer esse alargamento da consciência? Se a resposta for sim, é uma obra de arte; se for não, é lixo.

## Karl Rahner defendeu ideias antes do tempo, cedo demais!

*Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. Karl Rahner defendeu ideias antes do tempo, cedo demais! Cadernos IHU on-line (UNISINOS), São Leopoldo, n. 102, 2004.*

### Como o senhor conheceu Karl Rahner?

**Cirne Lima:** Eu fui aluno do Karl Rahner entre os anos 1954 e 1957. Estudei praticamente toda a Teologia dogmática com ele, no período imediatamente anterior ao Concílio Vaticano Segundo. Nesse período, Rahner lecionava em Innsbruck, Áustria, três horas de aula por semana e, além disso, ministrava um seminário para doutorandos do qual eu fazia parte. Karl Rahner tinha um grupo de alunos colaboradores, que junto com ele estavam preparando os textos para o futuro Concílio. Estes dois grandes teólogos, Rahner, na Áustria e Alemanha, e De Lubac, na França, já estavam preocupados com a ideia de fazer um grande Concílio, que foi de fato o Concílio Vaticano Segundo, realizado na década de 60. Na França, na Alemanha e na Áustria havia grupos de teólogos pensando e preparando os debates. O da Áustria era capitaneado por Karl Rahner. Eu fazia parte desse grupo junto com o hoje Cardeal Ratzinger, todo poderoso chefe do Santo Ofício Roma; com Hans Küng, que depois foi proibido de lecionar, excomungado e depois foi professor de Teologia ecumênica, porque a Igreja não lhe permitia lecionar Teologia católica. Faziam parte do grupo J. B. Metz, Otto Muck, Muschalek Ratzinger, eu e alguns outros. Era um grupo escolhido a dedo por Rahner, que redigia os textos que ele mandava para o cardeal König, em Viena, do qual Rahner era íntimo colaborador. O cardeal König estava liderando um grupo muito grande de bispos alemães e alguns de outros países, preparando o Concílio. Eles tinham clareza de que esse Concílio deveria ser ecumênico e queriam preparar as suas bases doutrinárias. Pensavam que, rapidamente,

em questão de poucos anos, se poderia reunir as Igrejas Católica e Protestante, a Ortodoxa russa, a Ortodoxa grega e logo chegar ao diálogo com o Budismo e com religiões orientais, mas principalmente o Budismo e o Taoísmo. Mas para atingir esse objetivo era preciso repensar os dogmas católicos, a começar pelo primado da infalibilidade do Papa, pelo conceito de Espírito Santo na Igreja, pelo conceito de Igreja Universal e, nesse contexto, uma das coisas mais importante que surgiu foi o conceito do cristão anônimo de Rahner.

### **Em que consistia esse conceito?**

**Cirne Lima:** É uma doutrina de Rahner segundo a qual as pessoas que nunca ouviram falar de Cristo, mas praticam uma vida virtuosa, são cristãos. Então aquilo que outros teólogos diziam de alguns pensadores latinos, como, por exemplo, de Virgílio, o poeta latino, eles o consideravam um protocristão, um cristão antes de Cristo. E assim outros grandes pensadores e poetas da Antiguidade foram considerados por pensadores ecumênicos, como o cardeal Cusano e outros, como protocristãos. Rahner trabalhou muito esse conceito e o ampliou. Ele pressupõe uma doutrina sobre a Igreja, sobre o Espírito Santo na Igreja, sobre a catolicidade da Igreja, porque esta, para ser católica, tem que ser abrangente. A Igreja que não é abrangente não é católica.

### **O que significa uma igreja abrangente?**

**Cirne Lima:** A Igreja Católica tem que ser omniabrangente, contemplar a Totalidade, essa é outra doutrina do Karl Rahner que está vinculada a essa doutrina do cristão anônimo. O Rahner, em todo esse período em que eu estudei com ele, preparou, escreveu, revisou esses textos com os alunos dele, os quais eu citei. Eram textos preparatórios, enviados para o cardeal König. Então aquela constituição sobre a Igreja que hoje está no Concílio Vaticano Segundo é uma transformação para o pior, em minha opinião, daquilo que Rahner fez.

### **Qual era o papel do Cardeal König e como ele e Rahner previam o desenrolar dos fatos?**

**Cirne Lima:** O König é um padre secular, bispo, arcebispo de Viena, depois cardeal, grande teólogo. A especialidade dele era Teologia e Fi-

losofias das religiões. O König tratava de todas as religiões. A grande obra dele é uma espécie de enciclopédia, dicionário de todas as religiões, das grandes religiões, que ele estudou na modernidade, provavelmente ninguém estudou tão a fundo como ele. Sabia-se, na época, que após a morte do Papa seria convocado um Concílio. Muitos pensavam que a Igreja Católica poderia ficar ecumênica. Rahner e König pensavam assim, talvez de uma forma meio ingênua, que em um ano se conseguiria fazer a união com os luteranos e que em mais meio ano se faria a união com os anglicanos e que então em dois, três anos, haveria a união com a Igreja Greco-ortodoxa. Depois disso, o próximo passo, difícil, mas necessário, seria a aproximação com o Budismo e o Taoísmo. Esse era o plano, e Rahner estava empolgado por essas ideias teológicas ecumênicas.

### **Até a infalibilidade do Papa era questionada?**

**Cirne Lima:** Sim, inclusive o Hans Küng, que fazia parte desse grupo, escreveu aquele livro sobre a infalibilidade do Papa, depois foi condenado exatamente por isso. Ele diminuía a infalibilidade do Papa Católico; ele dizia: é infalível, mas tem que ser católico de todos os fiéis do mundo inteiro, de todas as religiões e não ser só o bispo de Roma. Aí começaram as divergências, entre, por um lado Rahner e Hans Küng, eu e, do outro lado, o Ratzinger, que integrava esse grupo, no começo. Quando eu saí dos jesuítas, saí em função de dissensos, para usar uma palavra bem suave, ocorridos dentro desse grupo. No ímpeto da juventude, eu era de opinião que devíamos ser mais duros, avançar mais rapidamente. Rahner dizia que tinha que ser mais devagar, o Ratzinger já estava fazendo uma reviravolta para aquilo que podemos chamar de direita, para o conservadorismo católico.

### **O senhor acha que algumas das ideias que eram defendidas por Rahner prosperaram, estão presentes hoje na Igreja?**

**Cirne Lima:** A Teoria do Cristão Anônimo continua presente, mas não sei se é uma teoria aceita universalmente, por um motivo bastante simples. No Concílio houve uma predominância do grupo conservador. O Ratzinger e o Rahner se desentendem. O Ratzinger era um discípulo do Rahner e, no Concílio, – ele ficou bispo, muito rápido, muito jovem – os dois brigaram, no sentido ideológico. O Rahner insistia em algumas doutrinas

e o Ratzinger fez a virada conservadora que reina até hoje. Nessa altura eu não estava mais nos jesuítas, eu não sou mais testemunha presencial.

**Esses episódios ocorreram em que ano, no que diz respeito à sua participação? Quando o senhor saiu dos jesuítas, qual era a sua idade?**

**Cirne Lima:** Saí em 1960. Eu pedi demissão em 58, mas fiquei dois anos a pedido dos superiores. Minhas divergências eram teológicas, eu não tinha nenhum outro problema. Eu fiquei um ano refletindo sobre esses problemas, mais um ano aqui no Brasil. Quando saí, tinha 29 anos.

**Voltando à questão anterior: as ideias progressistas foram derrotadas?**

**Cirne Lima:** Como Ratzinger até hoje está no poder, ele é o chefe da mais importante Congregação em Roma, que é a Congregação que substituiu o Santo Ofício, é ele que diz se uma coisa é católica ou não é católica, se é moral ou não é moral. Então as teses desse grupo ficaram sob suspeita ou não progrediram muito. O que aconteceu, em minha opinião, foi o seguinte: depois do Concílio Vaticano Segundo, todo mundo percebeu que ficou perigoso fazer Teologia dogmática, Teologia pensando como o Rahner pensava. O Rahner pensava Filosofia como hoje nós pensamos Filosofia, ou seja, era um pensamento vivo, e Filosofia e Teologia se entrelaçavam. E depois do Concílio, o que aconteceu foi uma fuga para a Teologia bíblica. Então a Teologia dos últimos vinte, trinta anos não produziu mais nenhum teólogo especulativo com a envergadura de um Rahner, ou Chenu, ou De Lubac, ou de qualquer um desses grandes de antigamente. Porque o dissenso ocorrido mostrou que era perigoso fazer isso.

**Qual foi o destino de Rahner?**

**Cirne Lima:** Quando termina o Concílio, o Rahner está tão derrotado, que não volta para cátedra de Teologia de Innsbruck. Ele assume uma cátedra na Universidade de Munique, uma cátedra de cosmovisão cristã, coisa bem vaga, que antes era dada pelo Guardini. E mesmo nesta cátedra, como a Baviera é um estado alemão muito católico, muito conservador, mesmo nela Rahner é hostilizado. Ele então procura refúgio e a proteção com um aluno dele, que era professor em Münster, Johann Baptist Metz, que é aquele que escreveu sobre Filosofia Política, que estava neste grupo conosco, foi professor inclusive do Urbano Zilles.

Foi ele quem acolheu o Rahner lá no instituto dele. Rahner só sai de lá para morrer.

### **Qual é o legado de Rahner?**

**Cirne Lima:** O legado do Rahner é uma majestosa obra teológica que não venceu no Concílio Vaticano Segundo, mas que, quando houver qualquer virada da Igreja, vai ser a base de tudo. Porque a Igreja não vai continuar ignorando os protestantes, os anglicanos, e, no momento em que começar essa virada, eles vão voltar ao Rahner, que vai se transformar num grande autor de tudo isso. Ele defendeu todas as suas ideias, podemos dizer, antes do tempo, era cedo demais para fazer isso. No exato momento em que as ideias ecumênicas vierem para o primeiro plano, os conservadores vão reparar que precisam pensar corretamente coisas que são dogmas, que são doutrina, como a unidade da Igreja, a infalibilidade do Papa, coisas desse tipo. E ninguém tem uma doutrina sobre a infalibilidade do Papa que permita o Movimento ecumênico, exceto o Rahner.

### **Essas ideias ecumênicas, quando o senhor fala da aproximação com as demais religiões e igrejas, preservavam, nos propósitos de Rahner, a autonomia dessas instituições?**

**Cirne Lima:** Em parte. Rahner fazia exatamente uma síntese, ele levava o debate para um nível superior e fazia uma conciliação entre essas teorias. Isso se vê no livro de Hans Küng sobre a infalibilidade do Papa: o Papa é infalível, sim, quando fala em nome de todos os bispos, reunidos ou não em Concílio, quando fala em nome de todos os fiéis de todos os lugares e de todos os tempos. Essa parte final a Igreja Católica de hoje não subscreve. Rahner introduziu isso, e se a Igreja definisse a infalibilidade assim, nenhum protestante teria nada contra, nenhum budista teria nada contra. No dia em que os movimentos ecumênicos ficarem mais fortes, os inovadores vão precisar de uma base pensante, de um pensamento que dê base para o Movimento ecumênico. Não tem a menor dúvida de que o grande pensador que fez isso, que realizou isso na teoria, foi Karl Rahner. Então, essa é a importância de Rahner: ele é o grande pensador da Igreja Católica, no sentido de omniabrangente ecumênica.

## As Universidades perderam a Unidade do Saber

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *As Universidades perderam a unidade do Saber. Cadernos IHU on-line (UNISINOS)*, São Leopoldo, n. 80, 2003.

### Como é o dia a dia de um filósofo que tem dedicado tantos anos à Filosofia?

**Cirne Lima:** O dia a dia do filósofo, enquanto filósofo, é como o dia a dia do cientista. Para explicar o que o filósofo faz, é preciso explicar o que era a Universidade medieval. Quando a universidade foi fundada, ela era um edifício quadrilátero. E a Universidade clássica só tinha quatro faculdades: Filosofia, Teologia, Medicina e Direito. E a única porta de entrada era pela Filosofia. Então a ideia de Universidade está induzida na etimologia da palavra: *universitas, versus unitatem*, voltado para a unidade, em prol da unidade. Essa ideia de Universidade faz com que a única porta de entrada seja a Filosofia, desde a Idade Média. E se houvesse uma faculdade, por exemplo, de Direito, ou de Medicina, sem as outras, ela não era Universidade, era uma escola superior de Medicina, de Teologia, etc. Por isso é que até hoje todos os teólogos, ou quase todos, estudam, antes da Teologia, dois, três anos de Filosofia. Antigamente, os médicos e advogados também tinham que estudar Filosofia. Os médicos, os físicos alemães, austríacos, suíços, italianos sabiam Filosofia. E quando eu estudei, ainda era assim: ao estudar Filosofia, era preciso assistir 20% ou 25% de aulas de uma Ciência exata. E no fim tinha um exame oral de Filosofia que durava duas ou três horas, mas tinha outro exame oral de uma hora sobre a Ciência exata que a gente tinha estudado. Eu pessoalmente escolhi como outra Ciência a Biologia. Aí está o dia a dia do filósofo, é a unidade dos saberes. O que o filósofo faz, o que eu faço, é tentar juntar os saberes, conciliar a Multiplicidade de saberes.

### As nossas universidades contemporâneas perderam a unidade do saber?

**Cirne Lima:** Sim, por exemplo, aqui dentro da Unisinos tem saberes que estão em conflito com os saberes de outro edifício que está a dez metros de

distância. Se tu vais daqui até o curso de Física, a maioria dos professores deve ter uma visão determinista do mundo. A não sei quantos metros de distância, tens as ciências jurídicas, que pressupõem liberdade num mundo não determinista. Agora, qual dos dois tem Razão? Se os físicos deterministas têm Razão, não pode haver Direito. A faculdade de Direito fica supérflua. A tarefa do filósofo é juntar esses pedaços na unidade do saber. E como vão surgindo sempre saberes novos, o filósofo tem teorias novas também, que em outros séculos não eram nem pensáveis. E o pátio interno das quatro faculdades antigas era o lugar em que os saberes se encontravam e um falava com o outro; e, além disso, eles tinham algo em comum, porque, para entrar na Universidade, tinham que entrar pela porta da Filosofia.

### **Atualmente está havendo uma busca de superação dessa fragmentação dos saberes?**

**Cirne Lima:** Sim, mas eles estão chamando isso de transdisciplinar. O que é ótimo. Só que é como se fosse algo novo ou algo a mais; na realidade, eles estão, com essa palavra, resgatando algo que era fundamental. Sem isso não há Universidade. O saber que não é transdisciplinar é o saber de uma escola superior e que não dá visão total, a visão de conjunto. Por exemplo, as engenharias, antigamente, não faziam parte de Universidade. Um engenheiro tinha um saber limitado e não tinha visão do conjunto. Ao passo que os médicos, os juristas e os teólogos tinham.

### **A Filosofia assistiu passivamente à fragmentação do conhecimento ou ela tomou parte dessa fragmentação?**

**Cirne Lima:** Exatamente. A Filosofia está marcando passo enquanto outras ciências estão avançando muito. Hoje é muito difícil juntar os saberes, porque ficaram muitos. Até não muito tempo atrás, podíamos ter uma visão boa da Física, da Química, da Biologia. Hoje tem tantos detalhes e é tão rápida a evolução, que é muito difícil ter uma visão do conjunto. E a Filosofia, nos últimos cem anos, não conseguiu fazer isso. Esse é um grande déficit. O século XX, para mim, é um século em que a Filosofia foi muito fraca e trouxe como consequência a fragmentação dos saberes. E com a fragmentação dos saberes, o que acontece é que o físico, o biólogo, o matemático, etc, ao invés de ter uma Filosofia, se agarra numa religião ou numa



ideologia. Há uma renascença das religiões orientais, em todo o Ocidente. Exatamente no século em que a fragmentação do saber fica bem forte, a Teologia católica fica muito mais fraca, e as religiões e saberes orientais se fortalecem. O filósofo precisa ter uma noção geral e precisa ver onde está a ponta da pesquisa e tentar juntar essas pontas. Quando senta um grupo de colegas de áreas diversas, parece que se está falando de mundos diferentes. É necessário que a Filosofia faça a unificação do discurso e dos saberes.

### **E a Filosofia está caminhando nessa direção?**

**Cirne Lima:** A Filosofia no século XX não está caminhando, ela está parando. Ela não está regredindo, mas as outras ciências estão avançando e a Filosofia está marcando passo. Eu acredito que a Filosofia do século XX perdeu muita substância.

### **E será que outras ciências vão poder se aproximar dessa unidade do conhecimento?**

**Cirne Lima:** Na hora que as outras ciências começam a fazer isso, elas ficam Filosofia. Se hoje eu tivesse que recomendar um livro que dê uma visão global do mundo para alguém que não tem tempo de ler e só pode ler um livro, eu estaria em dificuldades. Antigamente eu aconselharia um livro de Filosofia, hoje, recomendaria o livro de um jovem físico americano, que está sendo traduzido aqui pela Editora Unisinos a pedido do Pe. Marcelo Aquino. O livro chama-se *The Life of the Cosmos* (Oxford University Press, 1997), de Lee Smolin; ele vai sair pela Editora Unisinos, com o título *A Vida no Cosmos*. O autor não é filósofo, é físico; então isso que estou dizendo é uma espécie de declaração de falência da Filosofia das últimas décadas.

### **E esse físico se torna filósofo com a unidade do conhecimento que conseguiu registrar no livro?**

**Cirne Lima:** Não, ele não vira filósofo. Ele continua, para todos os efeitos, um físico. Mas o livro, bem, este é um livro de Filosofia. Um dos maiores biólogos do mundo, hoje, já é quase filósofo, e é um especialista em formigas, nos EUA, Edward Wilson. Em minha opinião, nós, filósofos do século XX, estamos fraquejando. Um dos maiores filósofos alemães do século XX, Habermas, disse expressamente: a Filosofia hoje

ficou reduzida a um pouco da Filosofia da Linguagem e à Ética. Ética e Filosofia da Linguagem, e nada mais. Isso, para mim, é uma declaração de falência.

### **Como era a Filosofia nos primórdios do Rio Grande do Sul?**

**Cirne Lima:** No Rio Grande do Sul, nós tivemos um governo positivista e uma Filosofia positivista, que criou as escolas de Engenharia, Medicina, Direito, etc. E o governo Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros eram governos estritamente positivistas. À época, os católicos eram uma minoria. Nesse período, o padre Werner, jesuíta, era diretor da Congregação Mariana do Colégio Anchieta. Ele treinou pesadamente alunos do Anchieta, diversos alunos, que conseguiram entrar numa dessas escolas, na Escola de Direito, mediante concurso público. Armando Câmara, meu pai, e outros. Foi uma geração toda de católicos que entraram na Escola de Direito. O mais velho deles, Armando Câmara, era professor de Filosofia do Direito. E ele foi um dos primeiros católicos que conseguiu entrar, furando a barreira dos positivistas. Ele fora treinado pelo Pe. Werner. E com ele entraram mais uns três ou quatro, nos anos subsequentes, e aí se criou um núcleo católico militante dentro de uma escola que era positivista. Mas o positivismo, entre nós, não era realmente Filosofia. Na França, Augusto Comte tinha uma doutrina filosófica, que, aliás, não teve grande influência lá na Europa. Mas, aqui no Brasil, o positivismo era uma religião, era mais do que uma Filosofia; era religião e ideologia Política, porque o positivismo governou e matou gente, muita gente, no Rio Grande do Sul, modernizou muitas coisas, atrasou outras. Mas ele não era Filosofia, porque não se discutia, não se argumentava; o positivismo entre nós era como que um dogma religioso. Os positivistas tinham fundado as primeiras escolas, e aí os alunos do Pe. Werner furaram a barreira e entraram na Escola de Direito. E o Armando Câmara, o mais velho deles, criou, no porão, numa sala onde hoje há um barzinho de estudantes, o Instituto de Filosofia. Daquele Instituto de Filosofia, dentro da Escola de Direito, surgiram, anos depois, a faculdade de Filosofia da UFRGS e, um pouco antes, a da PUC. A Filosofia não escolástica, aqui, nasce, nas primeiras décadas do

século XX, pela mão de um católico que entra, por concurso público, num ambiente completamente anticlerical e positivista, numa Escola de Direito. Armando Câmara não é escolástico, é uma mistura eclética de várias Filosofias.

### **O que o senhor entende por uma Razão fraca, com a qual afirma ter superado o Iluminismo?**

**Cirne Lima:** A Razão, o conceito de racionalidade de Hegel e de Marx, até o começo do século XX, é um conceito muito duro, ou seja, é um conceito de racionalidade muito parecido com a Matemática, a Lógica e a Lógica Matemática. Ou é assim, ou é assado e não há meio termo. Este conceito de racionalidade entrou, por exemplo, na Mecânica Clássica de Newton. Este conceito é o da Matemática clássica, ele entrou na Física, entrou na Biologia, nas ciências. Só que as próprias ciências no século XX mostraram que precisamos ter operadores lógicos mais fracos. Então, quando eu falo dessa racionalidade mais fraca, eu estou falando do equivalente ao cálculo de probabilidades na Física; e na Filosofia nós temos também operadores mais fracos. O exemplo é o Princípio de Não Contradição. É impossível predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Só que, na prática, tu pegas aqui uma folha de papel, escreves  $p$  e não  $p$  e fazes uma Contradição. Mas, se é impossível, ela não pode existir. Mas ela de fato existe. O que Aristóteles queria dizer é que não se devem fazer contradições; não que elas não possam de fato existir. Mas Aristóteles e todos os clássicos utilizam aí o operador “é impossível”. E isso é uma Razão bem dura e o Princípio de Não Contradição, assim formulado, não é universalíssimo; ele vale, sim, em Sistemas formalizados, que são livres de Contradição; mas não valem em nosso dia a dia, ele não é universalíssimo. Hoje, em Filosofia, nós temos que enfraquecer o operador modal do Princípio de Não Contradição. Em vez de dizer que é impossível, a gente tem que dizer que não se deve, porque na vida prática ocorre, de fato, Contradição. Ou seja, aí houve uma mudança do operador modal, todo Sistema de conhecimento ficou mais fraco, mais amplo, mais abrangente, mais tolerante.

## **Essa Razão fraca não é algo que na pós-modernidade ajuda a convivência das alteridades?**

**Cirne Lima:** Isso é o pós-modernismo. O que eu digo é o seguinte: o pós-moderno, que pode ser usado na estética, na Arquitetura e em vários lugares, se e quando é elevado ao estatuto de Filosofia, fica autocontraditório. Porque o Princípio pós-moderno é o seguinte: não existe nenhum Princípio que perpassa todos os subsistemas. Cada um deles existe apenas com o subsistema isolado. Nesse postulado, está-se fazendo uma proposição sobre todos os subsistemas. Então, o Princípio pós-moderno, quando formulado, fica autocontraditório. O pós-moderno contradiz a si mesmo em Filosofia. Com a Arquitetura, com as artes, é possível. O lado bom pós-moderno é que há mais tolerância para a alteridade, para com o outro. Mas em um Sistema com racionalidade mais fraca, como eu proponho, tu tens lugar para a alteridade. Aí podemos resgatar toda essa alteridade. Sou contra o pós-modernismo porque este, além de permitir a diversidade – o que é bom –, nega categoricamente a unidade – o que é ruim e contraditório.

## **O senhor fala de um conceito de História próprio, diferente do de Hegel e Spinoza. Qual seria esse conceito?**

**Cirne Lima:** É que nós somos coconstrutores da História. Se tu imaginas a História do mundo como um filme, no fim do filme vêm os créditos, e lá tem quem fez o roteiro. Quem escreveu o roteiro da História? Os gregos diziam que o roteiro é escrito pelo destino. Santo Agostinho vai dizer que o roteiro é escrito pela Divina Providência. Hegel vai dizer que o roteiro foi escrito pelo ardil da Razão. E eu vou dizer que o roteiro foi escrito por todos nós. Cada um de nós, todos nós, assim como podemos conversar e chegar a um sentido conjunto, assim nós construímos o roteiro da História do mundo; da mesma forma como construímos a Linguagem, assim como construímos a felicidade, a infelicidade de uma família e de um povo. São construções que a gente faz. Não é só pela Razão teórica, é pelas ações de cada um. A construção não é só pela Razão pura, é pela ação. Dependendo do que a gente faz, como é que a gente vive, estamos construindo um sentido, e esse sentido é o sentido da Unisinos, do Rio Grande do Sul, do Brasil e do mundo. E nós somos pequenos constru-

tores do sentido Universal. Agora, quem é que está construindo o Brasil? Somos nós. Só que nós dois temos uma parcela pequenina de construção, de poder decisório. O Lula tem mais poder do que nós dois. Apesar disso, ninguém vai dizer que ele está escrevendo a História do Brasil sozinho. Se fosse a Divina Providência sozinha, a História seria muito mais compreensível, limpa, sem altos e baixos; a História é cheia disso, e é por isso que ela tem tantos avanços e retrocessos.

### **Qual é sua visão do cristianismo nos últimos anos?**

**Cirne Lima:** Eu tenho impressão que ele foi perdendo substância. O cristianismo é a estrutura de todo mundo ocidental. Eu pessoalmente acho que ele foi perdendo substância intelectual nos últimos 50 anos, e perdeu também substância Política. Só para dar um exemplo; agora, há poucos anos, na inauguração da reforma do Mercado Público de Porto Alegre, foi convidado o arcebispo católico, um rabino, um bispo protestante e um pai de santo. 50 anos atrás, o arcebispo de Porto Alegre jamais iria ficar ao lado do bispo protestante, de um rabino, e muito menos de um pai de santo. Nunca, nem em sonho! Essa é uma referência à diminuição do espaço político. E penso que isso aconteceu, não tanto porque o arcebispo católico ficou mais ecumênico e mais tolerante, mas simplesmente porque perdeu poder político. Eu, pessoalmente, acho a mútua tolerância ótima. Sou ecumênico. Mas penso que, na realidade concreta, houve não tanto um ato de ecumenismo, mas uma demonstração de perda de força. A Teologia, que era muito forte na primeira metade do século XX, enfraqueceu. Não temos mais grandes pensadores teológicos, na minha opinião, como os tivemos na primeira metade do século XX.

### **Quais seriam as consequências da situação atual da Filosofia para a civilização que estamos construindo?**

**Cirne Lima:** É tremendamente importante, porque se nós não conseguirmos conciliar os saberes, vamos entrar num processo de guerra de extermínio. A unidade dos saberes é exatamente a conciliação de saberes opostos. Isso na prática significa que, se tu não tens conciliação de saberes opostos, eles deixam de ser saberes e viram ações opostas; então, temos guerra de extermínio. Está acontecendo uma guerra entre israelis

e palestineses, e o abismo entre eles é tão profundo que, pelo que se vê de longe, a solução ideal, para um e para o outro lado, é aniquilar o adversário. Nenhum deles pensa em conciliar os opostos. Aqui não se trata de saberes, mas de ações práticas Políticas. Esse problema começa nos saberes e depois entra na vida prática e na Política. Não se trata de fazer uma conciliação barata; tem que conciliar, tem que fazer com que um engate no outro, como as rodas de uma máquina engatam na outra, uma complementando a outra. Esta é a unidade do saber. Se não se consegue fazer isso nem na teoria, a prática fica onde ela está hoje, isto é, em guerra de extermínio. Se nós, filósofos, conseguíssemos fazer isso na teoria, e se na prática a gente implantasse essa teoria, o mundo ficaria um paraíso. Os filósofos, a rigor, são arquitetos do paraíso na terra, estão sempre desenhando como a terra paradisíaca devia ser.

### **Os filósofos contemporâneos não são muito conscientes disso...**

**Cirne Lima:** Não. Nos últimos 100 anos, eles estão cantando e exaltando louvor da diferença contra a unidade da Razão, que eles acham que é dura demais. Isso é tudo contra Hegel e contra Marx. Mas minha proposta de Sistema corrige isso.

## Liberdade e Razão

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Liberdade e Razão*. In: João A. Mac Dowell S.J. (Org.). *Saber Filosófico, História e Transcendência*. São Paulo: Loyola, p. 175-195, 2002.

Em agosto de 1993, Henrique de Lima Vaz dizia, numa conferência sobre Platão e Hegel: “Pensar a liberdade ou unir dialeticamente liberdade e Razão, eis a única tarefa da Filosofia. Daqui a necessidade de sua presença insubstituível, como Hegel viu com admirável acuidade, num mundo de cultura onde as razões se multiplicam e se organizam em Sistemas e subsistemas, envolvendo toda a vida dos homens e das comunidades humanas. A recusa dessa necessidade da Filosofia só tem uma alternativa: a vã contestação niilista que acompanharia, com o clamor da desrazão, o avanço implacável da Razão sistêmica na rota de uma civilização que teria perdido a sua alma”<sup>49</sup>.

Em agosto de 2001, já no século XXI, olhamos para o século que passou, o século XX, e verificamos que a Filosofia, na melhor das hipóteses, cumpriu apenas metade de sua tarefa. A Filosofia do século XX procurou, sim, honrar a liberdade. A apaixonada apologia da liberdade em Sartre<sup>50</sup> e no existencialismo francês marcou claramente o período após a Segunda Grande Guerra Mundial. Os grandes éticos da segunda metade do século fizeram, eles também, uma cerrada apologia a favor da liberdade e de sua contrapartida, a responsabilidade moral. Karl-Otto Apel<sup>51</sup> e Jürgen Habermas<sup>52</sup> sejam aqui citados, bem como Moore<sup>53</sup>, Hare<sup>54</sup> e, nos dias de hoje,

---

49 VAZ, H. C. L. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*. In: *Síntese*, 20 vol., n. 63, 1993. P. 567-568.

50 SARTRE, J. P. *L'être et le Néant. Essai d'ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943; idem, *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

51 APEL, K. O. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2 vol., 1973; idem, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; idem, *Auseinandersetzungen in Erprobung des Transzendental-pragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

52 HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; idem, *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992; idem, *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. In: *The Journal of Philosophy*, 92 vol, 1995, p. 109-131.

53 MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

54 HARE, R. M. *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1972; idem, *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

Amartya Sen<sup>55</sup>. A liberdade foi especialmente honrada sob sua forma Política, a democracia. A tese de que a democracia é a única forma de governo eticamente adequada porque é a única que respeita a dignidade de homens livres ganhou, durante o século que passou, mais e mais consistência, tornando-se hoje praticamente doutrina comum. A Filosofia do século XX honrou, sim, a liberdade. Mas o mesmo não pode ser dito da Razão. A Razão, que no início do século foi esfacelada a golpes de marreta por Nietzsche, não conseguiu recuperar sua unidade e sua dignidade. Os múltiplos horizontes de Heidegger, os plúrimos jogos de linguagem de Wittgenstein, a total ausência de Sistemas filosóficos universalizantes e abrangentes marcam clara e profundamente o panorama filosófico do século que acaba de passar. Abandonamos nossa tradição, abandonamos a Razão una e única. Elaboramos, sim, copiosos estudos sobre História da Filosofia, mas quem, nos últimos cem anos, está tentando construir um Sistema filosófico? Uma Filosofia abrangente e Universal que dê resposta à questão sobre o sentido do mundo e de nossas vidas? Abandonamos nossa tradição de construir grandes Sistemas e estamos, mais e mais, perdidos em subsistemas que são apenas justapostos. A Razão una e única de nossa tradição ficou em cacos e durante, já agora, mais de cem anos apenas os cacos temos em mãos. As questões sobre o sentido do Universo, o sentido de nossas vidas, são os físicos e os biólogos que estão tentando respondê-las. Nós, filósofos, não nos atrevemos, nem mesmo cogitamos escrever um livro sobre *Coerência, A Unidade das Ciências*; um biólogo, um especialista em formigas, Edward Wilson<sup>56</sup>, o escreveu, *Consilience, The Unity of Science*. Nenhum filósofo escreveu uma teoria geral do mundo, um livro com o título como *At Home in the Universe*; um biólogo, Stuart Kaufmann<sup>57</sup>, o escreveu.

Nenhum filósofo contemporâneo escreveu um livro sobre *A Dança do Universo*, um físico, um colega nosso, brasileiro como nós, Marcelo Gleiser<sup>58</sup>, o escreveu. Há, sim, uma colega nossa, filósofa, Marilena Chauí<sup>59</sup>, que escre-

---

55 SEN, A. *Development as Freedom*, New York: Random House, 2000; idem, *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 5 ed., 1998.

56 WILSON, E. *Consilience. The Unity of Knowledge*, New York: Random House, 1999.

57 KAUFMANN, S. *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

58 GLEISER, M. *A Dança do Universo. Dos Mitos de Criação ao Big-Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 2 ed., 1997.

59 CHAUI, M. *A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa*, 2 vol., São Paulo: Companhia das Letras, 1999.



veu um livro sobre *A Nervura do Real*, mas trata-se de um estudo brilhante e erudito sobre Espinosa, de uma pesquisa histórica, de um livro sobre História da Filosofia. Quem escreveu um livro sobre a nervura do real, um livro teórico, sistemático, contemporâneo, universalizante e, por isso mesmo, extremamente corajoso, foi um físico, David Deutsch<sup>60</sup>, *The Fabric of Reality, A Tessitura da Realidade*. Quem, em nossos dias, escreveu um dos mais interessantes livros de Ontologia, Filosofia da Natureza e Cosmologia, não foi, em minha opinião, um filósofo, e sim um físico, Lee Smolin<sup>61</sup>. Se um jovem aluno me pedisse um livro contemporâneo, de hoje e para homens de hoje, sobre o que é o Universo e o que somos os homens no Universo; se um jovem aluno me pedisse um texto com uma teoria geral do Universo, eu não recomendaria nem Heidegger nem Wittgenstein, nem Apel nem Habermas, nem Quine nem Davidson, nem Hintikka nem Rawls, porque eles não nos dão uma teoria que seja geral, não nos dão uma teoria do Universo; eu recomendaria *The Life of the Cosmos* de Lee Smolin, o jovem físico da Universidade de Pensilvânia.

A Filosofia do século XX destruiu a unidade da Razão, e nós, filósofos, temos em nossas mãos apenas cacos de racionalidade. E mesmo tendo estes cacos à disposição, não conseguimos juntá-los de forma a vislumbrar o grande mosaico do sentido do Universo. A tarefa de desenhar a Razão como a Unidade da Multiplicidade, nós a abandonamos. Nós, filósofos do século XX, nisso fracassamos. Fracassamos totalmente. E biólogos e físicos assumiram a tarefa que era nossa por tradição; eles estão, hoje, tentando reconstruir a unidade da Razão, tentando elaborar uma teoria geral do mundo, aquilo que eles chamam de Grande Teoria Unificada. Se eles, físicos e biólogos, enfrentam as dificuldades e tentam redesenhar a unidade da Razão, por que nós, filósofos, não mais tentamos? Por que abrir mão de uma tarefa que, desde os gregos, sempre foi nossa? Por que o medo? Por que – a violência do termo me seja desculpada – a covardia intelectual?

Por não abrir mão da tarefa de reconstruir a Filosofia, Lima Vaz, na Semana Filosófica de 1993, voltava a Platão e Hegel. Lima Vaz não tinha e não tem medo de enfrentar o problema e, sempre de novo, ousa tentar.

---

60 DEUTSCH, D. *The Fabric of Reality. The Science of Parallel Universes – and Its Implications*, New York: Penguin Books, 1997.

61 SMOLIN, L. *The Life of the Cosmos*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Apoiado principalmente em Platão e Hegel, ele tenta, sem cessar, a tarefa de reconstruir a unidade da Razão. Seguindo-lhe os passos, volto, agora, ao tema que é o título deste trabalho: Liberdade e Razão. Volto a Hegel, o filósofo do Sistema do mundo, Hegel, o último dos grandes pensadores Neoplatônicos, o último que procurou obstinadamente a Razão como Unidade da Multiplicidade, mas volto a Hegel posto no horizonte do século XXI, visto por nós hoje para resolver os problemas de amanhã. Volto a Hegel, porque, sem a unidade da Razão, só nos restariam, na teoria, as desrazões dos plúrimos subsistemas e, na prática, a barbárie.

Só que a Filosofia de Hegel, assim como Hegel mesmo a elaborou, contém, como todos sabemos, erros, erros graves, erros que, se não corrigidos, comprometem todo o Sistema. Trendelenburg<sup>62</sup>, Karl Popper<sup>63</sup> e a Filosofia Analítica levantam contra o Sistema de Hegel a objeção de que a Contradição, por ser profundamente irracional e destrutiva, jamais pode ser motor de uma dialética que se queira minimamente racional. Kirkegaard aponta para a diluição, sim, para a corrosão da liberdade e do indivíduo na Filosofia de Hegel. Nietzsche, Heidegger e muitos outros mostram o necessitarismo sistêmico, ínsito na Dialética de Hegel, de sorte que a contingência e a liberdade vão sendo gradativamente expulsas do Sistema. Isso faz com que a História em Hegel deixe de ser História da Liberdade para tornar-se o processo necessário de um desenvolvimento que é inexorável. Três grandes objeções são, pois, levantadas contra o Sistema de Hegel: a Contradição, a eliminação da contingência e, por isso, da liberdade no sentido dos éticos contemporâneos, e o totalitarismo político, no qual o coletivo esmaga o indivíduo. Para pensar Hegel hoje<sup>64</sup>, para tentar reconstruir a unidade da Razão<sup>65</sup>, essas três questões têm que ser resolvidas e respondidas de modo que não reste nem sombra de dúvida. Ninguém quer, ninguém admite hoje meras paráfrases de textos de Hegel escritas no dialeto que alguns chamam de *hegelianês*, ninguém mais admi-

---

62 TRENDLENBURG, A. *Logische Untersuchungen*, 2 vol., Berlin, 1840.

63 POPPER, K. *Was ist Dialektik?*, in: *Logik der Sozialwissenschaften*, edit. E. Topitsch, Köln und Berlin, p. 262-290, 1965.

64 LUFT, E. *As Sementes da Dúvida, Investigação Crítica dos Fundamentos da Filosofia Hegeliana*, São Paulo: Mandarin, 2001.

65 CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para Principiantes*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

te discursos vagos, respostas evasivas e desculpas escorregadiças sobre a Contradição, sobre a contingência e a liberdade e sobre o totalitarismo político em Hegel. Se quisermos voltar a Hegel, voltar à Filosofia como Sistema, se quisermos voltar à unidade da Razão, há que primeiro responder a essas três perguntas com clareza e exatidão. É o que vamos aqui tentar. Na primeira parte, trataremos do problema da Contradição; na segunda parte, das questões da contingência, da liberdade e do totalitarismo político; numa terceira parte, tentaremos esboçar as linhas mestras de um Sistema de hoje e para hoje no Espírito e na tradição de Platão e Hegel.

## Contradição

Uma das teses centrais da Dialética, tanto em Platão como em Hegel, é de que tanto tese como antítese são proposições falsas, e de que essa dupla falsidade nos impele a um nível superior, à síntese, na qual ambos os polos, inicialmente opostos e excludentes, se conciliam e se fundem, constituindo em harmoniosa convivência um conhecimento mais alto, mais rico, mais nobre. Platão chama a isso de jogo dos opostos (*enantia*). Hegel afirma que a Contradição é o motor que movimenta a Dialética. Exatamente aqui está o problema.

A Contradição, ensinam os lógicos, todos os lógicos de Aristóteles até hoje, não constrói nada, ela apenas destrói. Contradição consiste em dizer algo e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, desdizer-se. Ora, isso é a mais cabal negação de toda e qualquer racionalidade. Já Aristóteles<sup>66</sup>, no livro *Gama*, dizia: Quem aceita a Contradição abandona o discurso racional e, sem poder mais falar, fica reduzido ao estado de planta. O Princípio de Não Contradição, ali formulado, diz que é impossível predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Hegel, ao afirmar que a Contradição é o motor da Dialética, não está negando o Princípio de Não Contradição? Ao negar este Primeiro Princípio de toda e qualquer racionalidade, os dialéticos não abandonam o discurso racional? Não ficam, sem poder falar, reduzidos ao estado de planta? – Coloquemos a mesma objeção em Linguagem mais técnica. A Dialética afirma que tese e antítese são polos que estão em oposição contraditória; afirma

66 ARISTOTELES. Met. 1007 b 24 ss. Ed. Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1980.

também que ambas as proposições são falsas. Ora, desde Aristóteles, todos os lógicos sabem que, se uma proposição é falsa, a proposição a ela contraditória é sempre verdadeira; sempre, necessariamente, sem jamais haver exceção. Logo, se a tese é falsa, a antítese a ela contraditoriamente oposta é sempre verdadeira. Isso significa que é logicamente impossível que ambas as proposições contraditórias sejam falsas, é impossível que tese e antítese sejam ambas falsas. Ora, é exatamente isso que a Dialética afirma. E por isso é que a Dialética não só não diz nada, como também pretende o impossível, ela é puro *non-sense*.

Essa questão<sup>67</sup>, posta já no século XIX por Trendelenburg e reposta por Karl Popper e pela Filosofia Analítica do século XX, está há cento e cinquenta anos sem resposta satisfatória. As tentativas de resposta – e elas são muitas – ou são demasiadamente vagas, ou equiparam a Dialética a uma antinomia estrita<sup>68</sup>. Respostas vagas não são mais aceitas; a equiparação da Dialética com a antinomia estrita não é solução e sim um novo e maior problema, pois a antinomia estrita é tão irracional quanto a tese de que duas proposições contraditórias possam ser simultaneamente falsas.

Qual, então, a solução? Em face do problema colocado com rigor formal por todos os lógicos, é preciso abandonar a Dialética e, assim, a Filosofia de Platão, de Plotino, de Proclo, de Cusanus, de Schelling e de Hegel? Ou é possível dar uma solução ao problema de modo que não paire nas mentes nem sombra de dúvida? Penso que há solução e que as sombras, sim, todas as sombras de dúvida podem ser afastadas.

A solução que aqui apresento é de que tese e antítese não são proposições contraditórias, mas sim proposições contrárias. Esta tese foi defendida no século XX por diversos autores. Sejam aqui citados Johannes Lotz<sup>69</sup>, que a apresenta no verbete *Dialética* do *Dicionário de Filosofia*, editado por Walter

---

67 CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contradição*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

68 KESSELRING, T. *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der Genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. Cf. tb. WANDSCHNEIDER, D. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision Dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.

69 LOTZ, J. B. verbete *Dialética*, In: BRUGGER, W. *Dicionário de Filosofia*, 2 ed., São Paulo: Herder, 1969. Cf. tb a primeira edição em alemão: BRUGGER, W. *Philosophisches Wörterbuch*, 1 Aufl., Freiburg: Herder, 1947, verbete *Dialektik*.

Brugger, e Klaus Düsing<sup>70</sup>, diretor do Hegel-Archiv e hoje professor na Universidade de Colônia. Ambos afirmam com ênfase que tese e antítese, na Dialética, são proposições contrárias. Se tese e antítese são proposições não contraditórias, mas contrárias, então todo o problema desaparece como que por encanto. Pois sabemos que duas proposições contrárias não podem ser simultaneamente verdadeiras, mas podem sim ser simultaneamente falsas. Isso nós sabemos desde Aristóteles, e os iniciantes em Filosofia, ao estudar as regras de inferência expressas no Quadrado Lógico, o aprendem. Se tese e antítese, na Dialética, são proposições contrárias, então simplesmente não há mais problema. Trendelenburg e Popper, aliás, concedem e confirmam isso.

A questão assim se desloca: será que tese e antítese, na Dialética de Platão e Hegel, podem ser entendidas como proposições contrárias? Será que Hegel não sabia que *Widerspruch* é Contradição, e que Contradição destrói toda racionalidade? Muitos estudiosos de Hegel tropeçam aqui neste ponto e afirmam com uma convicção, que brota mais de uma fé cega do que de um argumento racional, que *Widerspruch* significa sempre Contradição e que o motor da Dialética é a Contradição e não a contrariedade. Com isso, voltam ao problema inicial, caem na armadilha e ficam reduzidos ao estado de planta. O que é que Hegel realmente pensou e disse? *Widerspruch* em Hegel significa Contradição ou contrariedade? Passo a demonstrar que tese e antítese, em Hegel, são proposições contrárias e não contraditórias. Passo a mostrar que *Widerspruch* em Hegel significa contrariedade e não Contradição.

Para distinguir proposições contraditórias e proposições contrárias há que se verificar se houve mudança do quantificador. A partir de uma proposição A, afirmativa Universal, constrói-se a correspondente proposição contraditória, pondo a negação e mudando o quantificador Universal para quantificador particular. Assim, a partir da proposição A, afirmativa Universal, *Todos os homens são mortais*, constrói-se a proposição O; negativa particular, *Alguns homens não são mortais*. Aqui temos duas proposições contraditórias, A e O; a construção foi feita pela negação e pela mudança do quantificador. – Para construir proposições contrárias, o procedimen-

70 DÜSING, K. *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

to é outro: põe-se a negação, sim, mas não se muda o quantificador, que continua sendo Universal. Assim, a partir da proposição A, afirmativa Universal, *Todos os homens são mortais*, constrói-se a proposição contrária E, negativa Universal, *Nenhum homem é mortal*. Acrescentou-se a negação, mas o quantificador Universal não foi mudado.

Em face das considerações acima, aceitas por todos os lógicos, para saber se tese e antítese na Dialética são proposições contraditórias ou contrárias, basta verificar se houve ou não houve mudança de quantificador. Se houve mudança de quantificador, tese e antítese são contraditórias; e, pela Lógica, não podem ser ambas falsas. Se não houve mudança de quantificador, tese e antítese são proposições contrárias e, de acordo com a Lógica, podem ser simultaneamente falsas. Apliquemos o critério ao texto de Hegel<sup>71</sup> no início da *Ciência da Lógica* e perguntemos: Houve mudança de quantificador?

A primeira tese na *Ciência da Lógica* é Ser, a primeira antítese é Nada. O problema que aqui surge, entretanto, é que Hegel começa sua Lógica com um anacoluto: *Ser, puro Ser, Ser sem nenhuma determinação ulterior*. A proposição está incompleta, trata-se de um anacoluto. Sabemos que Ser, Nada, Devir, etc. são categorias, isto é, são predicados. Mas qual o sujeito lógico e qual o quantificador que ficaram ocultos na proposição incompleta *Ser, puro Ser, Ser sem nenhuma determinação ulterior*? Qual o sujeito lógico desta proposição? De quem ou de quê Hegel está falando quando diz que ele é Ser, puro Ser?

Na Lógica da *Enciclopédia*<sup>72</sup> Hegel nos responde com toda a clareza (§ 85 e *Zusatz* § 86): *Quando Ser é dito como predicado do Absoluto, isso dá a primeira definição do Absoluto: O Absoluto é Ser (Wenn Sein als Prädikat des Absoluten ausgesagt wird, so gibt dies die erste Definition des Absoluten: Das Absolute ist das Sein)*. O sujeito oculto da tese inicial da Lógica é o Absoluto, e a tese, articulada como proposição completa, como proposição com sujeito e predicado expressos, deveria ser formulada como Hegel mesmo o fez no

71 HEGEL, G. W. F. *Werke*, ed. Theorie Werkausgabe, Moldenhauer, E./Michel, K. M. 20 vol., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; *Wissenschaft der Logik*, 5 vol., p. 82 ss. Hegel será citado, a seguir, sempre por esta edição, com as abreviações usuais, WL, Enz. As citações da WL mencionam o volume e a página; as citações da Enz. indicam o parágrafo.

72 Enz., § 85 e 86.

*Zusatz*: o Absoluto é Ser. A antítese correspondente (§ 87 e 88), formulada como proposição com sujeito e predicado expressos, é: o Absoluto é Nada. — Antes de prosseguir, façamos uma constatação decisiva: se a reconstrução acima feita do sujeito oculto é verdadeira, então o sujeito lógico da tese é o mesmo sujeito lógico da antítese. E o quantificador? Mudou o quantificador? Evidentemente que não, pois em ambos os casos o conceito de Absoluto possui o quantificador Universal. O Absoluto, sujeito lógico da tese, é tão Universal como o Absoluto, sujeito lógico da antítese. Segue desta constatação que a oposição entre tese e antítese é uma oposição de contrários e não de contraditórios. Se isso é Verdade, o motor da Dialética não é a Contradição, mas sim a contrariedade. Se a reconstrução acima, pois, é verdadeira, a questão da Contradição na Lógica de Hegel está resolvida, e as perguntas de Trendelenburg e Popper foram respondidas de maneira clara e rigorosa. Não há mais problemas a esclarecer, não há mais sombras de dúvida.

Por que Hegel se recusa, tanto na *Ciência da Lógica* como na *Lógica da Enciclopédia*, a formular proposições completas, proposições com sujeito e predicado devidamente expressos? Por que o anacoluto inicial? Por que os volteios? Por que não dizer de forma clara e completa *O Absoluto é Ser*, *O Absoluto é Nada*? Porque aquilo que Aristóteles e os lógicos chamam de proposição completa, composta de sujeito e predicado lógicos, de acordo com Hegel, não é a forma primeva e correta de pensar. Primeiro vem o conceito, *Begriff*, só depois ocorre a cisão primeva, *Ur-teil*, que cinde sujeito e predicado como polos opostos que se interligam. Hegel questiona a forma tradicional da proposição com sujeito e predicado expressos e pergunta se tal proposição é capaz de expressar a Verdade (§ 28 *Zusatz*, § 29). Aliás, Hegel nos faria uma repreensão sobre a maneira como, acima, expusemos tese e síntese como proposições completas, nas quais o sujeito lógico é o Absoluto. Hegel diria que, antes do predicado, o sujeito lógico está vazio e não diz nada, nem mesmo que algo é. É por isso que Hegel evita o uso comum de elaborar proposições completas com sujeito e predicado lógicos expressos; na elaboração da Lógica, os predicados, ou seja, as categorias bastam e exprimem melhor a realidade especulativa (cf. § 31 *Zusatz*).

Aceitemos a repreensão de Hegel. Não devíamos nem começar nem continuar a Lógica usando proposições com sujeito e predicado expressos. Devíamos, como ele, usar só os predicados, isto é, só as categorias. Deus e o Absoluto deviam continuar sujeitos ocultos, pois estão, no início, completamente vazios de conteúdo. Esse modo de pensar corresponde melhor à Natureza especulativa do *Begriff*. O problema é que para responder a uma questão específica sobre a função da Contradição na Dialética, fomos obrigados a perguntar qual é o quantificador da tese e da antítese; tivemos que perguntar se o quantificador Universal da tese continua como quantificador Universal na antítese. Só assim podemos dirimir a questão, se tese e antítese são proposições contraditórias ou proposições contrárias. Fizemos, por isso, uma reconstituição e completamos as proposições de tese e antítese, explicitando o sujeito e seu respectivo quantificador, que estavam ocultos. Agimos mal, diria Hegel, porque só o predicado nos diz algo. Mas temos boa desculpa e estamos em boa companhia; agimos bem, pois o próprio Hegel faz isso no *Zusatz*, no qual ele explicita e expressa o sujeito lógico que estava oculto. Aceitamos a repreensão, porque, pelo modelo de Hegel, o sujeito lógico, sempre o mesmo, que perpassa toda a Lógica e é o *hypokeimenon* de todas as categorias, o Absoluto, é algo que deve permanecer como sujeito oculto, não separado de seus predicados, um sujeito oculto que a cada categoria é pensado com ulterior determinação até aparecer, como última categoria da Lógica, com o nome de ideia absoluta. Só que para responder a Trendelenburg e Popper, fomos obrigados a abandonar a pureza da dicção hegeliana e, como o próprio Hegel faz, não no texto principal, mas em alguns *Zusätze*, expressamos o sujeito que deveria ficar oculto e que é sempre o Absoluto.

*O Absoluto é Ser, O Absoluto é Nada.* O sujeito lógico e seu quantificador são exatamente o mesmo tanto na tese como na antítese. Então se conclui, com rigor, com exatidão e com clareza, que tese e antítese não são proposições contraditórias e sim contrárias. Por isso podem ser ambas falsas. O motor da Dialética não é a Contradição, e sim a contrariedade. Com isso caem as objeções de Trendelenburg e Popper.

Analisamos a questão na Lógica da *Enciclopédia*. Como se põe o problema na *Ciência da Lógica*? A pergunta é a mesma, a resposta é exatamente a



mesma. Não existe, entretanto, que eu saiba, nenhum trabalho de exegese sobre esta importante questão. Tracemos, pois, em rápidas pinceladas, a estrutura Lógica da primeira Tríade na Grande Lógica.

O começo é o anacoluto: *Ser, puro Ser, Ser sem nenhuma determinação*. Qual é o sujeito lógico oculto do anacoluto? A resposta, aqui na Grande Lógica, é bem mais sofisticada e o sujeito lógico oculto está mais escondido. No capítulo sobre Ser, Nada e Devir não encontramos nem vestígio de qual seja o sujeito oculto; nada encontramos nos capítulos posteriores. Para encontrar o sujeito lógico oculto não adianta ler o texto mais para adiante, pelo contrário, é preciso buscar mais atrás. O sujeito lógico oculto de todas as categorias da Grande Lógica está longamente dito, expresso e articulado no capítulo sem número, que está bem no começo do Primeiro Livro e que tem como título *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? (Com que se deve fazer o começo da Ciência?)*<sup>73</sup>. Bem no começo do Livro Primeiro, que trata da *Doutrina sobre o Ser*, antes, portanto, do texto sobre Ser, Nada e Devir, há um capítulo sem número ao qual a maioria dos leitores e comentadores de Hegel dedica pouca atenção.

Com o que se deve fazer o começo da Ciência? Essa é a pergunta clássica de Descartes e de toda a Filosofia Moderna, esta é a pergunta central de toda Filosofia que se quer crítica. Sem citar Descartes ou Kant, mas obviamente se referindo a eles, Hegel pergunta como se pode fazer um começo que seja crítico, um começo que não pressuponha absolutamente nada anterior a ele mesmo. Um começo que faça pressuposições que sejam a ele anteriores não é um começo crítico, pois estas pressuposições não foram justificadas. Para ser crítico, afirma Hegel com toda a Razão, o começo da Ciência não pode pressupor nada, não pode fazer nenhuma pressuposição determinada. Ora, quem não pressupõe nada de determinado está sempre a pressupor tudo de maneira indeterminada. Não pressupor nada (determinado) é pressupor tudo (indeterminado). Logo, o começo, para ser crítico, não pressupõe nada e pressupõe tudo.

É como se traçássemos em nossas mentes uma linha divisória. Colocamos à esquerda desta linha todas as coisas, todas as ideias, todo o Universo

---

73 WL, 5 vol., p. 65-79.

existente e possível. O espaço à direita da linha fica completamente vazio. Estamos pressupondo tudo à esquerda (*voransetzen*), para que possamos, agora criticamente, repor tudo à direita da linha (*setzen*). Ao pressupor tudo de maneira indeterminada e assim não pressupor nada de determinado, ficamos com a tarefa e a obrigação intelectual de repor criticamente tudo à direita da linha divisória. O Sistema aparece, assim, desde seu primeiro começo, como um Movimento circular: pressupor o Nada que é Tudo, para depois repor criticamente tudo. Eis o começo sem nenhuma pressuposição, começo totalmente crítico, porque não pressupõe nada, mas que, ao fazê-lo, pressupõe tudo de forma indeterminada.

Qual o sujeito lógico oculto do anacoluto inicial? Qual o sujeito lógico oculto de todas as categorias da Grande Lógica? A resposta é clara e dura: o sujeito lógico oculto é esse Nada que é Tudo, é essa Totalidade daquilo tudo que foi pressuposto e que agora tem que ser repostos. Percebe-se, de imediato, que este Tudo que é Nada é o próprio Absoluto ainda vazio e sem nenhuma determinação e que vai, a cada categoria, ser ulteriormente determinado até emergir como ideia absoluta.

A busca pelo sujeito lógico oculto, tanto na Lógica da *Enciclopédia* como na Grande Lógica, mostrou que o quantificador Universal está sempre subjacente a todas as teses, antíteses e sínteses que compõem a Lógica. Ora, se o quantificador Universal é o mesmo na tese e na antítese, elas são proposições contrárias e não contraditórias. Segue-se que Contradição, em Dialética, significa sempre contrariedade e não Contradição no sentido da Lógica clássica. O motor da Dialética é a contrariedade e não a Contradição. Quando Hegel diz Contradição, *Widerspruch*, ele quer dizer aquilo que hoje chamamos de contrariedade e não aquilo que chamamos de Contradição. Assim se resolve o problema da Contradição sem que permaneça, aí, sombra de dúvida.

## Contingência e Liberdade

Hegel sempre volta a nos lembrar de que, em seu Sistema, vige o *notwendiger Fortgang des Gedankens*, o Movimento necessário do pensamento. Que necessidade é essa que está ínsita na Dialética e que perpassa todo o Sistema? Por necessidade entendemos hoje aquilo que não pode não ser. A

necessidade negativa é a impossibilidade de Ser; a necessidade positiva é a impossibilidade de não Ser. Ambas se definem em Lógica modal como formas estritas de negação da possibilidade. É isso que Hegel entende por necessidade? Necessidade para Hegel é aquilo que não pode não ser? Necessidade é um nexos com a mesma necessidade que encontramos na Lógica e na Matemática? Tudo indica que não; necessidade para Hegel não é isso. O que é necessidade em Hegel?

O capítulo sobre a Dialética das Modalidades no *Zweites Buch, dritter Abschnitt*, da *Ciência da Lógica*<sup>74</sup> é o *locus classicus* no qual Hegel coloca o problema e apresenta, após cuidadosa e minuciosa argumentação, seu conceito de necessidade.

Hegel trabalha em três níveis que ele denomina de Formal, Real e Absoluto. Em cada um destes níveis aparece a mesma constelação dialética. Tese é sempre a efetividade (*Wirklichkeit*), antítese é a possibilidade (*Möglichkeit*), a síntese é sempre biface e compõe-se em todos os casos de uma contingência que é sempre também necessária (*Zufälligkeit/Notwendigkeit*). Essa constelação apresentada por Hegel é totalmente original. Ninguém antes dele e ninguém depois dele articulou as modalidades dessa maneira, formando esta constelação. Não obstante esta originalidade de estrutura, os passos intermediários de argumentação são absolutamente tradicionais e conhecidos por todos. Nova, completamente nova e original é apenas a constelação ternária e – observemos com atenção – o conceito final de Necessidade Absoluta. Veremos que Necessidade Absoluta em Hegel significa algo completamente diferente daquilo que os lógicos chamam de necessidade e que os pensadores da velha Metafísica chamavam de Necessidade Absoluta.

Sem entrar, por enquanto, no mérito do primeiro nível, que Hegel chama de Formal, analisemos com cuidado e em pormenores o segundo nível, que Hegel denomina de Real. Tese é, como sempre, a efetividade, *Wirklichkeit*. Simplifiquemos, para tornar a reconstrução mais acessível, o conceito hegeliano de efetividade; esta simplificação não nos trará, neste contexto, nenhuma distorção. A tese, pois, é a efetividade, estas coisas que existem e estão aí; as coisas, isto é, os seres existem, estão aí, são reais.

---

74 WL, 6 vol., p. 200-217.

Esta é a tese: a efetividade real dos seres que estão aí e existem. A esta tese se contrapõe a antítese, que é a possibilidade. A tese é a efetividade dos seres que existem, a ela se contrapõe a possibilidade daquilo que não existe, mas pode existir. A tese é *esse*, a antítese é *posse*. *Ab esse ad posse valet illatio*: tese e antítese se opõem e não são a mesma coisa, mas a tese implica logicamente a antítese. Tese e antítese neste primeiro nível são diversas e estão em oposição uma contra a outra: *esse* não é *posse*, *posse* não é *esse*. Agora vem a conciliação pela síntese. Esta síntese é biface, possui dois lados ou dois patamares. No primeiro patamar da síntese, efetividade e possibilidade se fundem e se conciliam no conceito de contingência (*Zufälligkeit*). Hegel está – isso é evidente pelo contexto – pensando no Ser contingentemente existente. Um Ser contingente é aquele que pode existir e pode também não existir. Um Ser que existe contingentemente continua sendo contingente, isto é, continua sendo algo que pode existir e não existir, só que de fato existe. Esta mesa, por exemplo, é um Ser contingentemente existente. Enquanto contingente, ela pode existir e não existir; enquanto ela de fato existe, ela existe. O Ser contingentemente existente é a síntese entre efetividade e possibilidade, pois, por um lado, ele existe, por outro lado, ele continua com a característica básica de poder não existir. Este primeiro patamar da síntese nos remete imediatamente ao segundo patamar, ou, em outras palavras, à outra face da síntese, à necessidade. Pois esta mesa contingente e existente, enquanto ela de fato existe, não pode não existir. Hegel chama esta necessidade de Necessidade Relativa.

Até agora Hegel não disse absolutamente nada que não seja doutrina conhecida da tradição medieval e dos filósofos racionalistas. Encontramos, por exemplo, na Lógica e na Ontologia de Christian Wolff, todos os passos acima delineados por Hegel. Não há, até agora, nenhuma novidade; não há absolutamente nada que não seja objeto de consenso dos filósofos que aceitam a existência de seres contingentes.

A novidade vem no terceiro nível, que Hegel chama de Absoluto. Este nível é chamado de Absoluto, porque nele Hegel trata das modalidades no patamar da Totalidade, no patamar do Universo. Aqui a tese é a Efetividade Absoluta, a antítese é a Possibilidade Absoluta e a síntese biface é a Contingência Absoluta e a Necessidade Absoluta. Esta é a primeira e a

última vez na História da Filosofia que um filósofo fala de Contingência Absoluta. Esta é a única vez que um filósofo afirma que Necessidade Absoluta e Contingência Absoluta são exatamente a mesma coisa, ou seja, duas faces da mesma moeda, dois aspectos ou dois momentos da mesma realidade.

A Necessidade Relativa, síntese da segunda rodada, transforma-se em tese da terceira rodada, transforma-se em Efetividade Absoluta. Como assim? Como o relativo pode, num passe de mágica, transformar-se em algo Absoluto? Em Hegel é simples, bem simples, pois no Sistema do idealismo objetivo tudo é sempre relativo, inclusive o Absoluto<sup>75</sup>. Aquilo que na tradição aristotélico-tomista é impensável, em Hegel é algo onipresente: tudo é relativo em Hegel, só é absoluta a proposição de que todas as proposições sejam relativas. Todos os seres e entidades são relativos, absoluta é apenas a Totalidade, Absoluto é apenas o Universal dentro do qual todos os relativos se articulam. Absoluto, em Hegel, por definição sistêmica, significa a Totalidade de nexos relativos. Tudo é relativo, exceto a característica de que tudo seja relativo. Assim, a Necessidade Relativa da segunda rodada, quando pensada como modalidade de todo o Universo, transforma-se em Efetividade Absoluta da terceira rodada. As partes do Todo possuem Necessidade Relativa; o Todo a que eles pertencem é uma Efetividade Absoluta. O Todo, sendo o Universo, não pode ser qualificado de relativo.

A Necessidade Relativa de tudo aquilo que é, que é possível e existe de fato constitui-se, assim, em Efetividade Absoluta. O termo Absoluto aqui diz apenas que não estamos mais tratando de seres ou coisas particulares, mas da Totalidade do mundo de coisas e seres contingentemente existentes e, por isso, relativamente necessários. A Efetividade Absoluta é a tese. A esta tese se contrapõe como antítese a Possibilidade Absoluta. O mundo dos seres contingentemente existentes (e relativamente necessários) é um conjunto que se contrapõe a outro conjunto, ao mundo dos seres meramente possíveis. A síntese desses dois conjuntos ou mundos é o Universo – no sentido pleno do termo – da Contingência Absoluta que é também a Necessidade Absoluta. Tem que haver

---

75 No sentido que logo mais abaixo se define.

alguma contingência na síntese, senão a contingência ínsita na tese seria completamente eliminada. Ora, a Dialética nunca elimina, ela supera e guarda. Superou o quê? Guardou o quê? Superou a oposição entre o mundo das coisas contingentemente existentes e relativamente necessárias e o mundo das meras possibilidades. Esta oposição foi superada e deixada para trás. O que foi guardado? Que toda necessidade, mesmo a necessidade assim chamada absoluta, contém sempre como momento essencial de sua constituição a contingência. O Universo, síntese final, é – como, aliás, esta mesa e este computador também o são – tanto necessário como também contingente. A necessidade, por absoluta que seja, contém sempre em seu interior o momento da contingência. Este é o conceito hegeliano de necessidade: a Necessidade Absoluta é sempre também Contingência Absoluta.

Existe necessidade pura? Existe um Ser que seja pura necessidade e que não possa não existir? Tomás de Aquino responderá que sim, Hegel responderá que não. Mesmo o ser Absoluto, mesmo Deus, em Hegel, contém em si a Contingência Absoluta.

Este é o lugar em que inevitavelmente surge a seguinte objeção: então, em Hegel, a necessidade não é necessária; logo, Hegel incorre numa Contradição e todo o Sistema implode. Não, a resposta à questão colocada é clara e logicamente rigorosa: em Hegel, não existe necessidade que não tenha como a outra face de si mesma a contingência. Assim como todos os filósofos aceitam a Necessidade Relativa das coisas contingentemente existentes, mas que continuam contingentes, assim Hegel eleva este binômio dialético ao patamar do Absoluto, ao patamar da Totalidade do Universo. Também a Necessidade Absoluta contém contingência, sendo idêntica à Contingência Absoluta. Fica, assim, bem claro que Hegel não usa o conceito tradicional de Necessidade Lógica ou de Necessidade Metafísica. O que Hegel chama de Necessidade Absoluta é o mesmo que Contingência Absoluta; este conceito só existe em Hegel e parece que só ele entendeu o Universo assim.

Surge aqui a questão que nos faz voltar ao primeiro nível da Dialética das Modalidades, ao nível formal, que antes havíamos omitido. A questão é

a seguinte: necessidade e contingência são polos que logicamente se excluem, pois necessidade diz que algo não pode não ser, contingência diz que pode não ser. Assim, como falar de uma Necessidade Absoluta que é também Contingência Absoluta? Isso parece ser contraditório, parece puro *non sense*. Essa questão nos leva de volta ao plano lógico, ao plano formal, à primeira rodada. E a questão é potencializada: a oposição excludente entre necessidade e contingência mostra que não se pode nunca, jamais, falar em necessidade que seja contingente. E agora?

Até agora ativemo-nos estritamente ao texto e às ideias de Hegel sobre necessidade e contingência. Mas essa pergunta, agora potencializada, nos obriga a abandonar as águas plácidas próximas da praia e a arriscar-nos nos perigos de alto mar. Até agora demos interpretações que são soluções sem sombra de dúvidas. Agora se faz mister enfrentar águas não conhecidas. Abandonamos, neste momento, a interpretação segura do texto hegeliano e, obrigados pela premência das perguntas, damos continuidade ao pensamento lá onde Hegel o deixou inacabado.

A pergunta é: se necessidade e contingência logicamente se excluem, como falar em conciliação? Qual a síntese na qual necessidade e contingência estão, por igual, superadas e guardadas? Isso é impossível, pois se guardamos uma, temos que abandonar a outra. Este é o problema, o qual Hegel, ao tratar da Necessidade Absoluta que é Contingência Absoluta, não conseguiu resolver com clareza. Há solução? Penso que sim. A grande dificuldade com que aqui nos deparamos é que a Linguagem não nos fornece, como em muitos outros casos, um conceito pronto e historicamente acabado que possa servir de síntese, um conceito em que necessidade e contingência já estejam conciliadas. Quando falamos em necessidade e contingência, especialmente no sentido lógico dos termos, há oposição excludente e nada mais. Ora, Hegel quer uma síntese, procurando determinar um Universo no qual necessidade e contingência sejam duas faces da mesma moeda, em que uma seja a contrapartida da outra. Essa convivência pacífica é possível? Sim, vimos na rodada do real que a contingência é a contrapartida da Necessidade Relativa, que ambas são duas faces da mesma moeda. Isso, aliás, já Christian Wolff viu com toda a clareza. Mas agora se trata do Absoluto, do Universo.

Como podemos dizer, no patamar do Universo, que necessidade e contingência são iguais?

Precisaríamos, para expressar esta Necessidade Absoluta que tem como sua outra face a Contingência Absoluta, criar uma palavra completamente nova. O que de nada nos serviria, pois só a novidade da palavra não traria maior clareza à ideia que estamos propondo. Precisamos procurar uma palavra já existente em nossa Linguagem histórica e que signifique, mesmo que com alguma imperfeição, este tipo especial de Necessidade Absoluta que é também Contingência Absoluta. Existe tal palavra? Em minha opinião, existe sim. Trata-se da palavra Dever-ser, *Sollen*. O Dever-ser, por um lado, expressa uma forma de necessidade, mas, pelo outro lado, inclui expressamente a contingência, isto é, a possibilidade real de que ajamos de outra maneira. O Dever-ser, mesmo depois da ação completa e acabada, continua determinando a realidade já pretérita, pois a ação boa ou má, mesmo acabada, continua marcada pelo operador modal do Dever-ser.

A *Theory of Games* nos auxilia a pensar sobre tal tipo de Necessidade Absoluta que é também Contingência Absoluta. Pensemos num jogo de xadrez. Há no xadrez regras necessárias que regem o Movimento das pedras; o cavalo necessariamente faz certos movimentos, que são diferentes dos movimentos das outras peças. Eis a necessidade. Ao jogar, é necessário que movimentemos a pedra assim, senão não estamos jogando xadrez. Mas essa necessidade tem sempre como contrapartida uma série de possibilidades: podemos fazer a jogada assim ou de outra forma. Eis a possibilidade. De fato, fazemos agora uma jogada assim. Eis a possibilidade que se tornou algo contingentemente existente; este algo é, por um lado, contingente, pois pode não ser, mas é também necessário, pois, enquanto é assim não pode ser de outra forma. Eis aqui a primeira síntese entre necessidade e contingência; uma síntese fácil de entender, pois a racionalidade do xadrez permite e exige que conciliemos necessidade com contingência. Mas esta primeira síntese é apenas o primeiro patamar da síntese; há um segundo patamar. O xadrez, além das regras necessárias e da contingência das múltiplas jogadas, obedece a táticas e estratégias, a um Dever-ser que dirige todo o jogo e lhe confere unidade e Totalidade. Assim também no Universo: a Necessidade Absoluta, que é a mesma coi-



sa que a Contingência Absoluta, é um Dever-ser, *Sollen*, uma necessidade que convive logicamente com a contingência, que a pressupõe, melhor e mais exato, que a contém.

A tese que levanto é minha, e eu corro os riscos de ter içado bandeira própria<sup>76</sup>. Não tenho certeza de que isso ainda seja Filosofia hegeliana. Tenho certeza sim, sem sombra de dúvida, de que a Necessidade Absoluta em Hegel não significa necessidade no sentido da Lógica ou da velha Metafísica. Certamente que não. Mas estou propondo, agora, continuando o raciocínio lá onde Hegel parou, algo mais concreto; estou utilizando um termo corrente e por todos conhecido, Dever-ser, *Sollen*. Estou levantando a tese de que a necessidade que perpassa todo o Sistema da Filosofia não é a necessidade dos lógicos e da velha Metafísica, mas um Dever-ser, um *Sollen*. As conseqüências são pesadas, e é preciso que duas delas, as mais importantes, sejam mencionadas.

O *notwendiger Fortgang des Gedankens* pode ser interpretado de duas formas: como *sein müssender Fortgang des Gedankens* e como *sein sollender Fortgang des Gedankens*. Os comentadores de Hegel, penso que sem exceção, afirmam a primeira versão: o Movimento do pensamento é algo logicamente necessário. Isso conduz ao necessitarismo, à eliminação da contingência e da liberdade, ao totalitarismo político. A segunda versão afirma: o Movimento do pensamento é algo que deve ser. Ora, o que deve ser admite contrafatos. Eis aqui o espaço que se abre para a contingência, para a livre escolha entre diversas alternativas, eis o fundamento de uma teoria da liberdade como Kant a queria, eis os pressupostos para uma teoria geral da democracia. Só que, convenhamos, o Sistema foi mudado profundamente. Isso ainda é Hegel? Penso que não é o Hegel histórico<sup>77</sup>, mas é certamente uma Filosofia no Espírito de Hegel, corrigida em face das objeções levantadas por Kierkegaard, Nietzsche e tantos outros. O Sistema, assim modificado, perde a rigidez mecânica, à maneira do mundo pensado por Laplace, e é articulado nos quadros de

76 CIRNE LIMA, C. R. V. *Ética de Coerência Dialética*, neste volume da Obra Completa.

77 Muitos anos atrás eu falava de duas leituras do Sistema de Hegel, uma seria necessária, a outra, libertária. Cf. a esse respeito WEBER, T. *Hegel – Liberdade, Estado e História*, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 17 ss. – Mudei de opinião. Penso que cada parte do Sistema de Hegel contém, sim, contingência, mas esta vai sendo gradativamente expulsa no curso da construção teórica, de sorte que não há uma *Aufhebung* e sim uma eliminação da contingência. Isso aparece sempre nas últimas categorias de cada parte do Sistema.

uma racionalidade *soft*, uma racionalidade que aprendemos a partir da Teoria dos Jogos.

A segunda consequência, tão radical como a primeira, é que o Sistema assim concebido não pode operar apenas de maneira *a priori*. O *sein mißsender Fortgang des Gedankens* poderia nos levar a admitir que toda a Lógica, sim toda a Filosofia podia ser deduzida como o desenvolvimento necessário do próprio conceito. Pois, se o nexu entre os conceitos é necessário no sentido lógico-formal, então o método pode e deve ser *a priori*. Mas, em se tratando de um Movimento conceitual que deve ser assim, mas admite contrafatos, é indispensável que haja um forte elemento *a posteriori* que dê conta da facticidade das coisas contingentemente existentes. Precisamos olhar e verificar qual das alternativas possíveis tornou-se um contingente existente. Isso jamais pode ser feito num Sistema que só opera *a priori*. O Sistema, portanto, como está sendo proposto, exige que *a priori* e *a posteriori* se imbriquem e se completem. A Dialética, assim corrigida, contém momentos contingentes e exige que façamos a constatação empírica de que uma alternativa se concretizou, outra não. Eis o momento da contingência, eis o espaço para a liberdade no sentido de Kant e dos éticos contemporâneos. Isso significa que grande parte daquilo que Hegel chamou de Lógica e toda a Filosofia Real precisa trabalhar com um método em que *a priori* e *a posteriori* se completem. Grande parte da Lógica hegeliana não é, pois, Lógica em sentido moderno, mas sim História das Ideias; a maior parte da Filosofia Real é uma tessitura em que alguns poucos elementos *a priori* articulam e ordenam o material *a posteriori*, como, aliás, ocorre na *Fenomenologia do Espírito*. O desenvolvimento do Universo a partir do ovo inicial, ideia Neoplatônica que também em Hegel é a coluna vertebral do Sistema, não é uma dedução, não é um processo lógico inexorável, no sentido contemporâneo, mas uma História da Evolução, que, por conter contingência, não pode ser deduzida, mas sim compreendida e reconstruída.

E o sentido da História? O sentido da História não é um *Müssen* inexorável, mas um *Sollen*, uma necessidade mais fraca, mas muito mais alta e mais nobre. O ranço da velha Metafísica nos persegue e temos dificuldade em pensar o Dever-ser que permite contrafatos como a necessidade mais alta. De acordo com nossos preconceitos filosóficos, a necessidade

mais alta tem que ser aquela que não permite exceções nem alternativas. Errado, muito errado, este foi o erro dos racionalistas. Esta necessidade logicamente dura só existe e só funciona em certos subsistemas; sabemos desde Newton C. da Costa que os Sistemas com operadores fracos são mais amplos e mais abrangentes. Como estamos em busca do operador modal que seja o mais amplo de todos, é óbvio, pela Lógica de hoje, que o operador fraco do Dever-ser é mais amplo e mais abrangente que o operador duro. As leis universalíssimas do Universo, para serem amplas e abrangentes, precisam ter operadores modais *soft*. O termo *soft*, fraco, não significa aqui déficit, fraqueza, imperfeição, pelo contrário, ele caracteriza a necessidade, que é mais alta e mais nobre. Aliás, Ética, em nossa tradição, foi sempre mais alta e mais nobre que Lógica.

As questões da contingência, da liberdade de escolha no sentido dos éticos contemporâneos, da responsabilidade e da democracia em Filosofia Política, na transformação proposta do Sistema, ficam totalmente resolvidas. A introdução da contingência no âmago do Sistema e do método, a determinação do Dever-ser como o operador modal mais alto e mais nobre que perpassa todas as partes do Sistema, isso resolveu os problemas postos pela tradição, isso resolveu as objeções feitas pelos pensadores que, com toda a Razão, criticaram Hegel, isso respondeu às perguntas colocadas pelos filósofos contemporâneos a respeito da possibilidade de um Sistema na tradição e no Espírito de Hegel. O projeto de Sistema acima esboçado tentou fazer aquilo que Hegel sempre considerou seu ideal filosófico e sua tarefa histórica: conciliar a Substância de Espinosa com o Eu Livre de Kant. A Substância de Espinosa significa aqui o ideal de um Sistema monista, Sistema da Substância Única, em que tudo se desdobra a partir de um ovo inicial, sem que jamais se perca a unidade da Totalidade. O Eu Livre de Kant significa aqui a liberdade no sentido dos éticos contemporâneos, a liberdade de escolher entre alternativas que são, por igual, possíveis, ou seja, entre alternativas contingentes. Abandonei, sim, a interpretação linear dos textos de Hegel, e, guiado pelo ideal que sempre o norteou, arrisquei continuar o raciocínio sobre necessidade e contingência no exato ponto em que Hegel o deixou, em minha opinião, inacabado. O risco, portanto, é meu. Mas a Filosofia que, neste projeto, emerge responde às necessidades de nosso tempo: ela defende a contin-

gência, abre espaço para o livre arbítrio e para a responsabilidade, fundamenta a democracia como a única forma Ética de constituição do Estado, determina o sentido da História como algo aberto, em construção, do qual nós mesmos somos modestos coautores.

## Um esboço de Sistema

Para esboçar, em suas linhas básicas, a transformação do Sistema que acima propusemos<sup>78</sup>, o melhor é certamente partirmos do Sistema de Platão, como ele se encontra exposto na Doutrina Não Escrita.

Na Dialética ascendente, partimos da pluralidade das coisas, que se nos mostram no mundo empírico para subir, degrau por degrau, para níveis mais altos de conhecimento. Partindo do conhecimento sensível das coisas empíricas, subimos de um patamar para o outro, sempre mais para cima, e formamos conhecimentos intelectuais cada vez mais sofisticados, formulamos teorias cada vez mais abrangentes e universais. Sabemos que chegamos ao ápice da pirâmide quando estamos formulando a questão sobre os primeiros princípios que regem e explicam todo o Universo. Os dois primeiros princípios, segundo Platão, são o Uno, *tô hén*, e a Díade indeterminada, *aóristos dyás*. Aqui começa, então, a Dialética descendente. A tarefa desta consiste em explicar e reconstruir, a partir dos dois primeiros princípios, toda a hierarquia de entidades, seres e coisas que existem no Universo. Os dois primeiros princípios engendram as ideias, as quais engendram os números. Os primeiros princípios, as ideias e os números constituem aquilo que em Platão é a primeira parte do Sistema, aquilo que Plotino chamará de Primeira Hipóstase. Dos primeiros princípios, das ideias e dos números procede, então, a Alma do Mundo, segunda parte do Sistema. Esta engendra nossas almas individuais e os seres deste mundo sensível, que constituem a terceira e última parte do Sistema.

Em Plotino, a sequência é um pouco diversa. A primeira parte do Sistema é o Uno. A segunda parte é o Nous, que procede do Uno e nele se vê espelhado. A terceira parte é a Alma do Mundo. Em Agostinho, a primeira parte do Sistema é o Deus Uno e Trino antes de criar o mundo; a segunda parte é

---

78 CIRNE LIMA, C. R. V. *Ética de Coerência Dialética*, neste volume da Obra Completa. Cf. tb. os dois capítulos que escrevi para o livro: OLIVEIRA, M. A. (org.), *O Deus dos Filósofos*, Petrópolis: Vozes, 2002.

a Natureza criada, na qual o homem configura a síntese do anorgânico e do orgânico. Mas, como o homem em Adão pecou, Deus e Natureza entram em oposição e conflito; tese e antítese se opõem. É pelo Deus-Homem que se faz a conciliação entre a primeira e a segunda parte do Sistema, entre Deus Uno e Trino e a criatura decaída pelo pecado original. No Deus que se faz homem, a divindade torna-se Natureza, a Natureza torna-se divina, tese e antítese ficam, assim, reconciliadas. Esta terceira parte do Sistema, que começa com o Deus-Homem, tese, se prolonga por sua Igreja, a Cidade de Deus, antítese, e chega à síntese final na Jerusalém Celeste, em que Deus, Jesus Cristo, os homens e toda a Natureza, glorificados, constituem o ápice da terceira e última parte do Sistema. Em Hegel, a primeira parte do Sistema é a Lógica, que trata dos predicados de Deus antes de criar o mundo, a segunda parte trata da Natureza, que sai da Lógica e fica alienada a si mesma, a terceira parte é o Espírito, em que a Natureza volta à Identidade e ao aconchego de si mesma.

A Dialética descendente de Platão, Konrad Gaiser<sup>79</sup> a ilustrou magnificamente num esquema, que pode ser resumido no que segue:

### **Primeira Parte do Sistema**

- 1) Os primeiros princípios
  - Identidade
  - Dualidade ou Multiplicidade
- 2) As ideias
- 3) Os números

### **Segunda Parte do Sistema**

Alma do Mundo

### **Terceira Parte do Sistema**

Mundo sensível em que vivemos

O grande problema, o grande erro da Dialética descendente consiste, como vimos acima, na ideia de que tudo, absolutamente tudo, pode e deve ser deduzido *a priori* a partir dos primeiros princípios. Isso destrói a contingência e a historicidade. Corrigido esse ponto, introduzida no

---

79 KONRAD, G. *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur Systematischen und Geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Klett-Cotta, p.138 e 170, 1963.

método e no Sistema a verdadeira contingência, a Dialética descendente torna-se um processo em que *a priori* e *a posteriori* se imbricam e entrelaçam, em que surge a partir do ovo inicial uma verdadeira História da Evolução. Puramente *a priori* é somente o Primeiro Princípio, que, como vimos, já deve conter a fonte e o Princípio principiante da contingência. Assim, ao invés dos dois princípios formulados por Platão, proponho um Primeiro Princípio que se compõe de três partes constitutivas: Identidade, Diferença e Coerência. A Identidade corresponde ao *tò hén* de Platão e fundamenta as lógicas de Identidade. A Coerência é uma forma mais fraca da Identidade; ela elimina o que as diferenças que são incoerentes ou então nos manda fazer as devidas distinções. A Diferença, como mostrei longamente em trabalho já publicado<sup>80</sup>, contém uma antinomia Lógica: ao aplicar-se a si mesma, é diferente de si mesma e torna-se, assim, Identidade. Por um lado, ela é Diferença, por outro lado, ela é Identidade. Surge aí uma antinomia que nos joga de um lado para o outro, sem jamais parar. Isso instauraria dentro do Primeiro Princípio e, assim, do Universo uma total irracionalidade que faria tudo implodir. Há solução? Há solução para esta primeira de todas as antinomias? Há, sim, e a solução é a mesma que, desde Bertrand Russell, serve para todas as grandes antinomias da Lógica e da Matemática: distinguir níveis ou aspectos. Como estamos no Primeiro Princípio, na Metalógica, a antinomia não pode ser resolvida apenas por aspectos lógico-abstratos, que existem apenas na mente do lógico. No Primeiro Princípio do Universo, onde ainda não existem mentes lógicas como algo separado da Lógica formal, a antinomia primeira só se resolve pelo engendramento de aspectos que possuam subsistência independentemente de nossas mentes, ou seja, pelo engendramento de aspectos reais. Sem o engendramento destes aspectos, o Primeiro Princípio e, com ele, o Universo, implode. Com o engendramento dos aspectos, surge a Multiplicidade das coisas contingentes. Pois é necessário que se engendrem aspectos, mas é logicamente indiferente quais aspectos são engendrados, desde que eles sejam diferentes um do outro. Assim emerge de dentro do Primeiro Princípio, do momento da Diferença, a Multiplicidade das coisas contingentes. O Primeiro Princípio é necessário e *a priori*, mas já os aspectos contingentes por ele engendrados são contingentes, *a posteriori* e

---

80 Cf. os trabalhos mencionados na nota nº 30.

históricos. Esta correção feita no Sistema de Platão e Hegel nos leva a um Sistema, cuja planta baixa pode ser exposta, como segue:

<b>Subprincípios da M-Lógica</b>	<b>Princ. da M-Física</b>	<b>Princ. da M-Ética</b>
<b>Identidade</b> simples A iterativa A, A, A ... reflexa A = A	indivíduo replicação, reprodução espécie	homem família, educação sociedade, cultura
<b>Diferença</b> o novo, o diferente B	emergência do novo, mutação por acaso	criatividade do ato livre, invenção, arte
<b>Coerência</b> eliminação de um dos polos	morte= seleção natural	o mal - quando há incoerência
fazer as devidas distinções	adaptação= seleção natural	o bem - quando há coerência

Percebemos que a partir do Primeiro Princípio, que constitui a Metalógica, surge como que ao natural uma Filosofia da Natureza, que é uma Teoria da Evolução e que está em plena concordância com a Biologia contemporânea e, pelo menos, com alguns físicos, como Lee Smolin, que estão aplicando a Teoria da Evolução à Física Cosmológica. A partir desta Metalógica e desta Metafísica e Metabiologia emerge, então, sem distorções uma Filosofia do Espírito, na qual há verdadeira liberdade de escolha, na qual vige um Princípio de Coerência que adquire a forma de um imperativo categórico, permitindo, assim, plena responsabilidade Ética.

Tomás de Aquino, no início do *De Veritate*, cita um ditado antigo: *Parrus error in initio, magnus in fine*. A Teoria do Caos Determinístico dos biólogos e físicos contemporâneos diz a mesma coisa, ao ensinar que existem Sistemas que são extremamente sensíveis às condições iniciais. O grande Sistema do Universo obedece a esta regra: se não pusermos lá bem no começo, lá no coração do próprio Método Dialético o momento da contingência, todo o Sistema sai errado, pois elimina o espaço para a liberdade e destrói a verda-

deira historicidade. Feita, porém, esta pequena-grande correção lá no âmago do Primeiro Princípio, surge um novo Sistema filosófico, um Sistema que corresponde àquilo que físicos e biólogos de hoje, em suas pesquisas de ponta, estão redescobrendo; surge um Sistema que contém uma Ética e uma Filosofia da História, regidas não pelo *Müssen* da Necessidade Lógica inexorável, mas pelo *Sollen* da eticidade. E isso é exatamente o que estamos procurando desde que o Sistema de Hegel entrou em colapso, é isso que estamos tentando reconstruir para que possamos resgatar a tradição e a tarefa da Filosofia. Podemos, já agora, responder às questões *Quem é que somos? De onde viemos? Para onde vamos?* Se o projeto acima exposto não padece de um erro em sua raiz, um erro que não possa ser corrigido, então nós estamos de volta ao caminho da *Philosophia perennis*. Lado a lado com biólogos e físicos, como no passado, estamos construindo um Sistema que é realmente universalíssimo, que abarca todas as coisas, que explica o Universo. Pretensão exagerada, disse-me um dia Habermas. De maneira nenhuma, eu respondo, se não tivéssemos essa pretensão de Universalidade, teríamos abandonado a tradição da *Philosophia perennis*, teríamos abdicado da unidade da Razão, estaríamos perdidos nos múltiplos subsistemas da pós-modernidade, estaríamos perdidos na Multiplicidade sem unidade. Por isso, bendita seja esta pretensão de Universalidade, que não é exagerada, muito pelo contrário, que é o motor que sempre moveu a grande Filosofia. Seja-me permitido, de novo, citar Lima Vaz: *Pensar a liberdade ou unir dialeticamente liberdade e Razão, eis a única tarefa da Filosofia*<sup>81</sup>.

---

81 VAZ, H. C. L. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*. In: *Síntese*, 20 vol., n° 63, 1993, p. 567.



## Desenvolvimento como liberdade

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Desenvolvimento como Liberdade. Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, 2 vol., n.3, p. 291-294, 2001.

Amartya Sen,<sup>82</sup> economista hindu, professor de Ciências Econômicas na Universidade de Harvard e na Universidade de Oxford e de Cambridge, Prêmio Nobel de Economia em 1998, é hoje um dos maiores especialistas do mundo no que se refere a questões de pobreza. O que é pobreza? Qual sua origem? Como superá-la? Essas são as questões que inspiraram as muitas dezenas de trabalhos científicos publicados por esse scholar oriundo de um país do terceiro mundo, mas que trabalha, ensina e é reconhecido como um dos grandes mestres de Economia nas melhores universidades do Primeiro Mundo. Em oposição aos manuais por assim dizer clássicos de economia, Amartya Sen estuda e procura imbricar diferentes instituições, como o Estado, o mercado, a influência dos meios de comunicação, a diferença e, muitas vezes, a oposição dos diferentes grupos que compõem a sociedade e as organizações não governamentais. Sen, ao invés de somente cortar e separar – Método Analítico –, tenta juntar e conciliar – Método Dialético. Estado e mercado se opõem e se excluem? Não, ambos se complementam, de sorte que um é impensável sem o outro. Aqui, como em todos os casos acima citados, é completamente errado separar os opostos e, depois, optar por um deles, que seria o bem, e jogar o outro, que seria o mal, na lata do lixo intelectual e político. O método correto é exatamente o oposto. É preciso saber imbricar os opostos, aparentemente excludentes, e trazê-los a um nível mais alto, onde então ambos se complementam e se frutificam mutuamente.

Isso parece ser oriundo da pena de Hegel: Dialética, jogo dos opostos, síntese e conciliação. De fato, esses termos e essa postura intelectual são típicos dos Sistemas Neoplatônicos, esse é o método dos Sistemas de Pla-

---

82 SEN, A. *Development as Freedom*. New York: Random House, 1999, p. 366.

tão, Plotino e Proclo, de Schelling, Hegel e Karl Marx. Mas Amartya Sen, embora cite frequentemente Marx, não é marxista, nem mesmo socialista. Hegel, ele não o cita. Quem é citado é Adam Smith, o pai do liberalismo, sempre mencionado mais vezes e em contextos mais importantes do que Karl Marx. Mas, afinal, quem é realmente Amartya Sen?

Além dos inúmeros trabalhos de análise econômica dedicados a tópicos específicos de pobreza (como, por exemplo, o livro *Poverty and Famines*, Oxford: Clarendon, 1981), Amartya Sen ousou mexer na própria base conceitual do Sistema econômico. Em oposição aos econômicos clássicos, ele introduz como um dos fundamentos da Economia (essa é a terminologia dos economistas) o exercício da liberdade de escolha. Isso significa que sem a livre escolha dos cidadãos, sem eleições, sem democracia, é impossível combater e superar a pobreza. A democracia torna-se, assim, um dos elementos constitutivos dos fundamentos da Economia. Ou, formulado de maneira negativa: onde não há democracia, é impossível – a prazo médio e longo – superar a pobreza. Expressando o mesmo pensamento de maneira ainda mais dura e mais clara: aquilo que os socialistas chamam de democracia, ou seja, a ditadura do proletariado, não permite que se consiga superar a pobreza. Amartya não se limita a apontar o evidente fracasso em todos, sim, em todos os países que adotaram o socialismo ou o comunismo, tentando eliminar a pobreza por meio de um estado totalitário, isto é, eliminando a verdadeira democracia, a imprensa livre, eleições realmente livres, etc. Ele vai bem mais além. Mexe nos fundamentos da teoria.

Bem no âmago da teoria clássica neoliberal está a identificação entre escolha e bem-estar. Ou seja, o bem-estar é aquilo e somente aquilo que se escolhe, aquilo que as pessoas preferem. As preferências, entretanto, são algo puramente subjetivo, são mero produto de escolhas individuais. A Economia, no entanto, como Ciência, deve estruturar conceitualmente um subsistema de relações humanas – as relações econômicas – e, na medida do possível, como qualquer Ciência, fazer prognósticos. Ora, se as preferências são meramente subjetivas, como utilizá-las como ponto teórico de referência? Como saber o que é bem-estar, que é o próprio fundamento da Economia, se este é idêntico a algo meramente subjetivo? O assim chamado teorema

de Arrow, fundamental nas teorias neoliberais, vai mais além. É impossível – afirma – comparar de maneira interpessoal e objetiva as múltiplas preferências subjetivas. Assim sendo, o bem-estar, conceito básico da Economia, fica um conceito indeterminado e aberto a múltiplas interpretações, inclusive a interpretações absolutamente perversas.

Amartya Sen ousa mexer nesses fundamentos. Ele nega a validade do teorema de Arrow e afirma que é possível, sim, determinar objetivamente certas preferências básicas, que são parte constituinte de todo e qualquer ser humano (aqui a influência visível do conceito de homem de Aristóteles). Entre essas preferências básicas, das quais ninguém quer nem pode abrir mão, está o livre exercício de escolha de seu modo de viver. Sem liberdade, portanto, não há bem-estar; e como o bem-estar é o próprio fundamento da Economia, sem liberdade ela não existe. A Economia que pretender se articular sem liberdade está condenada ao fracasso tanto no plano lógico como no plano real. No plano lógico, ela peca por indeterminidade de seu Primeiro Princípio. No plano prático, ao invés de eliminar a pobreza, ela a engendra e a alimenta. Sem liberdade, sem democracia, sem eleições, sem imprensa livre, a Economia está sempre fadada ao insucesso.

Se e enquanto socialismo significa a ditadura do proletariado, está desde sempre certo – pela estrutura Lógica do Sistema econômico– que, implantado esse Sistema, a pobreza e a miséria vão aumentar. Mas perguntemos mais uma vez: quem é Amartya Sen? Um neoliberal ou um social-democrata? Nem um nem outro. Há algo de novo na Economia, algo que podemos e devemos examinar e discutir.

## Platão: o Uno e o Múltiplo

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Platão: o Uno e o Múltiplo*. In: *Heloísa Pedroso de Moraes Feltes; Urbano Zilles (Org.). Filosofia: Diálogo de Horizontes*. Festschrift em homenagem a Jayme Paviani. Caxias do Sul e Porto Alegre: EDUCS e EDIPUCRS, 2001 p. 47-65.

O Sistema filosófico de Platão é monista ou dualista? A resposta a esta pergunta aparentemente tão simples e banal até hoje não foi dada de forma satisfatória e assim as opiniões conflitantes continuam longe de qualquer consenso sobre o assunto. À primeira vista, Platão parece ser dualista, pois as oposições dicotômicas permeiam todo o seu Sistema. Como pensar o mundo das ideias e o mundo das coisas, tema absolutamente central de toda a doutrina do fundador da Academia, a não ser no quadro de uma teoria filosófica dualista? Como pensar a preexistência da alma na estrela e, depois, durante a vida aqui na Terra, o aprisionamento da alma imaterial no cárcere material do corpo? Tudo isso e muito mais aponta para um dualismo forte, fortíssimo. Dualismo este que, através de Aurélio Agostinho e outros pensadores Neoplatônicos, entrou no cristianismo e até hoje molda nosso imaginário cultural e religioso. Não obstante, existem argumentos mais que ponderosos a favor do monismo do Sistema filosófico de Platão. Não só seus seguidores imediatos na Academia, mas principalmente os grandes pensadores Neoplatônicos da Antiguidade, como Plotino e Proclo, consideram Platão um filósofo monista. Mais fortes que os argumentos de autoridade são os argumentos internos. Como pensar um Platão dualista face à estrutura piramidal dos gêneros supremos no diálogo *Sophistes*? Se todos os gêneros estão subsumidos sob os gêneros supremos, repouso e Movimento, mesmice e alteridade, e se estes, por sua vez, se subordinam ao Ser, então há um único Primeiro Princípio do qual tudo decorre, que tudo explica e ao qual tudo retorna. Além disso, como interpretar, numa teoria dualista, a força unificadora do Bem Supremo e o Movimento do Eros que a todos nos impele a fruir da unidade com o *Kalón kai Agathón* que é um, Uno e único?

Se, adeptos da Escola de Tübingen<sup>83</sup>, formos procurar a solução do problema na Doutrina Não Escrita, esbarramos em novos óbices que aumentam nossa perplexidade. Na Doutrina Não Escrita é dito expressamente que são dois os primeiros princípios de todo o Sistema, o Princípio da Unidade, *tò hen*, e o Princípio da Multiplicidade, *aóristos dyás*. O Uno e o Múltiplo, tema central e toda e qualquer Metafísica de Platão até nossos dias – inclusive para os que se autodenominam pós-metafísicos, como Jürgen Habermas<sup>84</sup> – aqui se nos apresentam como dois primeiros princípios, o da Unidade e o da Multiplicidade, um diferente do outro. Dois primeiros princípios? Significa isso um dualismo tão entranhado que o Sistema se apresenta até em seu mais profundo fundamento sob a forma dualista? Ou os dois princípios são, em última instância, um Princípio só? Dualismo ou Monismo<sup>85</sup>?

Concedamos que os dois princípios devam estar de algum modo entrelaçados, que cada um deles deva atuar sobre o outro, influenciando-se assim mutuamente. Mas como admitir dois primeiros princípios, *arkhai*, sem cair num dualismo radical? Como pensar dois primeiros princípios e continuar monista? Gaiser viu a questão com absoluta clareza e qualifica-a como “o mais difícil problema da Filosofia de Platão”<sup>86</sup>. Em sua obra principal, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Gaiser fica como que encurralado intelectualmente e chega a dizer que a Doutrina Não Escrita leva a uma concepção do mundo que é um “único paradoxo, que inclui tudo e todas as coisas”<sup>87</sup>. Além da palavra *paradoxo*, Gaiser usa um termo mais forte: trata-se de uma *Contradição*. A superação desta *Contradição*<sup>88</sup> – se é que se pode aí falar de superação – se faz apenas através

83 GAISER, K. *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963; KRÄMER, H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959; idem, *Der Ursprung der Geistmetaphysik - Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1967; REALE, G. *Per una Nuova Interpretazione di Platone*, Milano, 1991.

84 HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 2 ed., 1988.

85 MERLAN, P. *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, in: *Parusia, Festgabe für J. Hirschberger*, ed. por FLASCH, K. Frankfurt am Main, 1965, p.143-154. Cf. tb. DE VOGEL, C. J. *On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism*, in: *Mind* 62, p. 43-64, 1953. Cf. tb. HOESLE, V. *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart, p.459-510, 1984.

86 GAISER, K. *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon, Politeia VIII 545 D - 547 A*, in: *Studia Platonica, Festschrift für H. Gundert*, ed. por DÖRING, K. e KULLMANN, W. Amsterdam, p.45-75, 1974.

87 GAISER, K. *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, p. 201: “dass die platonische Prinzipienlehre... systematisch zu einer einzigen, alles einbeziehenden Paradoxie führt”.

88 GAISER, K. *ibidem*, p.10, p. 12-13 etc.

de uma intuição intelectual<sup>89</sup>. Na intuição imediata do Bem Supremo, conseguimos – isto é, conseguem aqueles que por seus méritos alcançam tal fruição, bem entendido – ver sem Contradição a unidade do Princípio do Uno e do Princípio do Múltiplo. Na intuição intelectual, e apenas nela, haveria uma síntese intuitiva entre o Uno e o Múltiplo. Na intuição intelectual haveria Monismo, mas no pensamento e raciocínio discursivos o Dualismo se imporá. É esta solução correta? É Gaiser quem, dentre os historiadores contemporâneos, tem Razão? Com todo o respeito para com Gaiser e o monumental trabalho de interpretação feito pela Escola de Tübingen, penso que não. Penso que são Plotino, Proclo e Hegel que têm Razão. Penso que todo o Sistema de Platão é decididamente monista, penso que o Princípio da Unidade e o Princípio da Multiplicidade se imbricam dialeticamente, constituindo um único grande Princípio. Penso, em resumo, que o Princípio da Unidade é a tese, que o Princípio da Multiplicidade é a antítese e que a síntese de ambos se faz através do que chamo de Princípio da Coerência<sup>90</sup>. No Princípio da Coerência, que é um só, Uno e único, estão superados e guardados (*aufgehoben* no melhor sentido do termo) a tese, o Princípio da Unidade, *tò hen*, e a antítese, o Princípio da Multiplicidade, *aóristos dyás*. A distinção e a separação excludente dos dois princípios são superadas, e o que eles contêm de positivo é guardado. O Primeiro Princípio de todo o Sistema é pensado, assim, como simultaneamente Uno e Trino. O Princípio gerador de toda Dialética é, ele mesmo, dialético, isto é, composto de tese, antítese e síntese. Quero desde já deixar bem claro que não estou acrescentando nada de novo, nada que Platão já não tenho dito. Se falo de três primeiros princípios e não de apenas dois, é apenas porque, sabedor dos desencontros intelectuais e mal-entendidos que a

---

89 GAISER, K. *ibidem*, p. 506: ...“*Ein Sachverhalt, der vielleicht ahnen lässt, wie Platon den Dualismus der systematischen Ontologie nach vielseitiger Vorbereitung in einer supralogischen, den Widerspruch transzendierenden Prinzipienschau zusammenfassen konnte*”. Eis a intuição intelectual do Primeiro Princípio que vai ser característica de Plotino e, depois deste, de tantos outros pensadores Neoplatônicos, até Schelling e Goethe.

90 CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para Principiantes*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017. O que denomino de Princípio da Coerência, no fundo, é algo que está contido no Princípio da Unidade, no *tò hen*, de Platão. Mas como, em oposição à maioria dos autores na tradição Neoplatônica, dou ênfase maior no Segundo Princípio, no Princípio da Multiplicidade, *aóristos dyás*, introduzo o Princípio da Coerência, como síntese expressa e explícita entre Unidade (*tò hen*) e Multiplicidade (*aóristos dyas*), pois é pela Coerência que é, por assim dizer, domada a Multiplicidade de si e de per si caótica e, embora esta faça emergir algo de novo, não conduz a um estado caótico, mas sim a um nível mais complexo de ordem.

terminologia platônica provocou no curso da História da Filosofia, eu estou tentando explicitar de maneira mais didática aquilo que Platão insinua, de certo modo até diz, mas nunca diz de forma tão clara e escancarada que todos nós compreendamos o que ele quer mesmo dizer.

Platão quer sintetizar os dois princípios num único Primeiro Princípio. Essa intenção, nós vamos mostrá-la através da análise de trechos dos diálogos *Parmênides* e *Sophistes*. Trata-se de uma intenção que Platão, de acordo com seu Princípio – expresso na VII Carta – de não pôr por escrito aquilo que é o ponto central de seu Sistema, insinua, diz até, mas não expressa de maneira escancarada. Afinal trata-se do tema mais importante e mais central de sua Filosofia e como tal pertence à doutrina esotérica, não podendo e não devendo ser formulado como se pertencesse à doutrina exotérica, que está ao alcance dos principiantes e dos que são de fora. Vários outros textos, por exemplo, do *Philebo* e do *Timeu*, poderiam fornecer ótimos argumentos à tese que estamos defendendo. Mas preferimos enfocar uma passagem, hoje menos lida e por isso menos conhecida, embora prenhe de sentido, do discurso das Musas na *Politeia* VIII (545 d-547). Esse texto nos dará mais uma pista de que Platão, nunca satisfeito com a mera dualidade, leva sua argumentação a um conceito sintetizador. O argumento decisivo, nós vamos buscá-lo na Doutrina Não Escrita, no texto em que *Sextus Empiricus* a reporta (M. X, 261), bem como no discurso de Aristófanes no *Symposion*<sup>91</sup>.

A estrutura do diálogo *Parmênides*, comentada e discutida por autores da envergadura intelectual de Plotino, Proclo, Hegel e Heidegger, para citar só alguns, continua a provocar dissensos. Sem nos aprofundarmos aqui em detalhes, que não vêm ao caso, seja permitido dar ênfase, primeiro à estrutura do diálogo como um todo. A estrutura do *Parmênides* representa de forma paradigmática o problema Monismo-Dualismo do qual estamos tratando e insinua de maneira muito sutil uma saída do dilema. O *Parmênides* trabalha com hipóteses que, desdobrando-se em diversas sub-hipóteses, sempre duas a duas, se opõem como proposições contrárias que, ambas, são falsas. Trata-se, pois, de uma estrutura tipicamente dialética de tese e antítese, na

---

91 PLATÃO. *Oeuvres Complètes*, Paris, 1929, ed. em grego e francês, diversos tradutores. Será esta sempre a edição citada. Usarei o texto grego e as traduções que ocorrerem no texto são de minha exclusiva responsabilidade. Daqui em diante citarei apenas o diálogo e a numeração de páginas standard da *editio maior*. *Symposion* 189 a - 193 d.

qual, entretanto, sempre falta a síntese. O diálogo inteiro possui, assim, a característica de uma grande e aparentemente insolúvel aporia. Quem entra nos meandros do raciocínio exposto no *Parmênides* perde-se num labirinto e não consegue mais encontrar a saída. Nada mais típico de um diálogo que se quer esotérico, que se quer inteligível apenas para os iniciados. Todas as teses e antíteses, subteses e subantíteses nele apresentadas e expostas são sistematicamente refutadas como falsas. Eis a grande Aporia, o beco sem saída. Só os iniciados, os que depois de passarem longos anos pela fase exotérica e finalmente beberem a sabedoria da fonte esotérica, só estes entendem a Arquitetura do Todo e sabem qual é a saída. Platão insinua, quase que diz, mas – todos sabemos – termina não dizendo qual é a solução. A primeira insinuação, como, aliás, em outros diálogos, vem da Geografia. No próêmio se conta como se encontram em Atenas filósofos vindos de regiões geográficas opostas e que, não por acaso, são também filosoficamente opostas. Parmênides, o defensor da tese de que todas as coisas se constituem no Uno, vem de Eléa na Magna Grécia, ou seja, do sul da Itália. Parmênides, é claro, veio defender a tese eleática de que todas as coisas são o Uno e que tudo o mais é mera ilusão. Os “homens muito filosóficos” (*mála philosophoi*)<sup>92</sup> que acompanham o narrador Céfalo vêm de Clazomene, na Jônia. Eles representam a antítese, a opinião de que o que realmente é e existe é o Múltiplo. Ora, observa Hoesle<sup>93</sup>, retomando uma ideia exposta por Proclo em seu comentário ao *Parmênides*<sup>94</sup>, Atenas fica exatamente no meio, a meio caminho entre a Magna Grécia e a Jônia. O diálogo, aporético em sua estrutura, insinua que no meio, no meio termo, que é sempre de ouro, em Atenas, bem entre Eléa e a Jônia, possa estar a Verdade. Sócrates (e assim Platão) está em Atenas: no meio termo entre tese e antítese, na síntese entre ambas deve ser procurada a solução. O Princípio que molda as coisas não é apenas o Princípio eleático da Unidade, nem o Princípio jônico da Multiplicidade, mas um terceiro Princípio, mais alto e mais nobre, no qual tanto a posição tética como a antitética estão superadas e guardadas. A localização geográfico-filosófica do diálogo, em Atenas, meio termo entre o Uno de Eléa e o Múltiplo da Jônia, insinua a solução que não é dita – e não

---

92 *Parmenides*, 126 b 8.

93 HOESLE, V. Op. cit. *Wahrheit und Geschichte*, p. 461ss.

94 *Procli Philosophi Platonici Opera Inedita*, ed. COUSIN, V. Paris, 1864, reedição Frankfurt am Main 1962, col. 659, col. 629s.



pode ser dita – *expressis verbis*. Mas quem hoje lê atentamente o *Parmênides*, ao dar-se conta de que entrou numa grande Aporia, num beco sem saída, sabe que, para sair, precisa encontrar a síntese que não foi expressa como tal, mas que de alguma maneira está lá, escondida no texto. O problema foi colocado na forma de uma grande Aporia, a solução foi apenas insinuada, já no proêmio. *Sapienti sat*.

Uma análise cuidadosa da sequência de hipóteses mostra que Platão, além de insinuar, quase disse qual é a solução. A primeira hipótese, a de Parmênides e dos eleatas, segundo a qual todas as coisas são moldadas pelo Princípio da Unidade, *tò hen*, e apenas por ele, desemboca numa Contradição. A segunda hipótese, a dos não eleatas, diz que todas as coisas são constituídas e regidas apenas pelo Princípio da Multiplicidade, *aóristos dyás*, o que também conduz a uma Contradição. Mas na terceira hipótese<sup>95</sup> – seria de se esperar pelo Movimento triádico de toda Dialética – deveria haver uma síntese. E realmente há. Platão opõe ao Uno aí, nessa terceira hipótese, não uma Multiplicidade desordenada e ilimitada (*plétei ápera*)<sup>96</sup>, mas uma Multiplicidade que participa da Unidade, que é limitada pela Unidade (*péras*)<sup>97</sup>. Há aqui, na terceira hipótese, a interação de ambos os primeiros princípios, e Platão mostra como e por que o Princípio da Unidade age sobre o Princípio da Multiplicidade. Pressupondo-se, já agora, o que vai ser demonstrado nas hipóteses 5 - 8, a saber, que, sem o Uno, o Múltiplo não pode ser pensado sem Contradição, o círculo argumentativo se fecha: Ambos os princípios precisam ser pensados atuando juntos, interagindo um com o outro, para que assim surja tanto a Unidade como a Multiplicidade existente nas coisas do mundo. Mas o que é dito na terceira hipótese do *Parmênides* – que é a solução de tudo – aí é apenas sussurrado, não é gritado. E Platão vai adiante, como se nada de mais houvesse dito. Na quarta hipótese e obviamente em todas as seguintes, a Multiplicidade que é oposta ao Uno é sempre uma Multiplicidade desordenada que não possui nenhuma forma de participação no Uno e, assim, entra em Contradição. Isso significa que está aí na terceira hipótese, quase escondido, o caminho para a solução correta. Não

---

95 Seguindo Wahl e Hoesle não considero *Parmenides* 155 e - 157 b uma hipótese, mas sim um interlúdio sobre a Contradição na Dialética. Cf. WAHL, J. *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, 1951, p.167; HOESLE, V. Op. cit. *Wahrheit und Geschichte*, p. 477, nota 408.

96 *Parmenides*, 158 b.

97 *Parmenides*, 158 d.

nos damos conta disso, porque Platão – os meandros do texto apontam para isso – quis apenas insinuar, dizer sussurrando, sem afirmar de forma escancarada o que não devia ser dito porque pertence à Doutrina Não Escrita, à doutrina esotérica. *Sapienti sat.*

No diálogo *Sophistes*, a insinuação é esboçada com tanto vigor que quase se transforma num dito explícito. O *Sophistes*, como sabemos, trata de dois assuntos correlatos. Num primeiro plano, Sócrates tenta definir o que é um sofista<sup>98</sup>, utilizando para tanto o método de elaboração de ulteriores determinações através da *diáiresis*. Partindo de um conceito mais genérico e mais vago, Sócrates efetua o descenso dialético: ao acrescentar ulteriores determinações ao conceito imediatamente anterior, o foco vai ficando mais nítido e o conceito, assim obtido, diz realmente o que seja um sofista: um malabarista no uso das palavras<sup>99</sup>. Isso nos leva à segunda parte, ou ao segundo plano, muito mais importante para nós; Sócrates mostra que as determinações conceituais se fundamentam numa teoria da proposição, que deve ser exposta e explicitada. E assim passamos a um dos mais importantes textos da Filosofia da Linguagem de toda a História da Filosofia. Linguagem se funda, em última análise, em proposições. Do ponto de vista da Linguagem, proposições são, digamos, ingênuas, um composto de nome, ónoma, e de verbo, *réma*. Proposições são, entretanto, muito mais do que isso. Tanto o nome como o verbo que o qualifica são, antes de tudo, sinais sensíveis, individuais, localizados no espaço e no tempo deste mundo das coisas, mas que, apesar disso, possuem um significado. E este, o significado, pertence ao mundo das ideias imateriais e eternas. O nome é, assim, um ser composto: embora ele seja em si material e terreno, participa da ideia imaterial da qual lhe advém o significado. O nome *cavalo* é, pois, um animal doméstico que usamos para montar, algo material e individual para o qual apontamos com o dedo e, simultaneamente, a ideia imaterial e eterna de *cavalo*, que não é nem material nem individual. A ideia imaterial e Universal de *cavalo* é que, na Ontologia, faz com que os animais que dela participam sejam cavalos e não vacas ou cabras. Essa mesma ideia, na Teoria do Conhecimento, explica por que, ao soprarmos os sons que formam a palavra *cavalo*, estamos

---

98 *Sophistes*, 216 a - 218 b.

99 *Sophistes*, 221 c - 231 e.

apontando não apenas para este cavalo individual, mas para *cavalo*, um significado que, em si imaterial e Universal, existe também em outros cavalos e permite, assim, que nossas palavras, além de serem sons soprados, sejam também portadoras de um significado no discurso que temos com os outros homens<sup>100</sup>. Até aqui uma análise filosófica da estrutura da proposição – aliás, uma das mais brilhantes feitas em toda a História –, que pode ser resumida assim em terminologia platônica: o animal *cavalo*, ser individual para o qual apontamos com o dedo, é o que é porque participa da ideia de *cavalo*; o significado da palavra *cavalo* é o que é porque, além de apontar para o bicho individual *cavalo*, aponta também para a ideia eterna de *cavalo*. Os sujeitos lógicos, primeiramente e inicialmente individuais, nos mostra Platão, são universais porque participam de predicados que são ideias e que, por serem tais, são universais. Na proposição por assim dizer básica, o sujeito lógico individual participa do predicado, que é uma ideia Universal: Sócrates é justo. Sócrates, o indivíduo, ao ser posto em composição, em comunidade, em *koinonía* com o predicado Universal, que é a ideia de justiça, adquire o duplo caráter de um ser que é singular e, sem deixar de sê-lo, é também, ao mesmo tempo, Universal.

Na continuação dessa análise filosófica da Linguagem, Platão chega, então, ao ponto que aqui nos interessa. Indivíduos, sujeitos lógicos da proposição, participam de certos predicados universais, isto é, de ideias. Há aí uma comunidade, uma *koinonía*, entre indivíduos e universais. Mas será que isso é tudo? Será que não podemos ir mais adiante? Podemos predicar predicados universais de outros predicados universais? Pode-se dizer que o indivíduo Sócrates participa da ideia Universal de justiça. Certo. Pode-se afirmar que o predicado Universal *justiça*, por sua vez, é passível de ser predicado de outro predicado Universal, como, por exemplo, *amizade*? Ou vice-versa? Não se trata mais de indivíduos. O que agora está em jogo são gêneros. Pode um gênero ser predicado de outro gênero? Tal proposição pode ser correta e verdadeira? Platão diz que sim e, deste modo, elabora toda uma teoria da predicação mútua de gêneros<sup>101</sup> – a primeira da História –, que culmina com

---

100 É neste contexto (*Sophistes* 242 c - 250 e) que Platão, mesmo a utilizando, faz a célebre crítica à teoria das ideias.

101 *Sophistes*, 251 a - 254 b.

a elaboração dos cinco gêneros supremos<sup>102</sup>. A pirâmide conceitual na qual cada gênero está sempre contido num gênero imediatamente mais alto se encerra, no alto, com um triângulo superior que se constitui de cinco gêneros. Quatro deles são opostos excludentes: repouso e Movimento, mesmice e alteridade. O repouso nunca é Movimento, e o Movimento nunca está em repouso; ambos se excluem, aqui não há *koinonía*. A mesmice nunca é alteridade, a alteridade nunca é a mesmice; ambos também se excluem; aqui não há comunidade de gêneros. Mas a mesmice pode estar tanto em repouso como também em Movimento, embora não ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto; nesta predicação, os gêneros não se excluem, pelo contrário, entram em *koinonía*, em comunidade. Também a alteridade pode estar tanto em repouso como em Movimento, embora não sob o mesmo aspecto; também aqui não há exclusão e sim *koinonía* dos gêneros. Os quatro gêneros supremos, que são duas duplas de opostos mutuamente excludentes, entram, apesar disso, em *koinonía* com aqueles gêneros aos quais não são opostos. E agora, Platão nos leva ao que é realmente o ápice da pirâmide: Movimento é Ser? Sim; Repouso é Ser? Sim; Mesmice é Ser? Sim; Alteridade é Ser? Sim. Ser é o gênero supremo, nele a comunidade dos gêneros fica perfeita, pois ele pode ser predicado de todos os gêneros (e assim de todas as coisas), isto é, todos os outros dele participam. – O que isso significa? Significa que, para Platão, todo o Sistema filosófico conduz a um ápice, a uma síntese final, que é uma, una, única, a saber, o Ser, que é o Uno, e no qual a Multiplicidade dos opostos, o Múltiplo, está superada e guardada (Hegel diria *aufgehoben*).

No ápice da pirâmide que ordena e rege todos os gêneros e, assim, todas as coisas, está o Ser, que é o Uno e que deixa fluir de dentro de si o Múltiplo, com o qual está em perfeita *koinonía*. Uno e Múltiplo estão, enfim, conciliados. – Perguntar-se-á aqui se isso é uma insinuação ou uma afirmação clara, forte e absolutamente explícita? Realmente, no *Sophistes*, Platão não mais insinua, ele diz, ele afirma, ele expressa e mostra a solução. Mas – lembremos o mito da caverna – os principiantes e os de fora, os que ainda labutam no aprendizado da doutrina exotérica, ficam ofuscados com tanta luz e claridade. E por isso não veem quase nada, vislumbram apenas algo que – acham – talvez seja uma solução. O dito, que não devia e não podia ser dito, foi

---

102 *Sophistes*, 254 b - 256 d.

dito com clareza tão luminosa que os principiantes acham – honestamente – que se trata apenas de uma insinuação, e não propriamente de um dito.

Mais uma pista para a solução do problema da relação entre o Princípio da Unidade e o Princípio da Multiplicidade, agora, enquanto aplicados a um tema específico, à Filosofia Política, encontramos-lo na *Politeia*, no discurso das Musas sobre a origem da discórdia entre os homens e, em decorrência disso, sobre os governos defeituosos e sobre a maneira de saná-los<sup>103</sup>. De onde vem a discórdia, que tanto mal faz ao governo da *Pólis*, chegando mesmo a destruí-la? Por que os homens tantas vezes não se acertam e entram em discórdia? Sócrates, o narrador durante toda a *Politeia*, invoca as Musas à maneira de Homero e lhes pergunta sobre a origem da discórdia entre os homens<sup>104</sup>. As Musas, em longo discurso, discorrem sobre as causas da corrupção do Estado, dizendo – em última análise – que os governantes, os sábios mestres da Cidade, às vezes se enganam ao calcular os períodos propícios à geração de homens bons e sadios. Pois tudo que nasce está sujeito à corrupção e, ao final, tem que morrer. Isso vale não só das plantas, enraizadas na terra, mas também dos animais e se processa num ciclo que se repete em períodos, alguns mais longos, alguns mais curtos. Para a geração divina, afirmam as Musas, há um período regido por um número perfeito; por isso ela é perfeita. Para a geração dos homens, ao contrário, há poucos períodos em que a geração é propícia. Platão inicia aqui um complexo cálculo matemático, que inclui somas, multiplicações, raízes quadradas e até números irracionais<sup>105</sup>, que permite determinar, como ele diz, “com exatidão geométrica”<sup>106</sup>, o período das boas e das más gestações, isto é, se os homens gerados serão bons ou maus. Se os governantes da *Pólis*, por ignorância ou incúria, juntam noivos e noivas nos períodos errados, nascem crianças que são fisicamente deformadas e que não serão favorecidas pela sorte. Assim surgem os diversos tipos de homens, os bons e os maus, as gerações de bronze e de ferro e as gerações de ouro e de prata. Se o ouro se mistura

103 *Politeia*, VIII 545 d - 457 a.

104 *Politeia*, 545 d.

105 *Politeia*, 546 b c.

106 *Politeia*, 546 c d, Cf. “Este número geométrico (assim obtido, pelo cálculo que o antecede, Nota de C. C.L.), como um todo inteiro, possui a virtude de determinar os nascimentos bons e os nascimentos maus” (Tradução de minha responsabilidade, C.C.L.).

com o bronze, se a prata se mistura com o ferro, surgem gerações que vão se dilacerar em inimizades e em guerras. Esse o motivo último, segundo as Musas – e segundo Platão – porque surge a discórdia entre os homens.

O que fazer face à discórdia? Platão não se satisfaz com a oposição entre tese, homens bons, e antítese, homens maus. Ele vai à busca da síntese que concilia os dois princípios opostos e mutuamente excludentes. A síntese, segundo Platão, se faz pelo governo dos homens que são bons, que são os melhores de todos, e pela aristocracia. Os bons, pertencentes à geração de ouro e de prata, possuindo a verdadeira riqueza que é aquela da alma, tendem à virtude e procuram, por isso, manter a boa constituição do Estado. Mas os homens maus são contra. Aí surge a discórdia. E depois de violências e lutas, que são inevitáveis, vencem sempre os bons, os aristocratas, que então, no governo, constituem os homens bons em cidadãos livres, os homens maus em periecos e escravos. Eis a gênese da aristocracia como a forma ideal de governo na *Pólis*. – Todos nós, homens contemporâneos, após o desmascaramento intelectual dos totalitarismos de direita e de esquerda, todos nós, adeptos convictos da democracia, achamos anacrônicos as palavras e os argumentos de Platão sobre a gênese e as virtudes da aristocracia, baseados em premissas falsas (o cálculo matemático dos períodos de gestação), sim – por que não dizê-lo? – falsos. E falsos realmente são. Não nos cabe, aqui, submeter esta argumentação platônica a uma crítica, que hoje, aliás, nos é fácil e quase consensual. Aqui nos interessam, no discurso das Musas, duas coisas absolutamente relevantes para a discussão que estamos desenvolvendo neste trabalho. Primeiro, mesmo na Metafísica aplicada à Política, Platão não se contenta com um dualismo de princípios que ficam justapostos, um ao lado do outro; Platão não permanece numa posição dualista. Muito pelo contrário, utilizando a força negativa de tese e de antítese, da geração de ouro e da geração de ferro, ele constrói uma solução que é sintética. Pois a aristocracia, assim como Platão argumenta, pretende ser exatamente isso: uma síntese. Hoje sabemos que a verdadeira síntese é outra. Mas a intenção de Platão é clara: ele busca uma síntese, uma solução monista. A segunda coisa que considero aqui muito importante para a discussão sobre determinismo e livre arbítrio é que Platão põe como raiz de todos os bens e de todos os males dos homens e, conseqüentemente, da Política um cálculo claramente determinista. É um cálculo geomé-

trico “perfeito”, como ele mesmo diz, que determina quem nascerá como homem bom ou como homem mau. Determinismo mais explícito, impossível. O discurso das Musas na *Politeia* mostra claramente Platão como monista e como duramente determinista. Ambos os aspectos entraram nos Sistemas dos pensadores Neoplatônicos e moldaram corações e mentes, durante séculos e séculos, até este século XX, que está a findar, em que a democracia, parece, venceu em definitivo – esperamos – os diversos tipos de totalitarismo. Platão possui tal grandeza e envergadura, que sua doutrina deu origem tanto ao Bem, no caso o Monismo, quanto ao Mal, no caso o Determinismo e o Estado totalitário. Aqui, na *Politeia*, no discurso das Musas sobre a gênese da discórdia entre os homens, o problema do Uno e do Múltiplo adquire cores dramáticas e nos afeta profundamente em nossa vida prática e Política. Mas a lição que aqui aprendemos fornece mais uma pista para a resposta a nossa pergunta inicial: Platão é monista, o Princípio do Uno tem que, de alguma maneira, ser também, o Princípio do Múltiplo.

A resposta clara, decisiva, absolutamente transparente a nossa questão sobre Monismo ou Dualismo em Platão, encontramos-na na Doutrina Não Escrita, especialmente no texto que nos é reportado por *Sextus Empiricus*<sup>107</sup>, no qual ambos os primeiros princípios são expressa e claramente reduzidos a uma única *Mónas*<sup>108</sup>. Ambos os princípios, *tò hen* e *aóristos dyás*, são aspectos de uma única unidade, de um Uno que deixa sair de si tanto a unidade como também a Multiplicidade. Esta, neste texto decisivo, não é pensada como algo originário e independente, como uma alteridade que está em oposição excludente ao Uno, e sim como o próprio Uno que, ao iterar-se, fica outro Uno que não mais completamente idêntico ao Uno original. Tentemos entender: Quem diz o Uno, diz apenas o Primeiro Princípio, o Princípio da Unidade, *tò hen*. Mas quem se repete e diz: O Uno e o Uno, aí está surgindo, pela iteração, um segundo Uno que não é mais exatamente o Uno originário. Temos aqui o mesmíssimo argumento, retomado depois por Plotino, por muitos pensadores Neoplatônicos e, especialmente, por Hegel<sup>109</sup>. Para

107 *Sexti Empirici Opera*, 1 vol., edit. Mutschmann, H. Leipzig, 1912; 2 vol. edit. Mutschmann, H. Leipzig, 1914; 3 vol., edit. MAU, J. Leipzig 1954. Cf. tb GAISER, K. *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, p. 496 s., p.530 s.

108 *Sextus Empiricus*, M. X, 261.

109 HEGEL, G.W.F. *Werke*, ed. Suhrkamp, por Moldenauer, E./Michel, K.M. Frankfurt am Main, 1983, 6 vol., p. 365s.

dizer a Identidade de A com A, dizemos  $A=A$ , isto é, precisamos dizer e escrever A duas vezes, primeiro à esquerda, depois à direita do sinal de Identidade. É, pois, a própria Identidade do Uno consigo mesmo que deixa sair de si o outro Uno, ou seja, a alteridade de um outro Uno que não o Uno original. Os dois primeiros princípios não são, portanto, dois, mas um só Primeiro Grande Princípio, o Princípio do Uno. É este Uno que, ao iterar-se para se dizer idêntico a si mesmo ( $A=A$ ), deixa sair de si algo Outro, uma alteridade que, apesar de outra, continua sendo também um Uno, um outro Uno, uma alteridade que vem do âmago do Uno originário, dele sai e se constitui como um Outro, sem, no entanto, deixar de ser tanto por sua origem como em si mesma um Uno. E assim se itera o Uno, uma vez, muitas vezes, assim surgem os muitos outros Unos, assim surge a Multiplicidade das coisas do mundo. Pode-se e deve-se, assim, concluir categoricamente: Platão é um filósofo monista. Com o que fica respondida nossa pergunta inicial. Esta é, aliás, a conclusão a que Hegel chega quando, em suas *Preleções sobre História da Filosofia*<sup>110</sup>, comenta este texto X, 261 de *Sextus Empiricus* e faz rasgados elogios à solução de Platão.

Vittorio Hoesle<sup>111</sup>, ao analisar este texto no contexto da mesma problemática que estamos trabalhando, afirma, primeiro, exatamente o que dissemos acima: O Primeiro Princípio é expressão de um Monismo dialético, em que ao elemento tético positivo (o Uno) primeiramente se opõe um elemento antitético negativo (o Múltiplo), de sorte que da conciliação sintética de ambos emirja o Princípio que é em Verdade o primeiro, o Princípio da Unidade do Uno e do Múltiplo. Um único Primeiro Princípio, que é dialético, isto é, que é simultaneamente Uno e Trino. Até aqui concordo inteiramente com Hoesle. Discordo, quando, à mesma página<sup>112</sup>, Hoesle continua, dizendo que “o Segundo Princípio (o da Multiplicidade, *aóristos dhás*, C.C.L.), embora não seja um subproduto do primeiro, não está em pé de igualdade com ele: Aquele (o Segundo Princípio, C.C.L.) pressupõe este (o Primeiro Princípio, C.C.L.), enquanto este produz aquele”<sup>113</sup>. Hoesle, depois de acertar, afirmando a Natureza estritamente dialética, e, portanto, triádica, do

110 HEGEL, G.W.F. Op. cit. *Werke*, 18 vol., p. 256ss.

111 HOESLE, V. Op. cit. *Wahrheit und Geschichte*, p. 480-481.

112 Ibidem p. 480

113 “... das zweite Prinzip, wenn auch nicht ein Abfall vom ersten, so doch diesem nicht gleichberechtigt: Jenes setzt dieses voraus, während dieses jenes hervorbringt...”. Ibidem p. 480.



Primeiro Princípio, cai no erro de dizer que o Segundo Princípio não é de igual valência e importância, que ele é subordinado ao Primeiro Princípio<sup>114</sup>. Com isso ele se desdiz, em minha opinião, pois um Princípio verdadeiramente dialético é sempre Uno e Trino, sem que isso implique subordinação da antítese à tese, como Hoesle deixa entrever; pelo contrário, a única subordinação que existe, em Dialética, é de ambas, tese e antítese, à síntese. Tanto a tese, o Princípio da Unidade, como a antítese, o Princípio da Multiplicidade, estão subordinadas – enquanto superadas e guardadas – à síntese, que é a Unidade do Uno e do Múltiplo, ou, como diria Hegel, à Identidade da Identidade e da Não Identidade. Afirmar a subordinação da antítese, o Múltiplo, à tese, ao Uno, como Hoesle aqui faz, é negar a própria estrutura triádica da Dialética, a única que realmente resolve o problema da unidade do Uno e do Múltiplo, perturbando, assim, o delicado balanceamento do Sistema. Com essa afirmação, em meu entender equivocada, da subordinação do Múltiplo ao Uno, Hoesle está, já no começo de sua Metafísica, enveredando em direção a um tipo de Monismo que inevitavelmente ficará exacerbado, que, em última instância, vai levar o autor a um rigorismo ético, a certo autoritarismo político e, principalmente, a um Sistema determinista no qual não existe lugar para o livre-arbítrio, como de fato se vê em seus trabalhos posteriores.

Qual a interpretação correta<sup>115</sup>? Em minha opinião, a de Aurélio Agostinho, que, no *De Trinitate*, afirma sem jamais hesitar o caráter simultaneamente Uno e Trino do Primeiro Princípio<sup>116</sup>. Do Pai, que é o Uno, procede o Filho, que é o outro Uno, isto é, o Múltiplo; e da fusão de

---

114 Houve a este respeito, na Antiguidade, uma longa e para nós hoje muito esclarecedora discussão. No Médio-platonismo, nos assim chamados pitagóricos anônimos, no Neopitagorismo do período imperial e, especialmente em Numênio, encontramos argumentos e observações muito interessantes sobre esta questão. Lamentavelmente estes autores geralmente são ignorados, são considerados menores, embora com relação ao problema em pauta decididamente não o sejam.

115 Seja-me permitido pular aqui as importantes contribuições - toda a preparação do caminho para Agostinho e para Plotino - feitas pelos pitagóricos anônimos, pelos neopitagóricos, pelo Médio-platonismo, por Numênio e por Plotino (deles trataremos em outro lugar, cf. CIRNE LIMA, C. R. V. *O Uno e o Múltiplo em Plotino*, neste volume da Obra Completa). De todos eles aprendeu e a todos de certo modo sintetizou, embora em intenção teológica cristã e em terminologia religiosa, Aurélio Agostinho.

116 Solicito ao leitor que, para a compreensão correta da argumentação que segue, abstraia completamente - pelo menos numa primeira etapa - do conteúdo teológico da Trindade agostiniana. Aqui não nos interessa o conteúdo teológico, Pai, Filho e Espírito Santo, e sim a processão das Hipóstases e relação existente entre elas. Esqueçamos os termos *Pai, Filho e Espírito Santo* e pensemos em Identidade, Não Identidade, e Identidade da Identidade e da Não Identidade. Assim captaremos o sentir filosófico do que está sendo dito, sem que precisemos nos preocupar em afirmar, negar ou criticar os aspectos teológicos da doutrina agostiniana sobre a Trindade. Aqui nos interessa o paradigma metafísico.

ambos, na síntese, emerge o Espírito Santo, que é a Unidade de Pai e de Filho, do Uno e do Múltiplo. Deus, o Primeiro Princípio, é o verdadeiro e perfeitíssimo Uno porque é dentro dele que as processões se fazem, constituindo a tríade, sem destruir a Monas. Quando, pois, Agostinho diz que Pai, Filho e Espírito Santo são o Uno, ele está afirmando em pé de igualdade, como iguais e como de igual importância e valência, o Uno que é o Pai, o Outro Uno, que é o Filho, e que procede do Pai, e a Unidade do Uno e do Múltiplo (do Outro), que é o Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho. Os três são Unos, os três são iguais em sua unidade imediata. A antítese procede da tese; de tese e antítese procede a síntese. Na síntese, tanto tese quanto antítese estão superadas e guardadas. Assim, voltando à pergunta: O que é o Primeiro Princípio? O Uno? Certo, mas não se trata aqui do Uno imediato e sim do Uno que, mediatizado pelo Múltiplo, se elevou ao estatuto sintético de Uno Primeiro. Este, o Uno Primeiro, o Primeiro Princípio, deixa sair de si, em harmonia, tanto o Uno como o Múltiplo. O Uno imediato, que é tese (o Pai), e o Múltiplo, que é antítese (o Filho), opõem-se e, primeiramente, se excluem. O Uno mediatizado, o Uno que sintetizou o Uno imediato e o Outro Uno, isto é, o Múltiplo, este é o Uno Primeiro, o Primeiro Princípio. Nada disso tudo é invenção minha, deste autor contemporâneo que vos escreve, e sim doutrina bem documentada de Aurélio Agostinho. Nele, especialmente em seu *De Trinitate*, está resolvida, em grande parte, a questão do Uno e do Múltiplo. O que ainda estava menos explícito na Doutrina Não Escrita de Platão agora brilha com clareza e sem deixar sombra de dúvida, exceto uma.

A questão do Uno e do Múltiplo está resolvida em grande parte. Falta o quê? Não há mais sombras de dúvida, exceto uma? Qual dúvida? Trata-se de um problema que continua em aberto, sem solução satisfatória e que – veremos depois – vai causar estragos devastadores nos Sistemas Neoplatônicos que vão surgir na esteira de Platão, Plotino e Santo Agostinho. Dar-lhe-ei aqui o nome de problema da Multiplicidade qualificada. Trata-se, a rigor, de uma coisa simples: De onde vem aquela Multiplicidade que não é a mera iteração do Uno inicial?

Explicuem-nos. Dissemos acima que o Múltiplo se origina da iteração do Uno. O Uno, para se dizer idêntico a si mesmo, tem que se repetir:

A = A. Para dizer a Identidade de A, é preciso escrever A duas vezes, a primeira vez à esquerda, a segunda vez à direita do sinal de igualdade. Aí surge o outro Uno, ou seja, aí está a gênese da Multiplicidade. O Princípio da Unidade fundamenta o A inicial. Ao iterar-se, A, A..., emerge a Multiplicidade. Certo. Certíssimo, este foi o pensamento de Platão que acima reproduzimos. Esse será o pensamento de Plotino, de Agostinho, de Proclo e de todos os pensadores Neoplatônicos até Hegel inclusive. Só que há aí um déficit explicativo. A unidade está explicada e fundamentada: A. A Multiplicidade também está explicada e fundamentada: A, A... Mas esta Multiplicidade é uma Multiplicidade tautológica na qual, depois de cada A, vem um novo A, e após este A, vem mais um A, e assim por diante. Esta Multiplicidade é apenas a Multiplicidade do A tautológico, que se repete sem que nunca surja algo que não seja um novo A. A questão da Multiplicidade qualificada é a seguinte: E de onde vem o B? E o C? E o D? Etc., etc. A mera iteração do Uno explica, sim, um outro Uno que seja igual ao primeiro e leva, sim, à síntese de um Uno mediatizado. Mas estes três Unos são iguais. Se o Uno é uma pessoa divina, como diz Agostinho, teremos três pessoas divinas. O Deus Uno e Trino foi muito bem explicado por Agostinho, pois nele as três pessoas são iguais. Mas de onde vem o sol, a terra, as estrelas, o homem, o cavalo, a vaca e a cabra? Este tipo de Multiplicidade qualificada continua sem explicação. Esta é a pergunta não respondida, esta é a dúvida que resta.

Platão responde a esta pergunta, introduzindo entre os primeiros princípios e a Multiplicidade das coisas existentes no mundo uma série longa e complexa de entidades que fazem a mediação que aí se faz necessária. Dos dois primeiros princípios, que são no fundo um só, o Uno, que é o *Kalòn kai Agathòn*, procedem as Ideias<sup>117</sup>, das Ideias procedem as Ideias-Número, as quais dão origem aos Números e às Dimensões (ponto, li-

---

117 GAISER, K. Op. cit. *Platons Ungeschriebene Lehre*, p. 115-169. Cf. tb. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, 5 vol., São Paulo, 1994, 2 vol., p. 100-123. TAYLOR, A. E. *Plato*, London, 1949, p. 389s. ROBIN, L. *La Théorie Platonicienne des Idées e des Nombres d'après Aristote*, Hildesheim, 1963.

REALE, G. *Per una Nuova Interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialochi alle luce delle "Dottrine non scritte"*, Milão 1987. KRÄMER, H. *Platone e i Fondamenti della Metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milão, 1982. FINDLAY, Plato. *The Written and Unwritten Doctrines*, London, 1974. GADAMER, H. G. *Platons Ungeschriebene Dialektik*, in: autores diversos, *Idee und Zahl. Studien zur Platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1968, p. 121-147. ROSS, D. *Plato's Theorie of Ideas*, Oxford, 1951.

nha, superfície e corpo geométrico)<sup>118</sup>, destes, por sua vez, se origina a Alma do Mundo<sup>119</sup>, da qual procedem as Almas Individuais, que formam as coisas, que aqui, neste contexto, são chamadas de Coisas Aparentes. Abaixo, mais abaixo ainda que as Aparências, na pirâmide do Ser, está a Matéria sem forma (*chora*) e, como limite interior, o próprio Ápeiron, o espaço que nem mais espaço é. A questão inicial retorna, aqui, em forma bem específica: Como do Primeiro Princípio surge a Multiplicidade de Ideias? A resposta de Platão é convincente? É suficientemente detalhada e demonstrada? Pois a Filosofia e a Ciência, nesses muitos séculos que se passaram, abandonaram as mediações platônicas através de Ideias-Números. Não deveriam ser estes, as Ideias-Números, o fundamento da Física contemporânea? Por que não o são? Por que foram abandonados? A doutrina de Platão sobre as Ideias-Números foi objeto de incompreensão? Ou está simplesmente superada por estar incorreta? Ou, quiçá, por não possuir força explicativa? As muitas tentativas posteriores, feitas por autores Neoplatônicos, desde Amônio e Plotino até Fichte, Schelling e Hegel, de refazer as mediações entre o Primeiro Princípio e a Multiplicidade das coisas mostra que a questão ainda está em aberto, está sem resposta que seja bastante, à espera de novas tentativas de solução. Eis a tarefa que herdamos da grande tradição filosófica e que, não a tendo nós resolvido satisfatoriamente, devemos passar, como herança, a nossos alunos.

Agostinho responderia, aqui, sem, hesitar: É a criação que dá origem à Multiplicidade qualificada. A Multiplicidade inicial é algo que acontece dentro de Deus: do Uno procede um outro Uno, de ambos procede o terceiro Uno, que é a Unidade do Uno e de seu Outro. Os três Unos são iguais, são igualmente divinos. Esta é a Trindade agostiniana. Mas de onde vêm as outras coisas? O sol, o homem, o cavalo, as cabras? Agostinho responde: da criação. Deus, em sua liberdade, resolve criar o mundo e as coisas. Esta, segundo o sábio de Hipona, é a origem da Multiplicidade qualificada.

Já em Plotino, em Proclo, em Espinosa, em Fichte, em Schelling e em Hegel, não é assim. Também a Multiplicidade qualificada precisa ser explicada e fundamentada a partir do Primeiro Princípio, do Uno Originário. Intro-

---

118 GAISER, K. Op. cit. *Platons Ungeschriebene Lehre*, p. 115-158.

119 *Ibidem* p. 141.

duzir um Terceiro Princípio, introduzir a criação por um ato de livre escolha de Deus é pôr no Sistema do Universo, que prima por sua racionalidade, um elemento arbitrário, fruto de um livre arbítrio, e por isso irracional. Como pode haver ordem no Universo, se tudo – exceto a Tríade original – depende do arbítrio de uma decisão criadora?<sup>120</sup> – Quem tem Razão? Agostinho e os pensadores cristãos, que defendem a gênese da Multiplicidade pela criação livre, ou os filósofos Neoplatônicos, como Espinosa, Schelling e Hegel, que tentam construir o Sistema sem o conceito e o mecanismo da criação por livre escolha de uma vontade divina? Aqui as opiniões, como sabemos, divergem e as correntes Neoplatônicas se bifurcam. Mas voltemos, antes de continuar neste tema, a Platão, que é o autor que neste contexto nos interessa de imediato. Platão percebeu o problema da Multiplicidade qualificada? Certamente que sim. Ele escapa da objeção acima, de que Múltiplo pensado apenas pelo mecanismo de iteração do Uno não consegue resolver a questão da variegada Multiplicidade das coisas?

Platão percebeu, sim. E tentou fundamentar a partir do Primeiro Princípio não só a Multiplicidade simples, mas também a Multiplicidade qualificada. A prova disso está no diálogo *Symposion*, mais precisamente no discurso proferido por Aristófanes<sup>121</sup>, que contém a passagem que aqui nos interessa. Já no diálogo *Parmênides*, sóbrio, científico, metafísico de ponta a ponta, Platão dizia que queria, apesar de sua idade avançada, mais uma vez trilhar o caminho do amor<sup>122</sup>. O amor, a que Platão aqui no *Parmênides* se refere, não é o amor carnal, mas sim a sublime tentativa do sábio de Eléa de unificar o Uno e o Múltiplo. Platão usa aqui, neste contexto, a palavra érota<sup>123</sup>. O *Eros*, como sabemos, é o tema do *Symposion* e é pelo *Eros* que Platão vai fazer a unificação do Uno e do Múltiplo. Ambos os princípios atuam, um sobre o outro, ambos atuam juntos, e – aqui a novidade – produzem algo de novo. E este algo novo que surge da ação

---

120 O próprio conceito de ato livre de criação é, em si, logicamente, contraditório. Pois o ato livre pelo qual Deus decide criar as coisas do mundo tem que ser idêntico à própria essência de Deus (se não o fosse, Deus não seria nem Uno nem necessário). Ora, se tal ato é idêntico à substância necessária, ele mesmo é necessário tanto em seu exercício como em seu conteúdo; ela é a própria essência, uma, simples e necessária de Deus. Logo, não pode existir ou não existir, ser assim ou ser diferente. Com o que deixa de ser um ato livre. Não é livre nem pela *libertas exercitii* nem pela *libertas optionis*.

121 *Symposion*, 188 a - 193 d.

122 *Parmenides*, 137 a

123 *Ibidem* 137 a 4.

conjunta de ambos os primeiros princípios é que explica, primeiro, a Multiplicidade das ideias, depois, a imensa variedade de coisas existentes no mundo. Platão sabia do problema de Multiplicidade qualificada e, à sua maneira, pelo Eros, tenta resolvê-lo. O Eros não apenas junta os opostos, o Uno e o Múltiplo, ele faz com que essa união dê frutos novos, que dela surja uma Multiplicidade nova, antes não existente. Não é do amor que se consuma entre homem e mulher que se origina a família em sua forma tradicional, isto é a que tem filhos?<sup>124</sup> Só que Platão, nesta passagem, não está falando somente do amor de homem e de mulher, e sim dos dois princípios que constituem o Universo, o Uno e o Múltiplo. Prova disso é o contexto, principalmente o início do discurso de Aristófanes<sup>125</sup> e, logo depois, a Antropologia fantástica<sup>126</sup>, na qual se vê não se tratar apenas de amor sexual, e sim do Eros cósmico, força, una e única, que perpassa e molda todo o Universo. Também aqui, é essa junção que produz o novo e é daí que emerge a Multiplicidade variegada tanto das ideias como das coisas. O *Symposion* é um hino ao amor, ao amor que é síntese do Uno e do Múltiplo, e do qual sempre de novo emerge o Novo. Outros textos de outros diálogos poderiam, aqui, ser aduzidos. Mas o Eros do *Symposion* é tão eloquente que se constitui em argumento bastante. Concluímos: Platão defende uma doutrina monista, na qual o Primeiro Princípio é um, único, Uno, este é o Princípio da Unidade do Uno e do Múltiplo, no qual o termo *Unidade* denota a síntese, o termo *Uno* denota a tese, o termo *Múltiplo* denota a antítese. Do Uno imediato procede o Outro Uno, a saber, o Múltiplo; a síntese na qual ambos estão superados e guardados é a *Unidade* mediatizada. É, portanto, da Unidade mediatizada que procedem tanto o Uno como o Múltiplo. Agostinho tinha Razão em sua interpretação trinitária, Hegel tem Razão com sua Tríade Dialética<sup>127</sup>.

Com essa resposta, chegamos ao fim de nossa discussão sobre o Uno e o Múltiplo em Platão. Estabelecida firmemente a estrutura dialética – e,

---

124 *Symposion*, 193 c d.

125 *ibidem* 189 c d.

126 *ibidem* 189 d - 191 d.

127 Penso que Höesle não tem Razão, penso que Hoesle não foi suficientemente dialético ao enfrentar o problema, insistindo - equivocadamente - na subordinação do Múltiplo ao Uno. Ora, essa relação não é dialética; e dela resultam pesadas consequências para a Filosofia Prática, especialmente o Determinismo que Hoesle defende, e que, penso eu, aí tem sua última raiz. Cf. op. cit. *Wahrheit und Geschichte*, p. 486-487.

assim, triádica – do Primeiro Princípio, todos os problemas, inclusive o da gênese da Multiplicidade qualificada, foram resolvidos. Platão defende uma doutrina monista, um único Primeiro Princípio, que, sendo triádico, inclui e articula, dentro de si, tanto o Princípio do Uno, como o Princípio do Múltiplo (inclusive da Multiplicidade qualificada), conciliando-os, como tese e antítese, numa síntese mais alta e mais nobre, na qual a dualidade de princípios se transforma em unidade. Todos os problemas resolvidos, todas as perguntas respondidas?

Lamentavelmente a resposta é um decidido e duro não. Esses problemas, os que foram acima expostos e discutidos, foram, sim, resolvidos. Bem resolvidos, até. Mas a História da Filosofia nos mostra que um novo problema surge grande, ameaçador, com devastadoras consequências para a elaboração do Sistema Neoplatônico, principalmente no que toca à Ética e à Filosofia Política. Resolvidos os problemas acima discutidos e, penso eu, resolvidos satisfatoriamente, estabelecido de maneira bem fundamentada um Monismo crítico e bem articulado, surge, ameaçadora, a questão do Determinismo sistêmico.

O Sistema Neoplatônico, todos o sabemos, na Dialética ascendente conduz todas as coisas a um Primeiro Princípio, que tudo rege e tudo determina. Na Dialética descendente, procura-se, a partir deste Primeiro Princípio, voltar às coisas aparentes no dia a dia, dando-lhes solução filosófica, isto é, solução que vem, como que descendo pela pirâmide, do Primeiro Princípio. O Primeiro Princípio, tanto na Ontologia como na Lógica do Sistema, é o ovo original. É deste ovo inicial que sai o Universo com a Multiplicidade variegada das coisas. Do ovo inicial, Primeiro Princípio, sai dobra por dobra, *plica* por *plica*, o Universo em toda a sua riqueza e variedade. O Universo se desdobra, dobra por dobra, a partir deste ovo inicial. Dele, do ovo inicial, do Primeiro Princípio, vêm – *desdobram-se, desenvolvem-se* – todas as coisas. Essa é a *explicatio mundi*, na qual *plica* por *plica* surge o Universo. – Isto sendo assim, há que se dizer que tudo aquilo que se desenvolveu e que encontramos na imensa variedade de coisas do Universo estava contido lá dentro do ovo inicial. O que se desdobrou e desenvolveu, a saber, todo o Universo, é fruto de uma *explicatio*, ou seja, todo o Universo é um *explicatum*. E de onde vem este *explicatum*? De dentro do

ovo inicial, do Primeiro Princípio. Logo, conclui-se, o *explicatum* estava desde sempre incluso no ovo inicial, no Primeiro Princípio. Ele pode sair lá de dentro, desdobrando-se dobra por dobra, porque ele desde sempre já estava, dobradinho, *im-plicatum*, lá dentro. *Implicatum* vem de *im-plicare*, que significa dobrar e pôr dentro, ou dobrar para dentro.

O Universo todo, com toda a exuberância de suas formas variadas, que é o *explicatum*, está desde sempre *im-plicatum* dentro do ovo inicial. Ou, em Linguagem sem metáforas, todo o Universo está desde sempre contido em seu Primeiro Princípio. Uma doutrina monista, que afirme isso tanto em sua Ontologia como na Lógica de seu Sistema, isto é, em sua estrutura sistemática, está também a dizer: 1) Que todo o Universo é fruto de um processo evolutivo, no qual todas as coisas – sem exceção – procedem e se originam a partir do Primeiro Princípio; elas são fruto de uma emanção criadora. Esta doutrina tem, então, que produzir uma Teoria Geral da Evolução, como Darwin fez. 2) Face à inclusão ontológica de todas as coisas no ovo inicial, também está sendo afirmada a inclusão Lógica de todas as coisas no Primeiro Princípio. Mas, se isso é Verdade, a tarefa da Filosofia consiste em reproduzir, na Lógica e na Ontologia, esse desenvolvimento do Universo a partir do ovo inicial. Isso só pode ser feito – ao que parece –, se este desenvolvimento é necessário em todos os seus nexos. A seqüência do desdobramento *ab ovo*, o desenvolvimento do *im-plicatum* a partir do *explicatum* se processa de forma Lógica e ontologicamente necessária. 3) Se isso é assim, a tarefa da Filosofia é a de deduzir, a partir do Primeiro Princípio, todo o Universo com suas coisas variadas. O método da Filosofia, o único adequado à tarefa, é de explicar o que está *im-plicatum* no Primeiro Princípio. O Sistema de Filosofia, na Dialética descendente, torna-se assim uma gigantesca tarefa de dedução, na qual temos que deduzir tudo, inclusive a caneta com a qual estamos escrevemos<sup>128</sup> e todas as espécies de papagaios da Amazônia<sup>129</sup>.

A primeira consequência, a necessidade de uma Teoria da Evolução, é absolutamente positiva e não causa problema nenhum, pelo contrário,

---

128 Alusão à célebre caneta do Senhor Krug. Cf. HÖESLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, 1987, 2 vol., 88-99, cf. tb.p.434.

129 Alusão à impossibilidade, confessada por Hegel, de deduzir a existência de mais de uma espécie, de muitas espécies dentro de um mesmo gênero (em certa passagem Hegel fala das muitas espécies de papagaios da Amazônia). Cf. HEGEL, G. W. F. Op. cit. *Werke*, 6, 282ss. e 287s.



enriquece a tarefa filosófica e alarga, de maneira muito correta, o âmbito do projeto Neoplatônico de Sistema. A Filosofia Neoplatônica deve ser sempre o núcleo de uma Teoria Geral da Evolução. O diálogo com Charles Darwin e com os biólogos contemporâneos não se fará mais por conveniências externas, mas por uma Necessidade Lógica do próprio projeto Neoplatônico de Sistema.

Já a segunda consequência é calamitosa sob vários sentidos, pois o que está aí implicado é o necessitarismo sistêmico: Tudo, todas as coisas, em seus menores detalhes, são fruto de um processo determinístico. Não há, pois, contingência no Sistema. Não há coisas ou situações que possam ser assim, como possam, por igual, ser diferentes; não há coisas que podem existir como podem também não existir. Este determinismo sistêmico vem do fato de que Lógica e Ontologia, no projeto de Sistema, foram identificadas de tal maneira que não há lugar para o Acaso. Isso posto, as consequências são duríssimas: não havendo contingência, não há livre escolha nem livre arbítrio; não havendo livre escolha, não há responsabilidade; não havendo liberdade e responsabilidade, a única forma de governo possível é o totalitarismo. – Vemos essas consequências absolutamente desastrosas no próprio Platão, em suas tentativas práticas com o tirano de Siracusa de construir um Estado ideal, mas também em Espinosa, em Hegel e, especialmente, em Marx e nos marxistas, como Lenin e Stalin, que conseguiram realmente construir um Estado, o qual, entretanto, ao invés de Estado idealmente bom, mostrou-se um Estado idealmente mau.

A terceira consequência, a necessidade de deduzir tudo *a priori*, também produziu enormes estragos intelectuais. O descaso para com a pesquisa empírica, por um lado, e a conseqüente dissociação entre Ciência e Filosofia, no nosso século, são frutos venenosos desse pressuposto. A maneira unilateral como filósofos, nos últimos séculos, privilegiam o método *a priori*, entrando assim em aporias insolúveis, vem como consequência disso.

A doutrina monista platônica – concluamos assim – nos trouxe um maravilhoso projeto de Filosofia com uma grandiosa concepção do Universo. Deu-nos também a formulação correta de um Primeiro Princípio, que é Uno e é Trino, que é dialético. Legou-nos, porém, questões de enor-

me importância que ficaram sem solução: o determinismo sistêmico e a faina, eu diria, a mania de ter que deduzir tudo. Essas questões têm que ser resolvidas. Platão não as resolveu, entregou-as, para solução, aos que depois dele continuam perguntando sobre o Uno e o Múltiplo. A herança passou para Numêmio, deste para Amônio, para Plotino, para Agostinho, para Proclo, para Johannes Scotus Erígena, para Nicolaus Cusanus, para Giordano Bruno, para Baruch Espinosa, para Fichte, para Schelling, para Hegel, para Marx, para Teillard de Chardin, para nós todos que, face à questão do Uno e do Múltiplo, dizemos muitas coisas, sim, mas no fim ficamos sem resposta que seja realmente última e, assim, quedamos mudos. Não fiquemos mudos, ao menos a tarefa e a questão ainda em aberto têm que ser ditas, ditas em voz alta, gritadas até, pois da síntese do Uno e do Múltiplo depende toda a Filosofia, depende o sentido de nossa vida, a maneira como vivemos neste mundo com este corpo individual, e o sentido de nossa morte, a nova maneira de nossa relação para com o Universo.

## Ética da Coerência Dialética

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Ética de Coerência Dialética*. In: Manfredo A. de Oliveira. (Org.). **Correntes fundamentais da Ética contemporânea**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 207-233.

Fiz em *Dialética para Principiantes*<sup>130</sup> mais que uma interpretação e uma crítica ao Sistema do Idealismo Absoluto de Hegel, esbocei também uma teoria nova, uma proposta de Sistema que, com raízes profundamente fincadas na tradição Neoplatônica, se inspira tanto no Sistema de Hegel como nas críticas que foram levantadas contra este por Schelling<sup>131</sup>, Kirkegaard<sup>132</sup>, Trendelenburg<sup>133</sup>, Nietzsche e tantos outros. Disse um claro e decidido *não* à fragmentação da Razão da assim chamada Pós-Modernidade e tentei levantar, de novo, ao arpejo do *Zeitgeist*, a bandeira da Filosofia como Sistema, usando para isso operadores lógicos mais fracos que os tradicionalmente empregados e evitando, desde o primeiro começo, identificar Filosofia com conhecimento meramente *a priori*. Este dogma do *a priori*, quase nunca examinado criticamente, reduziu toda a Filosofia a uma Ciência formal, a ser construída de maneira totalmente independente do conhecimento sensível, e a esvaziou, assim, de todo conteúdo contingente e histórico. Essa redução da Filosofia a um mero *a priori*, a meu ver ilegítima, a empobreceu grandemente e a conduziu, em nosso século, a teorias que retomam, sim, a História em sua contingência – o que é ótimo –, mas que abandonam – o que é péssimo – a Filosofia como Sistema, como uma Totalidade em que todos os outros saberes har-

---

130 CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para Principiantes*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

131 Cf. especialmente as preleções de Schelling em Munique, dos anos 1833 e 1834, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, 4 vol., p. 417ss.

132 KIERKEGAARD, S. *Philosophische Brocken*, idem, *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, in: *Gesammelte Werke*, ed. München: Hirsch/Gerdes, 1991. 10 vol. Cf. também THULSTRUP, N. *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*. *Forschungsgeschichte*, Stuttgart: Kohlhammer, 1969.

133 TRENDLENBURG, A. *Logische Untersuchungen*, 2 vol., Berlin, 1940.

moniosamente se inserem, em que os saberes particulares são legitimados pela sua coerência uns com os outros e com o saber Universal do Sistema do qual são partes constitutivas. Assim como no Universo real, cada átomo é determinado por todos os outros, isto é, pela Totalidade do que existe no Universo, assim também na Ciência, na ordem Lógica, Filosofia só merece este nome se e quando se estrutura como Sistema. Neste sentido, tanto os Neoplatônicos antigos, como Plotino, Proclo e Agostinho, como os modernos, como Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel, tinham toda a Razão. Nós é que estamos errados quando cedemos à tentação pós-moderna e aceitamos a fragmentação da Razão, sim, até nos orgulhamos disso. Trabalhamos apenas com subsistemas e afirmamos que não existe um Sistema Universal – a Filosofia como Sistema – que abranja e abarque todos os subsistemas. Ora, essa proposição, a saber, que não existe uma proposição ou Princípio que seja válido para todos os subsistemas é, ela mesma, uma Contradição que explode quando a formulamos. Contra essa corrente dominante em nosso *Zeitgeist*, elaborei o projeto de Sistema apresentado em *Dialética para Principiantes*, onde há – entre outras coisas só aparentemente mais importantes – um pequeno capítulo, o segundo da terceira parte<sup>134</sup>, que versa expressamente sobre Ética. O leitor atento, entretanto, percebe que o capítulo mencionado é apenas uma explicitação sucinta de uma ideia central que perpassa todo o projeto de Sistema, do começo até o fim, ou seja, que perpassa todo o livro.

O Projeto de Sistema ali proposto, todo ele, e por inteiro, é uma teoria do Dever-ser e, neste sentido, uma Ética. A Lógica e a Ontologia dialéticas que ali proponho têm como operador modal primeiro e mais importante não a Necessidade Lógica e/ou Metafísica da tradição filosófica dos últimos séculos, e sim um operador modal mais fraco, que é aquela necessidade que pressupõe e permite a existência de eventuais contrafatos, ou seja, a Necessidade Deontica do Dever-ser. O Dever-ser é uma necessidade, sim, mas um tipo de necessidade que pressupõe e implica a possibilidade de que existam contrafatos, isto é, pressupõe que ações eticamente más continuam sendo algo passível de existir, algo possível, e algo que muitas vezes de fato existe. Com este conceito amplo de Dever-ser, a Ética é

---

134 CIRNE LIMA, C. R. V. *ibidem*.

ali concebida e desenhada como algo mais Universal e mais abrangente que as Éticas tradicionais. Na tradição, Ética é um subsistema dentro do Sistema Geral da Filosofia, é apenas uma disciplina dentro do *corpus philosophicum*, é um conjunto pequeno dentro de um conjunto maior, é só uma parte dentro de um todo maior. No Projeto de Sistema por mim proposto, o Dever-ser da Ética é o operador modal mais amplo e mais Universal, o Dever-ser é o Todo, que dentro de si abrange, como partes, tudo o mais; Lógica e Ontologia são, penso eu, subsistemas dentro do grande conjunto da Ética Geral que se constitui através do operador modal do Dever-ser, como o travejamento básico de toda a Primeira Filosofia.

Tentarei, nas páginas que seguem, esboçar, à maneira dos éticos contemporâneos, as linhas gerais e a estrutura da Ética da Coerência Dialética, deixando em segundo plano, como que esmaecida, a Universalidade do Projeto de Sistema que desenhei em *Dialética para Principiantes*.

## Posição do Problema

Uma Ética Geral hoje, em todos os autores, lida com dois problemas centrais e inúmeras questões que, embora relevantes, poderíamos classificar de acessórias. Os dois problemas centrais são: 1) a passagem de proposições descritivas para proposições normativas, ou seja, uma fundamentação do Dever-ser que evite a falácia naturalista; 2) a formulação de um ou dois (ou três, ou quatro) primeiros princípios éticos que, se corretamente aplicados a uma situação concreta, permitam dizer o que é eticamente certo, o que é errado. Além dessas duas questões, que são as fundamentais, várias outras se colocam<sup>135</sup>. A mais importante delas refere-se a um problema crucial de nossos tempos, à Ecologia: Como construir uma Ética que, vigendo entre os homens e para os homens, fundamentada exclusivamente na dignidade da pessoa humana, mostre e justifique as obrigações ecológicas que hoje ninguém mais nega como sendo parte importante de nosso Dever-ser? Além disso, como construir uma Ética que, sendo Universal e, por isso, necessariamente formal, possa ter conteúdos materiais? De onde vêm esses conteúdos materiais? Como conciliar, em tais Éticas, o *a priori* e o *a posteriori*? E ainda, como conciliar a

135 OLIVEIRA, M. A. *Ética e Racionalidade Moderna*, São Paulo: Loyola, 1993; idem, *Ética e Sociabilidade*, São Paulo: Loyola, 1993; idem, *Ética e Práxis Histórica*, São Paulo: Ática, 1995.

validade Universal de princípios éticos e a pluralidade legítima das muitas culturas? Como evitar o rigorismo? Por que e como uma determinada norma Ética, por exemplo, *Não mentir*, na maioria dos casos, é válida e legítima, mas, em alguns casos, se inverte e se transforma em seu contrário, determinando que o ético consiste em mentir? Ou, em outro exemplo, por que o preceito ético *Não matarás*, em certos casos de legítima defesa, é suspenso e se inverte no imperativo igualmente ético *Neste caso debes matar*? Por que a Ética não trata de recompensa e castigo, pelo contrário, os desvirtua? São recompensa e castigo apenas categorias da Pedagogia e do Direito? Mas, se recompensa e castigo não estão enraizados na Ética, como podem entrar de maneira legítima na Pedagogia e no Direito? Qual a ligação entre Ética e Direito? Já que ambas as disciplinas têm no Dever-ser sua categoria central, há princípios que sejam comuns a ambas? Essas e muitas outras questões precisam ser respondidas por qualquer projeto de Ética Geral que se queira minimamente satisfatório. Muitas são as perguntas, e há muitas tentativas de respostas, que, como sabemos, não são satisfatórias. A primeira pergunta daquelas que foram formuladas acima, sobre a maneira como o Dever-ser existente na Ecologia está enraizado na Ética Geral, embora sendo da maior relevância, está até hoje sem resposta.

O primeiro grande problema de toda Ética Geral, como acima exposto, consiste na passagem de proposições descritivas para proposições normativas, ou, dito de outra forma – mais correta e mais ampla –, consiste em uma fundamentação teórica do Dever-ser que evite a falácia naturalista tão bem caracterizada por Hume e, mais recentemente, por Moore. Proposições normativas não são algo que possa ser dado ou medido pela experiência sensível; no mundo sensível, as coisas são o que são e como são, não existindo aí nenhum Dever-ser que possa ser percebido. Mas, se não formamos o conceito de Dever-ser a partir da experiência sensível, se esta não é seu critério, de onde vem o Dever-ser? Se ele não vem do mundo sensível e *a posteriori*, significa isso que ele é algo *a priori*? E isso pode ser demonstrado? Ou ao menos mostrado? O segundo grande problema de uma Ética Geral consiste em formular e justificar o Grande Princípio ou, se forem mais de um, os primeiros princípios dos quais todas as outras normas e leis derivam e nos quais se fundamentam. Ambos os pro-

blemas, é óbvio, estão entrelaçados e só podem ser tratados em conjunto. As questões que acima formulei como acessórias, inclusive aquela sobre a Ecologia, se resolvem – ou, como acontece na maioria dos casos, não se resolvem – a partir desses primeiros princípios.

Platão responderia que os primeiros princípios da Ética se justificam por serem particularizações das grandes leis que regem o Universo cósmico. As mesmas leis cósmicas que regem os astros, a Natureza e todo o Universo regem também as partes da alma do homem; as virtudes correspondem às partes da alma e é por isso que as leis expressas por essas virtudes são Éticas. A eticidade das leis se baseia na ontologia das partes da alma. Não haveria aí, já em Platão, uma falácia naturalista? Fundamentar a eticidade das virtudes na estrutura das partes da alma, fundamentar as leis Éticas em leis da Natureza, não é justamente nisso que consiste a falácia naturalista? Muitos, hoje, diriam que sim: Platão incorre na falácia naturalista, e acrescentariam *Amicus Plato, magis amica veritas*. Ver-se-á, mais abaixo, que eu pessoalmente não compartilho dessa opinião e não interpreto Platão desta maneira. Mas que a questão da falácia naturalista deve ser colocada também com referência à Ética de Platão, não há dúvida, sim, deve.

Aristóteles, ao contrário, como que antecipando as objeções de Hume e de Moore, distingue e separa cuidadosamente proposições descritivas e proposições normativas. A Ética, em Aristóteles, é não só um livro e uma disciplina separados, mas um subsistema da Filosofia todo especial porque atua com um operador modal distinto do das outras disciplinas filosóficas e que é próprio e exclusivo dele, o Dever-ser ínsito nas virtudes. Aristóteles antecipa Kant ao separar clara e rigorosamente a Razão Prática da Razão Teórica. *Phrónesis* e *epistème* são reinos diferentes, separados, e atuam com operadores modais diversos. Mas feita essa distinção e separação, coloca-se de novo o problema: Como se justifica este Dever-ser ínsito nas virtudes? Aristóteles começa dizendo que a justificação é o critério do Dever-ser consistente na habitualidade da virtude, ou seja, na tradição. Essa resposta, como regra prática, é muitas vezes válida, é boa, e até hoje todos estamos de acordo sobre a importância e o conteúdo ético da tradição. Mas a tradição nem sempre é Princípio e critério da eticida-

de. O próprio Aristóteles já sabia disso. Há tradições que são eticamente más. Qual, então, o Princípio e critério do Dever-ser? A *mesótes*, responde Aristóteles<sup>136</sup>, o meio termo entre os extremos, os quais devem sempre ser evitados. Mas ele mesmo, Aristóteles, algumas linhas mais adiante, observa que o meio termo nem sempre está exatamente no meio. Assim, a virtude da coragem, segundo ele, não está bem no meio caminho entre a covardia e a temeridade; ela está mais perto da temeridade do que da covardia. Mas se a *mesótes* não está sempre no meio, se ela não é a justificação e o critério último, qual é o Primeiro-último Princípio da Ética? Aristóteles responde: o *orthòs logos*, a reta Razão, que aflora no discurso bem conduzido. *Orthòs logos* significa ambas as coisas, tanto a reta Razão como o discurso bem conduzido. Significa ambas as coisas ao mesmo tempo? Talvez esta interpretação aproximasse Aristóteles dos modernos defensores da Ética do Discurso. Mas – ponhamos ênfase nisso – a questão sobre a passagem legítima e justificada de proposições descritivas para proposições normativas continua sem solução bastante. O que faz Aristóteles? O mesmo que mais tarde Kant fará: separar clara e decididamente a Razão Prática da Razão Teórica. Mas, mesmo isso feito e pressuposto, o problema continua: Como se fundamenta o Primeiro Princípio Ético, a primeira proposição normativa? Aristóteles não nos dá resposta que seja bastante, nem Tomás de Aquino, nem – McIntyre me perdoe – os aristotélicos da Idade Média e da Modernidade. A Razão Prática fica separada, sim, da Razão Teórica, o que parece ser bom, mas continua sem fundamentação satisfatória, o que certamente não é bom.

Kant dá um grande passo à frente. Além de separar a Razão Prática da Razão Teórica, ele tenta fundamentar o Dever-ser através de seu método transcendental. O método transcendental é regressivo e se fundamenta no antigo Princípio de Lógica modal *Ab esse ad posse valet illatio*, *Do existir para o Poder-ser, a ilação é válida*. Existem de fato juízos sintéticos *a priori* que são verdadeiros; logo, é válido concluir que tais juízos sintéticos *a priori* verdadeiros possam, em Princípio, existir. Kant faz uma sofisticação maior da velha ilação modal; como que antecipando lógicas modais contemporâneas como a S5 de Lewis, ele faz a ilação do fato contingente para

---

136 ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: Obra Completa em 23 volumes, ed. Loeb Classical Library: Cambridge Mas. e London, 1980.



sua possibilidade enquanto esta é necessária. Se algo de fato existe, então existem também as condições necessárias de possibilidade deste fato. E essas condições necessárias de possibilidade antecedem ontologicamente o fato, elas vêm antes dele e, neste sentido, são *a priori*, são transcendentais. Na Razão Teórica, as formas de espaço e tempo e as categorias do entendimento são *a priori*, e, por isso, válidas independentemente do conhecimento sensível que vem de fora, que é *a posteriori*. Na Razão Prática, o Imperativo Categórico é a condição necessária de possibilidade do assim chamado fato da Razão, o fato de que todos os povos em todos os lugares e todos os tempos possuem alguma forma de Dever-ser. Kant tenta, através do método regressivo, fundamentar o Dever-ser, o Imperativo Categórico, como um Princípio que é *a priori*, ou seja, transcendental, e, por isso, universalmente válido. A Filosofia Contemporânea, que analisou logicamente a questão dos assim chamados argumentos transcendentais<sup>137</sup>, chegou a uma conclusão bem clara: Há neles sempre uma premissa empírica. E aqui se formula uma das grandes objeções contra Kant: Em havendo uma premissa empírica, a conclusão é sempre tão fraca como a mais fraca das premissas. Ora, havendo uma premissa meramente descritiva, toda a argumentação cai por terra, pois a conclusão não é uma proposição normativa e sim uma proposição descritiva, não é um Dever-ser, mas sim um simples ser. – Façamos, porém, uma contra-argumentação. O raciocínio de Kant se constitui em falácia naturalista? A rigor, não. Há um elemento naturalista nele. Não se pode negar o fato de que há juízos sintéticos verdadeiros, na Razão Teórica, e o fato da Razão, na Razão Prática. Há certo naturalismo, sim, mas não há falácia, pois o argumento de Kant se baseia num Princípio de Lógica modal universalmente aceito: *Ab esse ad posse valet illatio*. Há uma premissa empírica, sim. Não obstante, Kant, os kantianos e os especialistas em lógicas modais contemporâneas vão legitimamente em frente; Kant fundamentando o Imperativo Categórico, os lógicos elaborando uma rede de proposições necessárias a partir do assim chamado *Axiom of Possibilitation*<sup>138</sup>, que contém uma premissa empírica: *Se p, então a possibilidade de p*. Isso não é falácia nenhuma; esse é

---

137 Cf. especialmente NIQUET, M. *Transzendente Argumente; Kant, Starwson und die Sinnkritische De-transzendentalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, onde se encontra um belo resumo da discussão havida e abundantes referências bibliográficas.

138 HUGHES, G. E.; CRESSWELL, M. J. *An Introduction to Modal Logic*, London: Methuen, 1972, especialmente p. 225s, p.28

o mais importante axioma de toda e qualquer Lógica modal. E, indo mais adiante, no Sistema S5, vai afirmar-se a necessidade desta possibilidade. Isso é Lógica modal contemporânea, isso é o núcleo duro do argumento e do método de Kant<sup>139</sup>. É Kant quem tem Razão? Ou Hume e Moore?

Apel<sup>140</sup> e Habermas<sup>141</sup>, na Ética do Discurso, tentam dar um passo em frente. Eles não pressupõem, na fundamentação da Ética, um fato da Razão, como Kant fez, porque querem evitar a objeção de que a conclusão não pode ser mais forte que a mais fraca das premissas. Apel redescobre, aqui, uma antiga e elegante forma de argumento indireto: a demonstração de uma proposição ou Princípio pela redução de seu contrário a uma Contradição performativa. Esse tipo refinado de *reductio ad absurdum* é modernizado por Apel através de um tipo específico de Contradição, a Contradição performativa. Quem discursivamente nega o discurso que está em curso entra em Contradição: o ato de fala desmente o conteúdo falado. Assim começa Apel a fundamentação de sua Ética. Na terminologia de Habermas<sup>142</sup>: o Princípio D, o Princípio do Discurso, não pode ser negado sem autocontradição. Logo, o Princípio D é válido. A partir do Princípio D, que se realiza na roda do discurso, Apel e Habermas justificam, então, o Princípio U, o Princípio da Universalização, que é, em suma, o Imperativo Categórico de Kant. Pois, na roda do discurso, só valem razões que possam ser universalizadas por todos. Ser passível de universalização torna-se, assim, o Grande Princípio de toda Ética do Discurso. Com a fundamentação destes dois princípios, D e U, feita através da Contradição performativa, Apel e Habermas julgam ter feito uma passagem legítima de proposições descritivas para normativas, evitando a falácia naturalista. – A objeção que contra a Ética do Discurso se levanta é que esses dois princípios, ambos formais e procedimentais, não bastam; para definir na roda do discurso o que é certo e o que é errado, é preciso utilizar pelo menos um

139 PALMER, H. *The Transcendental Fallacy*, In: *Kantstudien* 74, 1983, p. 387-404.

140 Cf. especialmente APEL, K. -O. *Die Transformation der Philosophie*, 2 vol. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976; idem, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988; idem, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

141 Cf. especialmente HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; idem, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; idem, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

142 Muito clara a exposição de ROUANET, S. P. Ética Iluminista e Ética Discursiva, in: *Jürgen Habermas: 60 anos, Tempo Brasileiro*, 98, 1989, p. 23-78.

Terceiro Princípio, que consiste nas razões que são postas na roda do discurso. As razões apresentadas precisam ser razões e não apenas bobagens. Ora, isso não é mais algo formal e meramente procedimental; com isso a Ética abandona o formalismo de Kant e adentra outro reino. Apel e Habermas concedem expressamente que devem ser apresentadas razões, *Gründe*, mas não admitem que isso se constitua num Terceiro Princípio. Não admitem, por igual, que isso os faz abandonar o modelo formal da Ética kantiana e o modelo meramente procedimental da própria Ética do Discurso.

As recentes tentativas de Ernst Tugendhat<sup>143</sup> – um pensador que, em seus outros escritos, prima pela clareza – de fundamentar o Dever-ser da Ética Geral não me parecem nem claras nem convincentes. A proposta de solução de Tugendhat, que evidentemente ainda está lutando como que corpo a corpo com o problema, me parece oscilar entre um naturalismo disfarçado e um contratualismo envergonhado. Mas só à medida que houver uma depuração maior dos argumentos de Tugendhat é que poderemos nos posicionar com firmeza, seja a favor, seja – o que julgo mais provável acontecer – contra.

A discussão entre neoaristotélicos, como McIntyre<sup>144</sup>, e éticos comunitaristas (*comunitarians*), como Charles Taylor<sup>145</sup>, foi extremamente fecunda. Os livros de McIntyre e de Taylor, exuberantes em erudição e fineza de argumentos, não podem ser suficientemente recomendados a quem queira estudar a fundo o problema da fundamentação da Ética Geral. Não obstante, a resposta dada ao problema da justificação do Dever-ser e de seus primeiros princípios não me parece suficiente. Nem o mero fato de algo pertencer à tradição (McIntyre) nem a Identidade Cultural de um Eu Ampliado (Taylor), são, por si sós, argumento bastante para justificar e fundamentar uma Ética Geral.

Vittorio Hoesle, em seu erudito e copioso livro sobre Ética e Política<sup>146</sup>, segundo minha opinião, não acerta no alvo. Primeiro, porque pressupõe uma Natureza determinística, que, em última análise, não permite nem

---

143 TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*, 3, edit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. Em português, Petrópolis: Vozes, 1997.

144 MCINTYRE, A. *After Virtue*, London: Duckworth, 1981; idem, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth, 1988.

145 TAYLOR, C. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge Mas.: Harvard Univ. Press, 1989.

146 HOESLE, V. *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck, 1997.

a escolha a ser feita pelo livre-arbítrio nem a responsabilidade a ela correspondente. Segundo – e isso decorre do primeiro ponto –, porque o Dever-ser, no quadro do determinismo pressuposto, não pode ser corretamente pensado e, *a fortiori*, não pode ser fundamentado. Pensar a liberdade como necessidade, como Hoesle faz, apoiando-se expressamente em Leibnitz e Hegel, é, em minha opinião, enveredar, desde o primeiro começo, por um caminho errado. Tal liberdade e tal responsabilidade não me convencem; aqui sou eu que digo *Amicus Victorius, magis amica veritas*.

## Gênese e Justificação do Dever-ser

Em minha opinião, a colocação do problema de fundamentação da Ética Geral como sendo a justificação da passagem de proposições descritivas para proposições normativas já é um erro, e como já dizia Tomás de Aquino no começo do *De Veritate* e, hoje, dizem os defensores das teorias sobre o Caos Determinístico, um pequeno erro no começo leva a um grande erro no fim (*Parvus error in initio, magnus in fine*). Sabemos todos que problemas mal colocados quase sempre se transformam em problemas insolúveis. Insolúveis porque e enquanto mal colocados. Quem nos garante a Verdade dos pressupostos tácitos feitos pela colocação tradicional do problema? Quem nos garante que nos movimentamos, no dia a dia, com certeza e pretensão de Verdade, num mundo de proposições meramente descritivas? Quem nos garante, então, que é a partir deste mundo de proposições descritivas que se deva fundamentar o mundo das proposições normativas? O discurso meramente descritivo possui, por acaso, uma prioridade seja de certeza, seja de Verdade, seja de racionalidade? Concedo uma coisa: Quem admite e defende a prioridade das proposições descritivas nos três sentidos acima explicitados tem que aceitar a colocação tradicional do problema e perguntar como, a partir do que é *prius* em certeza, Verdade e racionalidade, pode construir uma ponte para chegar ao reino das proposições normativas. E, em minha opinião, nunca o fará corretamente. Proponho um caminho diferente. Abandonemos a colocação tradicional e, principalmente suas premissas tácitas, falsas, a saber, a de que haja um *prius* em certeza, Verdade e racionalidade das proposições descritivas. Proponho que façamos, já aqui, uma inversão, que, aliás, corresponde bem mais

à realidade fenomenal em que vivemos e nos movimentamos: O reino das proposições normativas é um conjunto maior, dentro do qual se encontra, menor e mais pobre, o conjunto das proposições descritivas. Nossas proposições, no dia a dia concreto, são normativas, isto é, cheias de valores e desvalores; é claro que elas contêm também elementos descritivos. Mas a proposição meramente descritiva no sentido estrito, a assim chamada objetividade total, é uma postura posterior, derivada, secundária, difícil, senão impossível, de conseguir, que consiste em, partindo das proposições normativas e valorativas do dia a dia, fazer tal recorte em que, na medida do possível, as valorações sejam deixadas de lado, de sorte que o que resta, depois do recorte feito, é uma proposição meramente descritiva. O descritivo, nesta visão, se engendra por recorte e por empobrecimento – por abstração – das proposições concretas de nosso dia a dia. Se quisermos falar de um *prins* de certeza, de Verdade e de racionalidade, devemos considerar nossas proposições concretas do dia a dia, que são sempre valorativas, exceto quando, num esforço especial, fazemos um recorte que separa o meramente descritivo da riqueza de nossas proposições realmente originais. Não se trata, assim, na questão central da fundamentação do Dever-ser, de justificar a passagem de proposições descritivas para normativas, como se as primeiras fossem mais certas, mais verdadeiras e mais racionais. Muito pelo contrário, nossas certezas, Verdades e racionalidade primeiras consistem em expressões e proposições recheadas tanto de objetividade a ser descrita como de valorações feitas sobre isso. Isso aceito, a reta colocação do problema não consiste em justificar a passagem de proposições descritivas para normativas – a rigor, deveria ser exatamente o contrário –, mas de justificar o Dever-ser insito em nossas expressões e proposições primeiras, que, além de descritivas, são desde sempre normativas. – Essa posição, ao invés de facilitar a solução do problema, à primeira vista, parece dificultá-la ainda mais. Como justificar proposições normativas em seu Dever-ser, se não podemos pressupor como ponto de partida nem mesmo as proposições descritivas? Ao reformular o problema, que mostramos estar mal colocado, ao invés de facilitar, dificultamos a solução. Ou não? Não, agora podemos de uma maneira simples, clara e, em minha opinião, convincente, justificar em sua raiz o Dever-ser como o grande operador modal não só da Ética, mas de toda a Filosofia. E neste ponto – como sói ocorrer – em todos os problemas que são realmente centrais –, voltamos a Platão e a

Aristóteles, voltamos ao Primeiro Princípio do Ser e do pensar, ao Princípio de Não Contradição, ao livro *Gama da Metafísica*.

O Princípio de Não Contradição foi formulado por Aristóteles da seguinte maneira: “É impossível predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo”<sup>147</sup>. Esse é o Primeiro Princípio do pensar e do falar que, quando negado, ressurgue das próprias cinzas e se reafirma de novo. Quem o nega fica reduzido ao estado de planta, sem pensar e sem falar. Todos nós conhecemos e – não é temerário dizê-lo – todos nós aceitamos o Princípio de Não Contradição como verdadeiro e universalmente válido.

Isso não impediu Newton C. da Costa<sup>148</sup> e alguns outros lógicos de construir lógicas paraconsistentes nas quais aparecem negações fortes e negações fracas, de tal maneira que – aparentemente – o Princípio de Não Contradição não vale sempre. Nem mesmo em Lógica formal. Não é exato. – O que Newton C. da Costa nos mostrou é que o Princípio de Não Contradição permite e exige várias formas de negação, como que melodias em torno de vários tipos de não Contradição.

Animado e inspirado pela coragem intelectual de Newton, que vim a encontrar pessoalmente somente muitos anos depois, debrucei-me longa e meticulosamente sobre o livro *Gama* em geral e, especificamente, sobre a formulação aristotélica do Princípio de Não Contradição. Descobri algo importante e fundamental, mas que é muito simples, quase óbvio, e que nunca é dito por ninguém: Aristóteles errou ao formular o Princípio de Não Contradição. O grande inventor da Lógica formal, o descobridor do Sistema de silogismos, o primeiro autor de uma tabela de operadores modais, errou ao dizer que a Contradição é impossível, *adýnaton*<sup>149</sup>. A Contradição é algo errado, é algo indevido, é algo irracional; a Contradição é uma bobagem, pois quem diz e se desdiz é um tolo. Mas impossível no sentido estrito, *adýnaton*, a Contradição não é. Prova? Basta dizer ou escrever « $\wp$  e não  $\wp$ » e aí temos uma Contradição: ela existe, ela está aí, escrita. Mas ela é

---

147 ARISTÓTELES. *Metafísica*. In: *Aristotle in twenty-three volumes*, 17 vol., ed. Loeb Classical Library, Cambridge Mas.: Harvard Univ. Press, 1980, p.160, Meta. 1005 b 19 ss.

148 DA COSTA, N. C. *Sistemas Formais Paraconsistentes*, Curitiba: Editora UFPR, 1993.

149 ARISTÓTELES. *Meta*. 1005 b 20.

um erro, uma bobagem, um *non-sense*, um atentado contra a racionalidade. Certo. Mas erros, bobagens, atentados contra a racionalidade, assim como contradições de vez em quando existem. E o que existe não é impossível. O impossível não existe nunca nem pode existir, como é o caso de um círculo real que seja quadrado. Escrevemos, sim, a Contradição “círculo quadrado” (trata-se de uma *contradictio in adjecto*); este tipo de Contradição existe no mundo do pensar e do falar, mas um círculo existente no mundo real, por exemplo, na ponta de um poste ou mesmo em um desenho real, jamais é quadrado. O círculo quadrado como Contradição falada e escrita existe e é possível, como realidade realmente existente, não é. A Contradição, às vezes, muitas vezes, existe. Mas, objetar-se-á com toda a Razão, ela é uma tolice, ela fere a racionalidade, ela é um grande erro, ela é indevida e imprópria. Certo, certíssimo. A Contradição não deve ser só que, às vezes, ela, embora não devesse existir, de fato existe. Ela não devia existir exatamente porque ela é uma bobagem que fere a racionalidade, porque ficamos dizendo e nos desdizendo, porque a Contradição nos faz de bobos. Mas que ela, às vezes, existe, existe; isso ninguém nega. Ora, o que existe não é impossível. Logo, a Contradição não é impossível. – O operador modal é impossível foi aqui usado por Aristóteles com impropriedade. O que Aristóteles queria dizer tem que ser expresso pelo operador modal deôntico, *não se deve*, em grego *me dei*, que é uma necessidade mais fraca, uma necessidade que comanda, sim, mas não impossibilita contrafatos. Ora, tal necessidade é, não o É impossível da Lógica formal, mas sim o *Não se deve* da Ética. O Princípio de Não Contradição não diz que é impossível dizer ou escrever uma Contradição, diz apenas que não devemos fazê-lo, que a Contradição deve Ser Evitada. Apel não precisaria, como que num malabarismo intelectual, fundamentar o Dever-ser através de uma Contradição performativa de quem simultaneamente afirma e nega o Princípio D; bastaria explicitar algo que ele sempre diz e repete quando formula o Princípio de Não Contradição como o Princípio da Contradição a Ser Evitada (*das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs*). Quando, há muitos anos, numa conferência em Frankfurt, expus a fundamentação do Dever-ser através de uma formulação corrigida do Princípio de Não Contradição, Apel falou: Mas isso eu sempre disse. Ele tem toda a Razão. Todo o mundo, desde Aristóteles, sabia disso. Só que a formu-

lação errônea do grande Aristóteles, que usou um operador modal forte demais, prevaleceu e isso obnubilou as mentes de todos nós por dois mil e quatrocentos anos. A fundamentação primeira do Dever-ser, que é a base de uma Ética Geral, consiste em algo que é conhecido e aceito por todos, consiste no Princípio da Contradição a Ser Evitada: Não se deve predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. De onde vem o Dever-ser? Como se justifica? Como se fundamenta? Como sempre todos os filósofos o fizeram, sem se dar conta disso, através do Princípio de Não Contradição. É simples, é óbvio, é aceito por todos. Mas ninguém até hoje havia dito o simples e o óbvio: O Dever-ser da Ética Geral está lá no começo de tudo, inclusive da Lógica, na formulação do Princípio de Não Contradição. A Não Contradição é um Princípio Ético. O Primeiro Princípio de todo pensar e falar, de toda racionalidade, segundo Aristóteles, só possui validade Universal e só está corretamente formulado, se é formulado com o operador modal deôntico: Dever-ser.

E o Princípio de Não Contradição, em sua formulação clássica, com o operador forte, É impossível, não possui validade? Claro que sim. Mas sua validade não é Universal como a do Princípio formulado com operador deôntico, e sim restrita ao mundo particular dos Sistemas lógicos livres de Contradição. Em tais Sistemas – melhor seria chamá-los de sub-sistemas – não há Contradição nunca. Neles a Contradição é impossível; impossível no sentido técnico forte. O Princípio de Não Contradição, que é o Primeiro Princípio e fundamento da Primeira Filosofia, este é um Princípio deôntico, com operador mais fraco, que não torna contrafatos algo impossível. Eis aqui, em sua singela simplicidade, mas também em sua força e grandeza, o argumento de fundamentação do Dever-ser e, assim, do Primeiro Princípio de uma Ética Geral.

Não fizemos a passagem de uma proposição descritiva para uma proposição normativa. Considero isso um falso problema, pois o reino das proposições normativas é um conjunto maior dentro do qual está o conjunto das proposições meramente descritivas, que são tais, ou seja, apenas descritivas, porque foram objeto de um recorte, de uma abstração, de um processo de empobrecimento. Fizemos o quê? Mostramos que o Primei-



ro Princípio, universalíssimo e válido para tudo sem exceção, o Princípio de Não Contradição, se e quando corretamente formulado, já é uma proposição normativa e expressa um Dever-ser.

O Princípio de Não Contradição precisa ser ulteriormente justificado? Pode ser ulteriormente justificado? Já Aristóteles dizia: Somente de forma indireta. Quem o nega, ao negá-lo, está de novo a pressupô-lo, e este, quando negado, renasce das cinzas de sua própria negação. Esta é a verdadeira e ampla Contradição performativa, descoberta por Platão e Aristóteles, redescoberta em nossos dias numa formulação mais estreita por Apel e Habermas. Significa isso que o Primeiro Princípio de toda nossa racionalidade não pode ser justificado? Não, significa que o Princípio é tão amplo e Universal como a própria racionalidade e, sendo assim, não pode ser demonstrado por algo que lhe seja externo e anterior, por algo que esteja fora dele. Então, perguntará Hans Albert<sup>150</sup>, pondo-nos face ao trilema de Münchhausen, é Dogmatismo? Não, em Absoluto. Trata-se de circularidade, de boa circularidade, de um processo circular de autojustificação. Sabe-se que esta circularidade específica é boa circularidade, porque seu contrário é uma má circularidade. Quem nega o Princípio de Não Contradição entra em autocontradição e repõe o que quer negar. O Trilema de Münchhausenn, com suas três pontas, só é problema para quem não é dialético, para quem pensa – erroneamente<sup>151</sup> – que toda circularidade é sempre má circularidade.

Há nessa argumentação algum vestígio de falácia naturalista? Certamente que não. Não estamos partindo de uma Natureza dada, não estamos pressupondo nenhuma Ontologia específica, não estamos pressupondo uma proposição descritiva ou normativa qualquer; não estamos nem mesmo pressupondo um fato da Razão. Estamos apenas corrigindo o operador modal do Princípio de Não Contradição de modo que este cumpra sua função de Primeiro Princípio e possua realmente validade Universal. Não há falácia naturalista, porque bem no começo de nossa argumentação – e

---

150 ALBERT, H. *Traktat über Kritische Vernunft*, 5. ed., Tübingen: Mohr, 1991; cf. também ALBERT, H. *Transzendente Träumereien. Karl Otto Apels Sprachspiele und sein Hermeneutischer Gott*, Hamburg: Hoffmann/ Campe, 1975.

151 CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética e Liberdade – Razões, Fundamentos e Causas*, neste volume da Obra Completa.

durante todo o seu transcurso – só falamos do Princípio da Contradição a Ser Evitada. No começo de todo e qualquer processo de justificação racional está a Lógica, e o Primeiro Princípio da Lógica é um Princípio Ético, com operador deôntico, o da Contradição a Ser Evitada. A Natureza vem depois da Lógica; e só depois da Natureza é que vem a Ética tradicional, aquela que diz o que o homem deve ou não deve fazer em determinadas circunstâncias. Muito antes disso, antes da Ética no sentido tradicional, antes da Filosofia da Natureza, vem a Lógica. Bem no começo da Lógica, no entanto, o Primeiro Princípio é de caráter deôntico. Esta Ética, a Ética grande e abrangente, perpassa toda a Filosofia – Lógica, Natureza e Espírito –, desembocando, em seu final, em Ética no sentido tradicional, em Estética e em Filosofia da História. Quem, bem no começo da Lógica diz *Não se deve predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo* está formulando – em termos lógico-linguísticos – o Primeiro Grande Princípio de toda a Filosofia, que é o grande Princípio Ético.

Concedido que o operador modal do Princípio de Não Contradição seja deôntico, está também concedido que foi feita uma justificação radical do Dever-ser. Mas isso pode ser chamado de Ética? Moral? *Sittlichkeit*? Esta formulação do Princípio de Não Contradição fala apenas do uso correto de sujeitos e de predicados; isso pode ser formulado e interpretado como um Princípio que vá reger as ações dos homens em suas relações intersubjetivas? O que o uso correto de predicados tem a ver com a eticidade de nossas ações? Com a Ecologia? Não há uma distância enorme entre um ponto e o outro? Esta distância tem que ser vencida, isso tem que ser mostrado. Mas, fiquemos avisados, para isso é preciso pensar grande. Grande como Platão, como Espinosa, como Hegel. O quadro estreito em que os éticos contemporâneos geralmente se movimentam não permite que a cadeia do raciocínio se desenvolva e faz o argumento definhar. Abramos, pois, os horizontes.

## **O Princípio da Coerência na Lógica, na Natureza e no Espírito**

O Sistema da Filosofia começa com a Lógica, que é, ao mesmo tempo, uma Ontologia. O começo tem que ser uma Lógica, pois bem no começo, ou falando de forma mais dura ainda, junto com o começo, tem que ser feita uma justificação deste começo, que é o Princípio – no sentido de come-

ço – de todo o processo, bem como dos princípios – agora no sentido de regra – que regem o curso do processo do pensar e do falar. Isso significa que todo começo, em Filosofia, tem que se flectir sobre si mesmo, tem que ser circular: o pensamento, que coloca a questão filosófica sobre o sentido das coisas e do Universo, tem que primeiro refletir sobre si mesmo, trazer à luz as regras que o constituem e, num processo circular de autojustificação, fundamentar a racionalidade dessas regras. Isso é Lógica, não Lógica formal no sentido moderno, mas Lógica no sentido de Hegel. Esta Lógica, ao trazer à luz os primeiros princípios ou regras que constituem o pensar, imediatamente coloca a questão, se estas regras são apenas regras do pensar ou são também regras do Ser. Esta Lógica é também uma Ontologia? Os nexos necessários que travejam o pensamento são também relações necessárias existentes no mundo das coisas? Os primeiros princípios de uma Gramática profunda do pensar e do falar são também os primeiros princípios da Gramática do Ser? Sim, necessariamente. Se eles não fossem também princípios do Ser, ou não seriam os primeiros princípios do pensar, ou, pior ainda, não existiria, entre pensar e Ser, nenhuma – repito com ênfase, nenhuma – coerência e/ou correspondência, o que significa que não existiria Verdade em nosso pensar e falar. Ora, levantamos, quando falamos, pretensões de Verdade: há proposições que são verdadeiras. Logo, ao menos os primeiros princípios do pensar e do falar são também princípios do Ser. Mesmo que as regras ulteriormente derivadas sejam diferentes na Lógica e na Ontologia, os primeiros princípios de uma Lógica, que se queira filosófica, são também os primeiros princípios de uma Ontologia. Essa conexão básica entre Lógica e Ontologia, Platão a sabia e a afirmava, Aristóteles a confirmava, Hegel a reconstruiu, todos os grandes filósofos da tradição a defenderam. Desde Platão até o primeiro Wittgenstein, esta era a doutrina comum, negada apenas por alguns céticos radicais, como Górgias, e alguns dentre os nominalistas.

Trata-se, pois, numa primeira etapa, de mostrar e justificar, num Movimento circular de autoflexão, os primeiros princípios que regem o pensar e o falar. Numa segunda etapa, há que se mostrar que os mesmos princípios, já justificados na Lógica, são também princípios do Ser, isto é, da Ontologia e da Filosofia da Natureza.

Aristóteles e nós com ele afirmamos que o Primeiro Princípio tanto do pensar como do Ser é o Princípio de Não Contradição. Essa afirmação está correta, mas neste enfoque, muito abstrato, o tema, que em si já é difícil, fica complexo demais. Por isso, em vez de falar de um único Princípio, o de Não Contradição, como Aristóteles, façamos como Platão e falemos de dois princípios, o Uno e a Díade, *tò hén e aóristos dyás*. Ou, de forma mais didática ainda – mas sempre dizendo, no fundo, a mesma coisa que Platão –, falemos de três primeiros princípios do pensar e do Ser, sabendo que o primeiro e o segundo deles, que são tese e antítese, se fundem e unificam no terceiro, que é a síntese. O Primeiro Princípio é o da Identidade; o segundo é o da Diferença; o terceiro é o da Coerência. Esses três princípios são, no fundo, um só Princípio, o da Coerência Universal, pois a síntese contém em si, superadas e guardadas, tanto tese como antítese.

O Princípio da Identidade versa sobre a Identidade simples, a Identidade iterativa e a Identidade reflexa. A Identidade simples é tão simples que não pode ser ulteriormente determinada. Quem diz uma palavra ou escreve um signo está exercendo a Identidade simples, a qual é, por exemplo, A. Nada mais é dito nem pensado, A, apenas A. A Identidade iterativa, um operador de suma importância, ocorre quando o A se repete, e se repete, e se repete de novo, e assim *ad infinitum*. Identidade iterativa é dizer A, A, A... Identidade reflexa emerge quando dizemos que  $A = A$ . O A, flectido sobre si mesmo, se descobre idêntico a si mesmo. Isso já é reflexão. Essas três formas de Identidade são o chão do qual irão brotar, mais tarde – quando forem introduzidos sinais de constantes e variáveis e os primeiros operadores lógico-formais – as assim chamadas Lógicas da Identidade. O Princípio da Identidade não pode ser demonstrado, pode apenas ser mostrado, como o foi acima. Uma demonstração pressuporia que existiria algo antes dele, o que não é o caso. O verdadeiro Princípio não pode ser objeto de justificação, ele se autojustifica de maneira circular. Quem afirma o contrário entra sempre em autocontradição. Alguém negou, por acaso, durante a longa História de nossa tradição, a Verdade de proposições tautológicas?

O Princípio da Diferença versa sobre a emergência do novo, daquilo que é diferente, daquilo que não está contido nem no A da Identidade simples, nem na série A, A, A... da Identidade iterativa, nem no  $A = A$  da Identida-

de reflexa. O Princípio da Diferença explica e faz surgir um B, um C, um D, e assim por diante, algo que não está pré-programado pelo Princípio da Identidade, algo de novo, de diferente, que não está insito de maneira seminal na Identidade, e, por isso, não pode ser dela derivado *a priori*. O Princípio da Diferença é o chão do qual, mais tarde, brotarão os conceitos de contingência, de liberdade e de historicidade. Sem a Diferença, só existiria a Lógica formal, um mundo no qual tudo o que é possível é sempre também necessário; um mundo no qual não há existência, no qual não existem nem as coisas contingentes nem sua história. Esse Princípio da Diferença não pode ser negado sem Contradição performativa, pois os próprios atos de pensar e de falar, através dos quais mais acima falamos e escrevemos sobre o Princípio da Identidade, não são algo apenas lógico; os atos do pensamento e os atos de fala, mesmo quando versam sobre temas meramente lógico-formais, são sempre algo existente no mundo real das coisas contingentes, eles próprios existem contingente e historicamente. A Lógica, em seu conteúdo, é necessária e eterna; os atos de pensar do homem que faz Lógica – e sem os quais a Lógica não estaria sendo aqui discutida – são contingentes e históricos.

O Terceiro Princípio é o Princípio da Coerência. A questão da Coerência surge somente após a emergência de um B, ou de um C, etc. Tendo em vista a Identidade do A, da série iterativa de A, A, A... e da Identidade reflexa  $A = A$ , o que ocorre quando há a emergência de um B que é, pelo menos inicialmente, completamente diferente do A e não está nele contido. Pode ser que haja incompatibilidade, isto é, pode ocorrer que A exclua B, ou que B exclua A. Nesses casos, o Princípio de Coerência simplesmente elimina um dos dois polos contrários. Assim a Verdade de uma proposição A, Universal afirmativa, implica que a proposição contraditória O, particular negativa, seja falsa. A Verdade de um polo, nestes e em outros casos análogos, anula e elimina seu polo oposto. A Verdade da proposição A implica a falsidade da proposição O. Coerência, pois, num primeiro subprincípio, significa destruição e eliminação. Em Lógica, isso é chamado de falsidade; se a proposição é falsa, a jogamos fora. Há ainda um segundo subprincípio da Coerência. Existem casos em que a emergência do novo, do diferente, não leva à eliminação de um dos polos opostos, e sim à operação Lógica de fazer as devidas distinções. Através

da construção, no discurso lógico, das devidas distinções, em vez de eliminar um dos dois polos em conflito, conciliamos os polos que antes estavam em oposição excludente, de forma que agora, face às devidas distinções, ambos os polos, antes opostos, ficam conciliados. Assim, as proposições *Sócrates é menor que 1,60m* e *Sócrates é maior que 1,60m*, num primeiro instante, estão em oposição e se excluem mutuamente. Mas os polos opostos se conciliam tão logo fazemos, através de proposições reduplicativas ou explicativas, as devidas distinções: *Sócrates, enquanto está sentado, é menor que 1,60m, Sócrates, enquanto está de pé, é maior que 1,60m*.

Neste lugar, exatamente aqui, a Lógica se bifurca em Lógica analítica e Lógica dialética. A Lógica analítica usa sempre um sujeito lógico expresso e é nele que ela faz as devidas distinções, como no exemplo acima de Sócrates. A Lógica dialética tem como sujeito lógico sempre o Absoluto, mas este sujeito nunca está expresso, é um sujeito oculto. Assim, estando o sujeito lógico sempre oculto, os dialéticos não podem conciliar os opostos através das devidas distinções a serem feitas no sujeito. Daí a maneira dialética de, ao invés de fazer as devidas distinções, “superar e guardar” os opostos através da introdução de um novo predicado, no qual os polos antes conflitantes estejam, já agora, conciliados. O sujeito oculto, o Absoluto, continua sempre o mesmo. As diferenciações, ou seja, as devidas distinções ocorrem somente através da tematização de novos predicados.

Observemos que o Princípio da Coerência é, no fundo, o Princípio de Não Contradição formulado por Aristóteles. Ele diz que não se deve afirmar e negar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto. Se não se podem distinguir aspectos, um dos polos – o falso – deve ser eliminado. Se quisermos ser racionais e levantar pretensão de Verdade, devemos segurar o polo certo e jogar fora o polo falso. Ou, então, se for possível fazer as devidas distinções, devemos fazê-lo para que o discurso, sem perder sua racionalidade, se enriqueça. Isso pode ser feito à maneira analítica, através de distinções opostas ao sujeito lógico expresso, ou à maneira dialética através da escolha de um novo predicado que sintetize e concilie os polos antes excludentes.

Essas operações para restabelecer a Coerência que foi posta em cheque pela emergência de algo novo e diferente se constituem num Dever-ser. Todo

Dever-ser manda, comanda, determina, mas não torna contrafatos algo impossível. Quem não obedecer ao Dever-ser expresso no Princípio da Coerência, quem disser contradições, não está só por isso morto e eliminado do Universo. Não, quem se nega a obedecer ao Princípio da Coerência está dizendo bobagens, será tratado como bobo; tal falante, ao dizer, sempre se desdiz. Ele não é reduzido ao estado de planta, como queria Aristóteles, porque esta não fala e já por isso não diz bobagens. Quem, em Lógica, se contradiz continua existindo, dizendo e se desdizendo, é um tolo que se colocou fora de toda e qualquer racionalidade. Isso não deve ser, mas pode acontecer; isso, de vez em quando, existe. Coerência, em Lógica, é algo que deve ser, mas isso não significa que a incoerência seja algo impossível. Aristóteles tinha toda Razão; seu único erro foi ter usado um operador modal forte demais. Assim, formulado como acima fizemos através do operador deôntico, o Princípio de Coerência sintetiza dentro em si a Identidade e a Diferença, concilia ambas, e garante que quem a ele obedecer continuará racional e compreensível, sem que o conflito de polos mutuamente excludentes o jogue num mundo em que não há mais nenhuma Razão e no qual nada faz sentido. – O que foi exposto acima mostra que o Grande Princípio da Lógica, o Princípio da Coerência, é um Princípio Ético: O Princípio da Contradição a Ser Evitada.

Na Natureza, isto é, na Ontologia e na Filosofia da Natureza, vigem os mesmos três princípios, o da Identidade, o da Diferença e o da Coerência. Isso, à primeira vista, parece estranho, pois esses termos possuem uma conotação lógico-ontológica que dificulta sua compreensão por parte dos cientistas da Natureza. Mas basta traduzi-los para a terminologia das ciências naturais – falo só de Biologia porque meus conhecimentos de Física são por demais precários – para que se perceba, sem nenhuma ulterior demonstração, que os mesmos três grandes princípios que regem a Lógica regem também a Natureza. Também aqui não é preciso demonstrar, basta mostrar. Veremos que aquilo que parecia ser apenas uma teoria de Lógica é também a grande teoria da Natureza, isto é, a Teoria Geral da Evolução tal como Empédocles, Darwin e os biólogos contemporâneos a formulam e defendem. Basta olhar a verificar a correspondência entre os termos expressos na Linguagem da Lógica e os termos expressos na terminologia da Ciência da Natureza.

**Princípios da Lógica****I) Identidade**

Simples A

Iterativa A, A, A ...

Reflexa  $A = A$ **Princípios da Natureza**

o indivíduo

replicação e reprodução

espécie

**II) Diferença**

O novo, o diferente

emergência do novo, mutação por acaso

**III) Coerência**

Eliminação de um dos polos

morte = seleção natural

Fazer as devidas distinções

adaptação = seleção natural

Percebe-se, de imediato, pela correspondência que há entre as duas colunas, que se trata da mesma teoria formulada, na coluna à esquerda, em termos de Lógica, e expressa, na coluna à direita, em terminologia das ciências da Natureza, especificamente da Biologia. A teoria que levantamos mais acima para explicar e justificar o Primeiro Princípio de uma Lógica fundada no Dever-ser é, ela mesma, a mesmíssima teoria, também uma Teoria Geral da Evolução.

A Teoria Geral da Evolução, atribuída por Aristóteles a Empédocles<sup>152</sup>, diz que o indivíduo existe, ou seja, é Identidade simples, um A. Diz depois que este indivíduo entra num processo iterativo, que, em Biologia molecular, se chama replicação; em Biologia geral, reprodução. O indivíduo, que se replica ou reproduz, ao fazê-lo, engendra outros indivíduos iguais a ele mesmo: A, A, A... Aquilo que é comum a dois ou mais indivíduos, distintos enquanto indivíduos, mas iguais em sua estrutura qualitativa,

152 A primeira formulação de uma Teoria Geral da Evolução, Aristóteles a atribui a Empédocles. Cf. ARISTÓTELES. *Physica*, ed. cit., livro II, cap. 8, 198 b 29-32: “Nos casos em que o Acaso produziu uma combinação como a que teria sido produzida de caso pensado (de propósito), tais criaturas, é dito, tendo sido bem formadas por obra do Acaso, então elas sobrevivem; em caso contrário, eles pereceram e ainda perecem, como Empédocles diz de seus homens com cara de boi.” Eis aqui, já nos pré-socráticos, em Empédocles, a Teoria Geral da Evolução e uma primeira formulação do Princípio de Seleção Natural. Impossível ser mais claro e mais conciso. Aristóteles rejeita a Teoria da Evolução, que ele tão bem resume e expõe, porque não compreende e não aceita que o Acaso possa funcionar como Princípio de ordem.



chama-se espécie,  $A = A$ . A unidade da espécie contém, dentro em si, a pluralidade de indivíduos.

Mas se fosse só isso, se não surgisse nunca nada de novo, não existiria a variedade de seres e de formas de vida que vemos no mundo real. Mas essa variedade existe como fato. De onde ela surgiu? Do segundo Grande Princípio, do Princípio da Diferença, em Biologia de hoje, da ocorrência de mutações por Acaso.

E essas mutações são boas? Em que relação elas estão com a série reprodutiva de indivíduos na qual elas surgem? Elas podem estar em Coerência ou em incoerência com a série que se itera e reproduz. Coerência e incoerência são o objeto do Terceiro Grande Princípio, do Princípio da Coerência. Havendo incoerência entre o indivíduo portador da mutação e o Meio Ambiente, que, neste caso – uma construção mental –, são todos os outros indivíduos existentes, temos, como na Lógica, duas hipóteses: ou a Natureza elimina um dos polos, deixando-o morrer, ou os dois polos primeiramente em conflito são conciliados através do engendramento de novos aspectos reais, de novas dobras, de novos comportamentos; neste caso, ao invés de morte, temos adaptação. O jogo, sempre de novo iterado, de mutações que são ou não são coerentes (isto é, adaptadas) e a morte das não coerentes (as não aptas), chama-se em Biologia de seleção natural e se constitui, como sabemos, no grande mecanismo que rege a gênese, a reprodução e também a ordem dos seres dentro da Coerência que vige no Universo<sup>153</sup>. Seja-me permitido chamar a atenção para o caráter deontico do Princípio de Seleção Natural, isto é, do Princípio de Coerência enquanto aplicado à Natureza. O Princípio não diz que as mutações más não vão surgir nunca, o Princípio não as torna impossíveis. Não, também aqui, na Natureza, o Princípio de Coerência é deontico, isto é, ele permite contrafatos: surgem mutações que não são boas, que não estão em Coerência, que não são aptas para sobreviver. O Princípio de Seleção Natural não diz que tais mutações são impossíveis; não, ele é deontico e permite contrafatos. Só que, depois, ele entra em ação e, constatada a incoerência, ele pune com definhamento, doença e morte tudo que for incoerente, ou seja, tudo que não conseguir se

---

153 Cf. dentre a abundante bibliografia, os excelentes trabalhos de Richard Dawkins. DAWKINS, R. *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1976; idem, *The Blind Watchmaker*, London: Norton, 1987.

adaptar dentro da Coerência Universal da Natureza. Na Lógica, existem de fato contradições; devemos acabar com elas ou por eliminação ou fazendo as devidas distinções. Na Natureza, existem mutações incoerentes com o todo maior no qual elas se inserem; esses mutantes ou são eliminados pela morte ou são premiados por serem adaptações bem sucedidas. Tanto na Lógica como na Natureza, não existe a impossibilidade de contradições, respectivamente, de mutações incapacitantes. O operador, em ambos os casos, é deôntico. Ele permite contrafatos, só que, o depois, *a posteriori*, num processo que se faz passo a passo no tempo histórico, o Princípio de Coerência ou elimina e mata ou transforma e adapta. Assim surge a Multiplicidade de categorias filosóficas e a Multiplicidade de seres no Universo real. Tanto na Lógica como na Natureza, o Princípio de Coerência não torna os absurdos algo impossível, diz apenas o que deve acontecer com eles: eliminação das proposições falsas, em Lógica; definhamento, doença e morte, na Natureza; ou então a feitura das devidas distinções, em Lógica; a adaptação, na Natureza. Há, pois, também na Natureza, um Dever-ser, um Princípio que não torna o contraditório algo impossível, mas diz o que deve ser feito com ele. Em Lógica, as devidas distinções; na Natureza, as adaptações. Se isso não ocorrer, o Princípio da Coerência, em ambos os reinos, na Lógica e na Natureza, elimina e joga fora.

No reino do Espírito, isto é, daqueles seres vivos que, capazes de flectir-se sobre si mesmos se reencontram consigo mesmos em uma autoconsciência que é Universal, aqui também vigem os mesmos três princípios, o da Identidade, o da Diferença e o da Coerência. Também o homem, o animal racional, ou seja, o animal que, sem deixar sua individualidade, consegue pela reflexão ser e ver a Totalidade da qual ele é parte, também o homem, sujeito racional, é regido em suas relações intersubjetivas pelos três grandes princípios que regem a Lógica e a Natureza. O homem, que é Espírito, como síntese que é, contém dentro em si, superadas em sua unilateralidade, mas guardadas em sua riqueza, tanto a Lógica como a Natureza. O homem, Espírito que é, é Lógica que se tornou Natureza, e vice-versa, Natureza que se transformou em Lógica. A vigência dos três grandes princípios também no reino do Espírito, do homem, não precisa ser demonstrada, mas sim mostrada. Ao traduzir os termos das terminologias da Lógica e da Filosofia da Natureza para categorias das Ciências Humanas, a correlação vem à luz com clareza meridiana: O mesmo

travejamento que molda a Lógica e a Natureza determina também o homem. Só que agora, no Espírito, há consciência tanto do engendramento do novo, que em Ciências Humanas denominamos de decisão livre, de criatividade, de autodeterminação, como também a correspondente responsabilidade Ética; esta é a consciência da Coerência ou incoerência da decisão livre com as outras decisões, as já passadas, que constituem esta pessoa na construção de sua liberdade, como também a Coerência ou incoerência com os projetos futuros, com os outros homens – a começar pelos mais próximos –, com todos os seres e com todas as coisas da Natureza e, finalmente, com todo o Universo. O homem, ao decidir livremente e engendrar, assim, pela diferença sua personalidade, pode e deve medir sua decisão e a consequência de seus atos através do padrão de medida que é dado pelo Princípio da Coerência: Estou, com essa decisão livre, em Coerência comigo mesmo, com os outros, com a Natureza, com o Universo?

O gráfico abaixo mostra a perfeita correspondência, sempre sob a vigência dos mesmos três princípios, entre Lógica, Natureza e Espírito.

### Princípios da Lógica

### Princípios da Natureza

### Princípios do Espírito

#### 1) Identidade

Simplex A

Iterativa A,A, A...

Reflexa  $A = A$

indivíduo

replicação,  
reprodução

espécie

homem

família,  
educação

sociedade, cultura

#### 2) Diferença

O novo, o diferente B

emergência do novo,  
mutação por acaso

criatividade do ato  
livre, invenção, arte

#### 3) Coerência

Eliminação um dos polos

morte=  
seleção natural

o mal-quanto  
há incoerência

Fazer as devidas distinções

adaptação=  
seleção natural

o bem -  
quando há coerência

Vê-se, claramente que à Identidade simples da Lógica corresponde, na Natureza, o indivíduo; no Espírito, o homem individual. À Identidade Iterativa da Lógica correspondem, na Natureza, os processos de replicação (nível de DNA) e de reprodução (nível de Biologia geral); no Espírito, a família e os processos educativos, os quais, reproduzindo saberes e atitudes, constituem uma iteração cumulativa que, perdendo a má infinidade existente na não consciência (expressa em Lógica pelos três pontinhos), se sublima como formação espiritual, como *Bildung*. À Identidade Reflexa da Lógica corresponde, na Natureza, a unidade da espécie, a qual abarca muitos indivíduos que, como espécie, são iguais; no Espírito, a Identidade reflexa se manifesta na unidade de uma sociedade e de uma cultura, nas quais o Eu individual se transforma em Nós, nas quais as decisões individuais se transformam em decisões sociais, nas quais a vontade individual se transforma em vontade geral, dando, assim, nascença ao Estado e às leis.

O Princípio da Diferença, que na Lógica explica por que existem mais coisas que uma simples tautologia; que, na Natureza, explica a gênese da Multiplicidade de espécies; no Espírito, explica o que, em Verdade, é liberdade, a criatividade do livre-arbítrio. O homem, por seu ato livre, escolhe uma dentre as várias alternativas possíveis, e engendra assim algo que antes era apenas uma possibilidade e que, agora, é uma realidade efetiva. Liberdade consiste na criatividade que se exerce quando, no livre-arbítrio, nos determinamos de uma forma específica, e não de outras. Liberdade sempre é criatividade; às vezes, ela é invenção de formas completamente novas de ser do Espírito; muitas vezes, elas se constituem em arte. Só que essas decisões, invenções e artes podem ser tanto boas como más. Qual o critério que deve reger nossas decisões livres? Evidentemente aquele que é expresso pelo Princípio da Coerência Universal. Bom é tudo aquilo que é coerente consigo mesmo, com seu meio ambiente imediato – os outros homens – e mediato – a Natureza –, e, em última instância, com todo o Universo. Mau é aquilo que é incoerente em qualquer dos níveis acima citados. Tanto o Bem como o Mal se constituem como tais através da Coerência ou da incoerência, ambas entendidas em seu sentido pleno, que do individual vai para o Universal, e deste retorna àquele, num Movimento de vai-e-vem que caracteriza e constitui tanto o indivíduo em seu bom sentido como o Universal Concreto que é o Universo. Mas, em casos do dia a dia, como saber se uma

decisão é coerente em todos esses níveis? Aí é preciso, primeiro, conversar consigo mesmo para ver se há Coerência interna. Logo depois, conversar com os homens ao meu redor, de minha família e de minha sociedade, para ver se minha decisão pode ser por eles aceita sem prejudicá-los. A seguir, devo ampliar essa conversa real, feita na roda do discurso de meu mundo real, de maneira que ela se transforme numa conversa na roda ideal do discurso, roda esta que abrange todos os homens, mais, todos os seres do Universo. A decisão é boa se e quando ela pode ser inserida harmoniosamente na rede de relações que constituem o Universo. A ação é eticamente boa se e enquanto ela possui, dentro em si, Coerência Universal; é má, se e quando não há Coerência Universal.

Vemos, de imediato, a semelhança entre a teoria proposta e a Ética do Discurso de Apel e Habermas. Certo, corretíssimo. Meu Princípio de Coerência, quando aplicado ao Espírito, é uma formulação do Imperativo Categórico de Kant, do Princípio U de Apel e Habermas. Só que minha proposta explica coisas que eles não conseguem explicar, como, por exemplo, as regras do bem viver (*des guten Lebens*), que eles confessam não poder fundamentar e que eu fundamento de maneira bem simples através da Coerência consigo mesmo, pensada – é claro – como etapa do Movimento que leva do Eu individual ao Eu que se sabe o Universo. Apel e Habermas não conseguem fundamentar a eticidade só com os princípios D e U, e dizem expressamente que tem que haver, no discurso *Gründe*, razões, que são decisivas. Isso, não obstante, não introduz um terceiro Princípio, um Princípio G (*Gründè*), sem o qual a Ética do Discurso não subsiste, por recair no formalismo vazio. Em minha proposta, desde a Lógica, passando pela Natureza e chegando ao Espírito, os grandes princípios nunca são meramente formais, pois o segundo deles, o Princípio da Diferença, exige e garante que haja sempre um conteúdo material que é diverso tanto do formalismo da Identidade como de uma mera regra formal de Coerência. Muito pelo contrário, é exatamente o Princípio da Diferença que nos permite e obriga a ter um Princípio da Coerência que seja distinto do mero Princípio de Identidade. Mas seja dito claro e expressamente, muito devo a Kant, a Apel e a Habermas; também eu uso e defendo o Imperativo Categórico e o Princípio da Universalização, mas não o utilizo como um Princípio meramente formal ou procedimental. Para mim, o Universal não é o Universal abstrato

com que lidam Kant e os kantianos, entre eles Apel e Habermas, e sim o Universal Concreto de Hegel.

## Respostas e consequências

A grande objeção de Hegel contra a Ética de Kant é a de que o Imperativo Categórico é um Princípio meramente formal que, enquanto tal, não só é vazio de conteúdos determinados, mas – muito pior – admite qualquer tipo de conteúdo. As objeções de Hegel foram, de seu tempo até nossos dias, muitas vezes retomadas e reformuladas, de sorte que as objeções contra o formalismo em Ética e as muitas tentativas de resposta continuam uma questão aparentemente em aberto. Menciono aqui, pela clareza da exposição, o livro clássico de G. Singer<sup>154</sup> bem como os trabalhos de O. Guariglia<sup>155</sup> sobre o problema da universalização como critério de Ética. Os defensores do formalismo, como Kant e os kantianos em geral, dentre eles também os defensores da Ética do Discurso, Apel e Habermas, afirmam que o critério último de eticidade consiste na possibilidade de universalização. Se uma ação pode ser universalizada, então, ela é Ética. Assim, a mentira não pode ser universalizada, pois, se todos sempre e em todos os casos mentem, deixa de existir a mentira porque todos sabem que é sempre verdadeiro o oposto do que é dito. O matar não pode ser universalizado, porque então a humanidade simplesmente acabaria e não haveria mais quem matasse e quem fosse morto. E assim por diante. Em tais exemplos, que são os que Kant utiliza, e em alguns outros, o critério da universalização parece funcionar. Mas à medida que passamos para outros exemplos de universalização, o critério falha de maneira estrondosa. Como no caso do professor ou do padeiro. Se todos os homens se tornam professores, implode o conceito de professor, a própria figura do professor acaba, pois, se todos são professores, então não existe mais nenhum aluno, e sem aluno não existe professor. Se todos ficam padeiros, a humanidade e, com ela, todos os padeiros acabam, pois não existe mais quem plante, quem transporte, que produza outros bens e serviços necessários. Singer discute

---

154 SINGER, M. G. *Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik Moralischen Argumentierens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. O original *Generalizations in Ethics* é de 1961.

155 GUARIGLIA, O. *Moralidad. Ética Universalista y Sujeto Moral*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1996; idem, *Ideología, Verdad y Legitimación*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1993.

e analisa uma série de exemplos interessantes, Guariglia também. – Poder-se-ia aqui responder que a universalização não consiste nisso. Não se trata, dir-se-ia, de pensar como possível que todos os homens fiquem professores ou padeiros, mas sim de pensar que todos os homens possam aceitar que alguns homens fiquem professores e outros fiquem padeiros. A universalização como critério de eticidade significaria apenas que todos os homens podem aceitar o fato de que alguns homens em determinadas circunstâncias possam agir de uma determinada maneira. Só que, nessa hipótese, já não temos mais um único Grande Princípio Ético, o da universalização, e sim uma pluralidade de critérios específicos, ou seja, uma Ética Material de Valores, como queria Scheler<sup>156</sup>, ou até uma Ética da Situação. Pois não se trata mais de um Princípio formal que possa ser aplicado a todo e qualquer caso, mas de razões particulares de homens individuais. A universalização pensada apenas como possibilidade Universal de aceitação (= uma decisão ou ação pode ser aceita por todos os outros) conduz de novo à questão sobre o porquê, sobre um critério que nos diga como e por que uma ação pode ser aceita por todos. O argumento, aqui, fica circular no mau sentido. As objeções de Guariglia contra Habermas mostram bem isso. E, apesar de todas essas objeções, continuamos com o vago sentimento de que Kant, Apel, Habermas e todos os demais kantianos, em alguma coisa, têm Razão. Então, o que fazer? Fazer o quê?

O erro cometido por Kant e pelos kantianos, por Apel e Habermas, consiste – a meu ver – em pensar o Princípio de Universalização como um Universal abstrato, como todos nós, depois do nominalismo de Ockham, o fazemos. O Universal, pensado assim, é uma classe e, ao contrário das ideias platônicas e das formas aristotélicas, é um constructo linguístico, um fruto da criação coletiva, e é, por isso, algo arbitrário. Hoje sabemos que um conceito Universal – neste sentido contemporâneo do termo – possui sentido conforme seu uso; o uso define, assim, o Universal. O Princípio de Universalização, entendido desta forma, como Universal abstrato, não leva a um critério Universal do Dever-ser que seja defensável, porque Universal tomado nesse sentido significa sempre algo particular, histórico, contingente, pertencente a uma determinada cultura.

---

156 SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Bern/München, 1980. A primeira edição é de 1913/16.

O panorama muda completamente se tomamos o Princípio de Universalização e/ou o Imperativo Categórico não como um Universal abstrato, mas como o Universal Concreto. O Universal Concreto, termo típico da Filosofia de Hegel, mas já prefigurado em toda a tradição Neoplatônica, significa não um figmento da mente, mas algo existente no mundo real e concreto. Assim – exemplos de Hegel –, a família, a sociedade e o Estado são formas de Universal Concreto. Eu acrescentaria: a Linguagem falada por um povo é um Universal Concreto; uma passeata de grevistas protestando contra o fechamento de uma fábrica e gritando, em uníssono, palavras de ordem, os hinos cantados em cantochão pelos monges de uma abadia medieval, os movimentos de ordem unida exibidos por um grupo de elite de fuzileiros navais, tudo isso são universais concretos, nos quais o indivíduo como que desaparece, ficando no primeiro plano apenas aquele Todo maior, real, existente, concreto, visível, ordenado. O Universal Concreto em seu sentido pleno é – nisso sigo fielmente Hegel – o Universo. – Se falamos do Princípio de Universalização no sentido no Universal Concreto, então ser Universal significa não o fato de poder ser subsumido em um conceito abstrato ou classe, mas sim o fato de inserir-se harmoniosamente ou não harmoniosamente naquele Todo, que é o Universo. Se universalização for pensada assim, isto é, como inserção harmoniosa no Universo, então ela é realmente um critério de eticidade e coincide exatamente com o que mais acima chamamos de Princípio de Coerência Universal. Assim como um pistão de motor de automóvel não pode ser inserido harmoniosamente num relógio de pulso, assim também certas decisões e ações não podem ser inseridas harmoniosamente numa família, numa sociedade, num estado e, em última instância, no Universo. Este sim é o critério último de eticidade: a universalização entendida como possibilidade de inserção harmoniosa na Totalidade, camada por camada, através de todas as mediações, até chegar ao Universal Concreto, que é o Universo. Este é o Terceiro Princípio de meu projeto de Sistema, o Princípio da Coerência Universal. Ele difere do Imperativo Categórico de Kant e do Princípio U de Habermas porque o Universal nele não é abstrato, mas sim concreto.

Vê-se de imediato que as objeções usualmente feitas contra o formalismo de Kant e dos kantianos não atingem a solução proposta. Não se trata de que todos os homens possam ficar professores ou padeiros; não se trata



também de uma afirmação – infundada, aliás – de que todos os homens possam aceitar o fato de que alguns homens querem ser professores e padeiros. Trata-se da explicação que diz por que todos os homens podem aceitar tais coisas: pode ser aceito por todos aquilo e somente aquilo que está em Coerência Universal. O Princípio da Coerência Universal diz o porquê, explica a Razão pela qual podemos ou não podemos fazer, na roda do discurso, a universalização.

A roda do discurso, proposta na Ética do Discurso, perdeu um pouco de sua importância, entretanto, não foi descartada. Muito pelo contrário. Como podemos, sem o discurso real na roda real e ideal do discurso, descobrir a trazer à luz eventuais incoerências que muitas vezes estão só implícitas? Como desmascarar incoerências que fingem ser coerentes? A roda do discurso continua indispensável. Neste ponto estou de pleno acordo com Apel e Habermas. Minha divergência está no fato de que a Coerência Universal, como a penso, perpassa todo um Sistema, Lógica, Natureza e Espírito; isso Apel e Habermas não aceitam de maneira alguma. Habermas disse, com muita elegância, que meu projeto é por demais ambicioso (*zu ehrgeizig*)<sup>157</sup>.

Em compensação, exatamente por ser ambicioso, por ser abrangente, o projeto aqui apresentado consegue dar uma fundamentação sólida à Ecologia, o que é um *desideratum* que praticamente ninguém consegue satisfazer. Não devemos lançar lixo e detritos químicos num rio não apenas porque mais abaixo há outros homens que querem beber água, mas também pela simples e importante Razão de que estamos ferindo a ordem da Natureza, com a qual temos obrigações Éticas, diretas e imediatas, mesmo que não haja outro homem envolvido. Isso deriva do Princípio de Coerência Universal. Apel, Habermas e os éticos contemporâneos em geral, têm enorme dificuldade de enraizar a Ecologia na Ética, porque a eticidade, para eles, é somente uma relação de homem para outro homem ou outros homens; a Natureza só entra nessa relação como algo intermediário. Isso evidentemente transforma a Ecologia em seu contrário, pois a Natureza só é pensada como meio, nunca como fim em si mesmo. É por isso que, em consequência dessa postura, os ecólogos

---

157 Comunicação verbal, Starnberg, 1995.

são às vezes tratados com a bondade condescendente, mas cautelosa com que se trata um louco manso. Numa Ética da Coerência Universal, a Ecologia é algo extremamente importante, como prática, mas algo totalmente óbvio e sem problemas, como teoria.

Outra consequência muito relevante da Ética Geral que está sendo aqui proposta é que nela existem tanto a recompensa como o castigo. Recompensa e castigo não são algo que cai do céu, como um *Deus ex machina*, na Pedagogia e no Direito. Não. Já na Ética existem, em sua forma primeira e primeva, recompensa e castigo. Recompensa é a própria Coerência; quem é coerente e age coerentemente é alguém, só por isso, feliz e tranquilo. Esta felicidade tranquila de quem é coerente é a primeira e mais importante das recompensas; os pensadores medievais chamavam isso de paz da consciência. A incoerência, pelo contrário, significa sempre oposição, conflito, luta e, em última instância, infelicidade. Estar feliz, a *eudaimonía* de Aristóteles, é ser e estar coerente com o Universo. Quem não está coerente, seja consigo mesmo, seja com qualquer das instâncias mediadoras, não está coerente com o Universo e, só por isso, já é um infeliz, mesmo que aparente não saber. – Quando, então, na Pedagogia e no Direito, as categorias de recompensa e de castigo forem utilizadas, pode-se e deve-se dizer que elas foram elaboradas e justificadas na Ética Geral.

A Ética aqui proposta é uma Ética evolucionista, pois entende o homem e o Universo como um processo em evolução. Isso não levaria a uma Ética desumana, a uma Ética sem dó nem piedade? Tal Ética evolucionista não afirma, em última análise, que é o mais forte que tem Razão? – A pergunta é perfeitamente cabível, especialmente porque sabemos que as Éticas evolucionistas geralmente só trabalham com o conceito de sobrevivência do mais forte<sup>158</sup>. A resposta, entretanto, à questão feita é simples e singela: Ponhamos na Teoria Geral da Evolução o termo correto, ou seja, em vez de falar do mais forte, falemos do mais coerente, e, expressamente, de Coerência com todo o Universo, e as objeções usuais desaparecem como que por encanto. Pois não é o mais forte, no sentido brutal do termo, que está certo e sobrevive, e sim o mais coerente, aquele que é coerente com todo o Universo.

---

158 Cf. a Linguagem já mais moderada de Michael Ruse, RUSE, M. *The Significance of Evolution*, in: SINGER, P. (edit.), *A Companion to Ethics*, Cambridge Mas.: Blackwell, 1993, p. 500 ss.

## Plotino – o Uno e o Múltiplo

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. Plotino - o Uno e o Múltiplo. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, Brasil, 1 vol., n° 1, 2000. p. 23-52.

O problema do Uno e do Múltiplo ocupa, na História da Filosofia, de Platão e Aristóteles até Hegel e Marx, um papel absolutamente central. Da resposta a esta pergunta, que é o começo e o fim de toda a Filosofia Primeira, dependem todas as outras questões que se põem dentro do Sistema de Filosofia, inclusive a questão sobre a contingência e a liberdade na Ética e na Filosofia Política. Sobre o Uno e o Múltiplo em Platão, especialmente na Doutrina Não Escrita, tratamos em outro artigo<sup>159</sup>. Queremos, agora, neste texto, colocar as mesmas perguntas à Filosofia de Plotino, o grande continuador da obra intelectual de Platão e o fundador da escola Neoplatônica: O Sistema defendido é monista? A Multiplicidade vem da Unidade? Como e por quê? O Sistema fica necessário, impossibilitando assim a contingência e a liberdade? As perguntas são as mesmas, mas elas são feitas a outro autor, a Plotino. Por que Plotino? Porque no Neoplatonismo, como diz Hegel em suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, a Dialética alcançou alturas raramente atingidas pelo Espírito humano: “O período final da Filosofia Grega no Neoplatonismo se apresenta como o reino perfeito do pensamento e da felicidade, um mundo de ideais que existem em si mesmos”<sup>160</sup>. E, no entanto, como observa Hegel<sup>161</sup>, há importantes questões que ficaram sem resposta. A nós que, neste fim do século XX, estudamos a Dialética e a consideramos, hoje e sempre, a chave filosófica para a Filosofia que se quer *Philosophia Perennis*, impõe-se a obrigação intelectual de repor novamente as perguntas já fei-

---

159 CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre o Uno e o Múltiplo em Platão*. In: CIRNE LIMA, C. R. V. (org.), *Festschrift em homenagem a Jayme Paviani*. Neste volume da Obra Completa.

160 HEGEL, G. W. F. *Werke*, 20 vol., edit. Suhrkamp por Moldenauer, E./Michel, K.K. Frankfurt am Main, 1971, 18 vol., pg.126.

161 Logo após o texto acima citado, à mesma página, Hegel acrescenta sua crítica ao Neoplatonismo: “que (o mundo dos ideais) entretanto é irreal, porque o Todo está posto apenas no elemento da Universalidade”, *ibidem*.

tas e de, pelo menos, tentar respondê-las. As perguntas e as respostas de que aqui trataremos são questões de Filosofia Grega, sim, mas, ao mesmo tempo, são problemas centrais da Filosofia e da Ciência contemporâneas. Pode e deve ser feita uma Grande Teoria Unificada na Física, na qual, a partir de um único começo e de acordo com poucas leis universais, todo o Universo, num gigantesco Big Bang, se desenvolve? A Multiplicidade das coisas pode vir de um único começo? Os seres vivos, a Multiplicidade dos seres vivos, se desenvolvem a partir de um único primeiro vivente? Quais as leis que regem esta evolução diversificante, que da unidade faz emergir a pluralidade multifária, que encontramos em nosso mundo biológico? O Múltiplo a partir do Uno? A Teoria da Evolução é, antes de ser uma teoria específica da Biologia, uma Teoria Geral da própria Filosofia? Veremos que sim. Perguntaremos também se a Teoria de Sistemas com seu conceito de auto-organização, ou seja, de autocausação, sem o qual hoje não se faz Ciência de ponta, é, em seu núcleo duro, uma velha teoria grega que foi resgatada, reformulada e modernizada? Estas e similares questões, absolutamente contemporâneas, têm suas raízes, como veremos, na Filosofia Grega.

Aproximar-se de Plotino, entretanto, não é fácil, pois ele pressupõe em suas elucubrações as discussões havidas e os argumentos apresentados por seus antecessores imediatos. Mister, pois, se faz que, antes de tratar diretamente de Plotino, falemos com a brevidade possível de Filo de Alexandria, do Médio-platonismo, do Neopitagorismo e, especialmente, de Numênio. Dividiremos, por isso, este trabalho em três partes. A primeira versa sobre os predecessores de Plotino acima mencionados; a segunda, sobre a estrutura do Sistema de Plotino; a terceira, sobre os problemas específicos que no início formulamos, especialmente sobre a maneira como da Mônada emanam todas as coisas e sobre a necessidade – ou não – desta emanação.

## Os Predecessores

Filo de Alexandria<sup>162</sup>, também chamado de Filo, o Judeu, provavelmente nascido entre os anos 15 a 10 antes de Cristo, um dos expoentes do pensamento filosófico na então metrópole de Alexandria, exerceu forte e deci-

---

162 REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, 5 vol., São Paulo, 1994, 4 vol., p.217-267. LLOYD, A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990.

siva influência tanto sobre o Médio-platonismo como diretamente sobre Plotino. Filósofo de cultura grega, mas judeu de nascença e de religião, Filo dá enorme ênfase, por seu lado grego, ao tema platônico da existência de entidades incorpóreas e à hierarquização piramidal das entidades, mas, por outro lado, por seu lado judaico, insere em sua Filosofia de maneira marcante o conceito judeu de um Deus absolutamente transcendente ao mundo, bem como a noção judaica de Deus como criador de todo o Universo<sup>163</sup>. Temos aqui, muito antes dos pensadores cristãos, como os Padres Gregos e Latinos, especialmente antes da grande síntese filosófica cristã de Aurélio Agostinho, uma tentativa de conciliar temas e estruturas da Filosofia grega com motivos religiosos judaicos, que logo depois serão também cristãos. O incorpóreo era um tema grego, o Deus transcendente e a criação do mundo são motivos – para nós hoje – judaico-cristãos, que Filo tenta incorporar a uma Filosofia que é grega em sua estrutura, na colocação de seus problemas, em sua tradição e sua terminologia. Sejam aqui também mencionados, como temas recorrentes em Filo de Alexandria, a união mística com Deus e o êxtase, temas de origens orientais, que reaparecerão nas escolas filosóficas posteriores, especialmente no próprio Plotino.

O núcleo duro do Sistema de Filo de Alexandria pode ser condensado em três passos. Primeiro: O começo de tudo consiste em conhecer Deus, o que só pode acontecer através do olho da alma<sup>164</sup>, pois Deus é algo incorpóreo. Daí vem o êxtase, que é algo concedido ao homem a partir do alto, e que faz com que a alma se eleve por sobre o corpo e adquira a intuição de deus, que, por ser este absolutamente simples, é uma intuição inefável e assim não pode ser reproduzida pelo pensamento discursivo. Segundo: O *Logos*, segundo elemento na estrutura da Filosofia do Alexandrino, é algo muito ambivalente<sup>165</sup>. O *Logos* certamente é uma Razão pensante; sobre isso todos

---

163 REALE, G. *Filone di Alessandria e la prima Elaborazione della Dottrina della Creazione*, in: autores diversos, *Paradoxos Politeia*, Milão 1979, p.247-297. Cf. tb. a título de comparação D'ANCONA COSTA, C. *Plotinus and the later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, in: op.cit. *The Cambridge Companion of Plotinus*, p. 356-385.

164 Este tema - olhar Deus com olho da alma - retorna, nas mais variadas formas, no Médio-platonismo, no Neopitagorismo, em Plotino, em Agostinho, no Cusanus e nos chega, na Modernidade, sob a forma da "intellektuelle Anschauung" der Schelling como importante problema filosófico. O tema fica recorrente nos teólogos, principalmente nos assim chamados místicos, como Meister Eckhard, Juan de la Cruz e tantos outros.

165 HEINZE, M. *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg, 1961. Especialmente p. 204-297. MADDALENA, A. *Filone Alessandrino*, Milão, 1970, p. 215s.

os textos dizem o mesmo. Mas, em algumas passagens, ele é caracterizado como um mero aspecto de Deus e, assim, dele não é distinto; em outras passagens, o *Logos* é chamado de filho primogênito de deus e é considerado como sendo uma entidade que é claramente distinta, diferente e separada de Deus. Em ambos os casos, porém, é sempre o *Logos* que rege o Universo, impondo-lhe as leis que estabelecem a ordem das coisas. Do *Logos*, que é Razão pensante, ou seja, pensamento puro, vem, então, a Multiplicidade das ideias que são por ele pensadas. Terceiro: Das ideias pensadas pelo *Logos* se origina, por criação feita por deus, a Multiplicidade das coisas. Os princípios do Universo são, pois, segundo Filo, o Judeu: O Deus simples e incorpóreo, que é também o criador; o *Logos*, a Razão pensante, que – ambiguidade que voltaremos a encontrar em outros autores – às vezes é um aspecto de deus, e assim a ele idêntico, às vezes um ser separado; da atividade pensante do *Logos* derivam as ideias; de acordo com as ideias pensadas pelo *Logos*, as coisas são criadas por Deus. Formulando a mesma coisa em outra terminologia, também usada por Filo de Alexandria: Deus, o Pai, engendra o *Logos*, que é o Filho, Razão pensante, a qual engendra as ideias, segundo as quais as coisas deste mundo são criadas por Deus. A notável semelhança da concepção central de Filo, o Judeu, com doutrinas cristãs cronologicamente posteriores sobre a Trindade, não é, como se vê, um mero acaso. Filo de Alexandria influenciou pesadamente em Plotino, e este, em Agostinho.

A resposta às nossas perguntas iniciais não são sempre claras. Filo é monista? A resposta é negativa, embora abundem passagens e concepções inteiras de inspiração monista. A Multiplicidade vem da Mônada inicial? Sim, mas por criação de Deus. Há determinismo sistêmico? Não necessariamente, pois a teoria da criação pode, segundo alguns, abrir espaços para a contingência das coisas.

**O Médio-platonismo**, que se estende da segunda metade do século I antes de Cristo até o fim do século II depois de Cristo, é o nome dado àqueles pensadores de cunho marcadamente platônico, mas que não viviam e ensinavam mais em Atenas, onde a Academia original de Platão havia já desaparecido, e sim em Alexandria, nova capital cultural do mundo civilizado. O Médio-platonismo está situado entre a antiga escola de Platão e seus sucessores imediatos (velho platonismo) e o Neoplatonismo de Plotino,

Proclo e seus seguidores. Este Médio-platonismo, pelos temas que discutiu e pelas propostas teóricas que levantou, teve grande influência sobre Plotino. Longos trechos de Plotino são, por conterem alusões extremamente curtas a discussões havidas no Médio-platonismo, em uma primeira leitura, simplesmente ininteligíveis para quem não está a par desta temática. O Médio-platonismo tem traços bem típicos: a ênfase no incorpóreo e imaterial, a defesa da teoria das ideias de Platão, as elucubrações sobre a estrutura do mundo a partir do diálogo *Timeu* e, em parte, da Doutrina Não Escrita. Trataremos, aqui, para expor as ideias centrais do Médio-platonismo, de Plutarco, Apuleio e principalmente de Albino. Este último, principalmente quando se afasta de Platão e emite opiniões próprias, é muito esclarecedor sobre o Espírito que rege o pensamento desta escola.

A estrutura do núcleo metafísico destes autores médio-platônicos pode ser resumida pela maneira como ordenam a pirâmide platônica e especificam as mediações nela existentes. No topo, no ápice da pirâmide, está Deus. O Primeiro Princípio é Deus – termo que antes era usado com muita parcimônia vem se firmando na terminologia e fica de uso frequente –, e é assim denominado por Plutarco<sup>166</sup>, por Albino<sup>167</sup>, por Apuleio<sup>168</sup>. Este Deus, a entidade que está no ápice da pirâmide platônica, coincide, para os três autores mencionados, com a suprema Inteligência. Em Plutarco<sup>169</sup>, a estrutura é triádica e a processão se opera na seguinte sequência: Primeiro, o Deus supremo, que é o Uno, depois, o Intelecto e, a seguir, a Alma do Mundo. Percebe-se, desde logo, a coincidência com a estrutura triádica que aparecerá mais tarde em Plotino: O Uno, o Nous, a Alma. Em Apuleio<sup>170</sup> a sequência é semelhante: Deus, o Intelecto com suas ideias, e a Alma. Também aqui encontramos uma estrutura triádica de emanção que prefigura Plotino. Em Albino, no *Didascálico*<sup>171</sup>, a processão triádica se repete: Em primeiro lugar, o Primeiro Deus ou Primeiro Intelecto, em segundo lugar, o Segundo Intelecto ou Intelecto da Alma do Mundo, e

---

166 PLUTARCO. *De E apud Delphos*, apud REALE, G. op.cit. *História da Filosofia Antiga*, 4 vol., p.289, 290.

167 ALBINO. *Didascálico*, XII, 2, apud REALE, G. op. cit. *História da Filosofia Antiga*, 4 vol, p. 292s.

168 APULEIUS, *De Platone*, I, 193, apud REALE, G., op. cit. *História da Filosofia Antiga*, vol. IV, p. 293.

169 PLUTARCO. Cf. passagem acima citada.

170 APULEIUS. Cf. passagem acima citada.

171 ALBINO. *Didascálico*, X, 2 apud REALE, cf nota 8 acima.

em terceiro lugar a Alma do Mundo. Nota-se aqui, principalmente em Albino, que o Primeiro Deus ou o Primeiro Intelecto deixa emanar de si o Segundo Intelecto (o Intelecto da Alma do Mundo, isto é, o mundo das ideias) porque ele o pensa<sup>172</sup>. O Intelecto pensa o Intelecto e é assim que da Unidade do Primeiro Intelecto surge o Segundo Intelecto, o qual deixa sair de si – novamente pensando – a Multiplicidade das ideias. O pensar do Primeiro Intelecto engendra o Segundo Intelecto: este, ao pensar, engendra a Multiplicidade das ideias<sup>173</sup>. Este Segundo Intelecto, que é o Intelecto da Alma do Mundo, contém a variegada Multiplicidade das ideias. E estas são tão necessárias como o Primeiro e o Segundo Intelecto. Como se origina a Alma do Mundo? A Alma do Mundo procede do Segundo Intelecto, que é a força que a ordena, forma e vivifica. A Alma do Mundo é tão necessária quanto ambas as hipóstases que lhe são superiores<sup>174</sup>.

E a Díade da Doutrina Não Escrita? Ela perdeu grande parte de sua importância e desapareceu absorvida para dentro do Segundo Intelecto. Como a Multiplicidade das coisas é explicada pela Multiplicidade das ideias, e esta é explicada pela atividade pensante do Segundo Intelecto, que pensa os pensamentos de Deus, a Díade ficou supérflua. Ou melhor, desapareceu dentro do Segundo Intelecto.

E a contingência das coisas, que é o espaço aberto no qual se exercita o livre-arbítrio? Os médio-platônicos a reconhecem? Eles discutem, sim, se o mundo foi gerado ou não. Introduzem até, para tanto, o conceito de matéria. Esta matéria, entretanto, é entendida como a *chora* do Timeu e se constitui, assim, num Princípio de desordem tão eterno e atemporal como os princípios de ordem. O mundo, portanto, foi gerado porque os princípios de ordem, Deus e o Intelecto com suas Ideias, moldaram a matéria informe. Neste sentido, há uma geração do mundo. Mas há contingência no sentido exato daquilo que pode ser e pode não ser,

---

172 Quem não se lembrará, aqui, do “Eu põe o Eu”, com o qual Fichte sempre começa sua *Doutrina da Ciência*?

173 Para nós, homens do século XX, é impossível ler passagens como esta de Albino e não pensar imediatamente na *Doutrina da Ciência* de Fichte: *Das Ich setzt das Ich*. Tudo indica, entretanto, que Fichte nunca leu Albino. A concepção filosófica lhe chega apenas mediatamente, isto é, através da corrente intelectual que perpassa os autores Neoplatônicos, indo de um para o seguinte. De Albino para Plotino, deste para Agostinho, deste para Johannes Scotus Eriúgena, deste para Nicolaus Cusanus, deste para Giordano Bruno, deste para Espinosa, deste para Fichte, Schelling, Hegel e Goethe.

174 ALBINO. *Didascálico*, X, 2-2 apud REALE, cf. nota acima.



pode ser assim e pode ser diferentemente? Esta contingência nós não encontramos de maneira expressa nos médio-platônicos – pelo menos, eu não a encontrei –. Então sou obrigado a concluir que a Multiplicidade das coisas do mundo é tão necessária quanto os princípios dos quais elas, as coisas, emanam: elas estão todas pré-programadas no ovo inicial. A contingência das coisas, que uma vez ou outra é mencionada nos textos, face à arquitetura do Sistema, tem que ser caracterizada, como diriam Espinosa e Hegel, como uma aparência ilusória. O Sistema aqui se parece mais com as concepções deterministas de certos físicos contemporâneos.

As respostas às nossas perguntas iniciais são, pois, incisivas e claras. Os médio-platônicos, em Princípio – com relação ao mundo organizado –, são monistas. A Multiplicidade é derivada da Mônada inicial por processão ou emanação, mas a matéria informe é considerada um Princípio que não é derivado da Mônada e é dela coeterna; sob este aspecto, há, nos médio-platônicos, um dualismo. Não há contingência, e sim determinismo sistêmico. Um físico do século XX diria: A Mônada não joga dados.

**Os Pitagóricos Anônimos**<sup>175</sup> são aqueles autores que, antes do renascimento do Neopitagorismo no século I antes de Cristo, ou seja, nos séculos III e II antes de Cristo, produziram escritos pitagóricos apócrifos, as *pseudopythagorica*, que, embora sem nome de autor, são relevantes porque fazem a ponte intelectual para o Neopitagorismo da época imperial.

---

175 THESLEFF, H. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, 1965. Cf. REALE, G. op.cit. *História da Filosofia Antiga*, 4 vol., p. 324ss. Giovanni Reale, o mestre em Metafísica antiga na Escola de Milão, herdeiro intelectual da Escola de Tübingen, é um autor respeitabilíssimo e como tal é por todos reconhecido. Eu o cito aqui e em muitos outros lugares deste trabalho pela pertinência e exatidão de sua pesquisa, mas de maneira toda especial pelas abundantes e longas citações que faz de textos para nós, aqui no Brasil, praticamente inacessíveis. Isso não obstante, seja-me permitida uma palavra de crítica. Reale, como católico militante que é, não raro deixa suas convicções religiosas influírem na interpretação dos autores que analisa. Assim, neste caso, Reale vai reiteradas vezes criticar diversos autores por “serem materialistas”, por “não possuírem o senso da transcendência” etc. Tais juízos de valor feitos por Reale a respeito dos autores tratados neste trabalho foram por mim ignorados. Ignorei também as suas tentativas de aproximar por demais Plotino de doutrinas cristãs. Reale, aliás, sabe muito bem que Plotino não pode ser classificado de cristão ou de quase cristão (cf. *ibidem* p. 425). As numerosas citações que faço de Reale não significam, pois, minha anuência a tais teses. Ademais, ele, a meu ver, dando ênfase exagerada ao conceito judaico-cristão de transcendência, não consegue ver corretamente a estrutura básica do Sistema Neoplatônico, que é um monismo em que a Totalidade entra em Movimento circular. E sem isso é, a meu ver, impossível fazer justiça intelectual aos pensadores Neoplatônicos. O catolicismo militante de Reale o tornou, aí, não cego, pelo menos, miope. Minha leitura e interpretação, como é fácil de ver, se fazem pelo viés - segundo minha opinião, historicamente mais correto - do parentesco de Schelling, Hegel e Goethe. Sobre minhas posições cf. CIRNE LIMA, op. cit. *Dialética para Principiantes*.

Anônimo reportado por Alexandre, Poliistore (que conhecemos pela citação que há dele em Diógenes Laércio<sup>176</sup>) apresenta a Doutrina Pitagórica das processões num sentido claramente monístico, o que exerceu grande influência em Plotino. A terminologia, em contraste com a dos médio-platônicos, é estritamente platônica, é aquela do *Timen* e da Doutrina Não Escrita. Primeiro vem a Mônada. Desta procede, então, necessariamente a Díade. De ambos os princípios, Mônada e Díade, são deduzidos os números. Dos números são deduzidas as dimensões geométricas (ponto, linha, plano e a figura tridimensional). Das dimensões geométricas são deduzidos, então, “os corpos sensíveis, cujos elementos são quatro: fogo, água, terra e ar, que mudam e se misturam, e desses resulta o cosmo animado, inteligente, que tem no centro a terra, redonda e habitada”<sup>177</sup>.

O autor anônimo da *Vida de Pitágoras*, que Fócio<sup>178</sup> cita, encurtando e resumindo, mas assim a salvando para a posteridade, apresenta um Sistema em que toda a realidade é deduzida da Mônada. Esta é o Princípio dos números. Mônada aqui aparece em duplo sentido. No primeiro e principal sentido, Mônada é o Uno do qual todas as coisas derivam. Mônada, num segundo sentido, é o Uno que se contrapõe à Díade, iniciando assim a série dos números. Interessante aqui é a forma – diga-se de passagem, clássica – como a Díade é entendida: ela é indeterminada porque sua determinação é sempre ou o excesso ou a falta. Como o excesso e a falta entram, em ambas as direções, em *processus ad infinitum*, a Díade é chamada de indeterminada: *aóristos thýas*. Aqui temos a doutrina e a argumentação originais de Platão<sup>179</sup>. A sequência é, pois, a seguinte: 1) a Mônada primeira, que é o Uno; 2) A Mônada segunda, que aquele Uno (o Um) que se opõe ao Dois, formando, assim, a Díade como Princípio da Multiplicidade. 3) O Uno, que é a Alma do Mundo.

As respostas dadas pelos Pitagóricos Anônimos às nossas perguntas iniciais são absolutamente claras. O Sistema é monista. A Díade procede

---

176 DIOGENES, L. VIII, 27s.

177 DIOGENES, L. VIII, 25

178 FÓCIO. *Bibliotheca ou Myriobiblion*, ed. Bekker, Berlim, 1824-1825, cod. 249, 440 b 20-27, apud REALE, G. op. cit. *História da Filosofia Antiga*, 4 vol., p. 331ss.

179 FÓCIO. op. cit. *Bibliotheca ou Myriobiblion*, cod. 249, 438 b 33 s - 493 a 8. Apud REALE, G. op cit. *História da Filosofia Antiga*, 4 vol., p. 331-332.

necessariamente da Mônada. As seguintes emanações são também necessárias. Isso torna o Sistema necessário, impossibilitando a verdadeira contingência das coisas. Alguns defensores da Teoria do Big Bang defendem, hoje, concepção bem semelhante.

**O Neopitagorismo** da era helenística e imperial floresce a partir da segunda metade do século I antes de Cristo, especialmente em Alexandria e em Roma. Públio Nigídio Fígulo e Quinto Séstio, como o nome diz, são romanos; Moderado de Gades e Nicômaco de Gerasa representam Alexandria e o mundo oriental. A característica destes pensadores neopitagóricos é tentar estabelecer uma linha de filiação, que, partindo de Pitágoras e incorporando muitas vezes doutrinas de Platão e Aristóteles, chega até eles, legitimando-os, assim, como continuadores de uma grande tradição. Em certos casos, chegam ao extremo de considerar tanto Platão quanto Aristóteles como pensadores pertencentes à Escola Pitagórica.

As características do Neopitagorismo são a ênfase no imaterial e no incorpóreo, e a tentativa, sempre repetida, de derivar toda a realidade do mundo a partir da Mônada. Moderado e Nicômaco, retomando a tendência que já encontramos antes nos Pitagóricos Anônimos, levam a dedução da Díade a partir da Mônada à finura de distinguir a Mônada que é o Uno, Primeiro Princípio, da Mônada que é apenas, junto com a Díade, a origem dos números. Segundo Simplicio, Moderado de Gades teria ensinado e defendido a seguinte sequência de processões: 1) No início está o Primeiro Uno, a Mônada propriamente dita. 2) Dela procede o Segundo Uno, que é o mundo inteligível das ideias e das formas; a Díade, que é a Multiplicidade das ideias, está neste nível. 3) Do Segundo Uno procede então o Terceiro Uno, que é a Alma do Mundo. E as coisas sensíveis? Estas seriam apenas como que uma mera sombra das ideias inteligíveis a elas correspondentes<sup>180</sup>. Temos, assim, a mesma hierarquia de processões que já encontramos nos outros predecessores de Plotino: a Mônada, a Díade, e os números-ideias, em rigorosa sequência de processões e, por isso, também de dedução especulativa. – Aparece aqui, de novo, a doutrina da união mística com o Primeiro Uno, que é o último fim, como ideal ético a ser alcançado pelo homem.

---

<sup>180</sup>SIMPLICIUS. In *Aristotelis Physicam*, p. 230, 34-231, apud REALE, G. op.cit. *História da Filosofia Antiga*, p. 352.

A resposta às nossas perguntas iniciais ficam mais e mais unívocas. O Sistema é claramente monista. Tudo, inclusive a Díade, deriva por processão da Mônada. A mediação através dos números e das ideias leva a um mundo determinista. Laplace, com seu radical determinismo, seria, na Modernidade, o fruto tardio desse monismo determinista. As modernas Teorias de Sistema colocariam, com toda a Razão, o problema: E de onde vem a emergência do Novo? Os Pitagóricos da Antiguidade diriam que tudo está pré-programado na Mônada inicial. Os defensores da Teoria de Sistemas perguntariam, céticos: Sempre? Como demonstrá-lo?

**Numênio de Apaméia**<sup>181</sup>, que viveu provavelmente na segunda metade do século II depois de Cristo, e que estudou e lecionou, pelo menos, por algum tempo em Alexandria, tentou fazer o que hoje nos pareceria, pelas afinidades intelectuais existentes, bastante óbvio: sintetizar numa só doutrina tanto o Pitagorismo, sua escola de origem, com o Médio-platonismo. Isso torna o estudo de Numênio interessante para nós e o tornou importante para Plotino.

Numênio, em sua Metafísica, defende a doutrina dos três Deuses. Ninguém antes de Plotino o disse com tanta clareza, ninguém chamou os três primeiros princípios de Deus, ninguém falou de três Deuses. Proclo não o refere com total clareza<sup>182</sup>. O Primeiro Deus se chama Pai. O Segundo Deus se chama Criador. O Terceiro Deus se chama Criação. E Proclo continua: “assim para ele, o Demiurgo é duplo, o Primeiro e o Segundo Deus, e o cosmo produzido pelo demiurgo é o Terceiro Deus”<sup>183</sup>. – Em Numênio mesmo encontramos complexidade maior. Há passagens como a seguinte: O Primeiro Deus é aquele que “semeia a semente de toda a vida”; o Segundo Deus é aquele que “a distribui, planta e transplanta em cada Ser”<sup>184</sup>. Nesta interpretação, há uma ligação íntima entre o Primeiro e o Segundo Deus: O Segundo Deus é o que é e atua como atua porque olha o Primeiro Deus. Em outras passagens, a relação é distante: O Primeiro Deus permanece em si mesmo e é simples, indivisível e encontra-

181 NUMENIUS. *Fragments*, edit. Por DES PLACES, E. Paris, 1973.

182 PROCLUS. In *Platonis Timaeum*, I, p. 303, 27, apud REALE, G. op. cit. *História da Filosofia Antiga*, p. 363.

183 ibidem

184 DES PLACES. op. cit. *Fragments*, fragmento 13.

se em comunhão consigo mesmo. O Segundo e o Terceiro Deus são, no fundo, um só. O Segundo Deus, antes de entrar em contato com a matéria, engendra os números e as ideias, o mundo espiritual. Mas, ao entrar em contato com a matéria multifária, que é uma Díade, ele a unifica, sim, mas este Deus que entrou em contato com o elemento material já não é mais o Segundo Deus, e sim o Terceiro Deus, que é a própria Alma do Mundo. O Segundo Deus, o que engendra os números e as ideias, e o Terceiro Deus, o que molda e informa a matéria, são um Deus só, entretanto, diferem e são dois Deuses. O Segundo Deus ainda não entrou em contato com a matéria e é assim indivisível. O Terceiro Deus é aquele que entrou em contato com a matéria, que, ao entrar nela, organiza-a e a unifica, mas que, ao entrar nela, perde sua unidade e fica diverso do Segundo Deus.

As origens platônicas no *Timeu* e na Doutrina Não Escrita, por um lado, e as grandes semelhanças com a estrutura do Sistema de Plotino são por demais visíveis e não precisam receber ênfase. Mas outro aspecto deve ser aqui levantado. Nessa concepção de Numênio temos também uma antecipação da Trindade dos Padres Gregos e de Santo Agostinho, pois os três Deuses (Pai, Filho, Criação) são, no fundo, um único Deus, que é Uno e Trino. Pois, toda a Criação, que em Numênio é o Terceiro Deus, volta num Movimento circular, pela união mística, ao Primeiro Deus<sup>185</sup>.

Mas se o cosmo, o mundo das coisas existentes é o Terceiro Deus, como pode existir o Mal? Numênio responde, apontando a existência de almas boas e de almas más. Cada homem tem duas almas, a boa e a má. A alma má é o Princípio do caos e da irrazão. Qual é a origem da alma má? Numênio não se explica bem, mas tudo indica que há aqui um elemento dualístico oriundo do próprio Platão e das religiões orientais.

A grande diferença para com os médio-platônicos e os pitagóricos é que Numênio, por um lado, põe em pé de igualdade e de coeternidade o Primeiro Deus e o Segundo Deus, pois o Segundo não procede do Primeiro. A Díade, portanto, não procede da Mônada, ela não foi gerada e é coeterna da Mônada. Deduzir, pois, a Díade a partir da Mônada é impossível. Por outro lado, há desigualdade entre o Primeiro Deus e o Segundo

---

185 Esta ideia antecipa claramente a doutrina agostiniana da Jerusalém Celeste.

Deus, pois o Primeiro é e fica indivisível, é, portanto, o Uno. O Segundo Deus, entretanto, ao entrar na matéria, fica divisível, tornando-se, assim, o Terceiro Deus.

Quais as respostas às nossas perguntas iniciais? Numênio é um pensador que levanta um Sistema orgânico e unificado, entretanto, há neles fortes traços dualistas. Não pode haver dedução da Díade a partir da Mônada; aqui temos um elemento dualista bem no coração do Sistema. O Primeiro Deus, à primeira vista, parece ser transcendente num sentido teísta ou até deísta, mas não se trata de teísmo ou deísmo porque há um Segundo Deus igualmente eterno e incausado. O Segundo e o Terceiro Deus formam uma unidade. Por outro lado, o Segundo e o Terceiro Deus estão tão ligados ao Primeiro Deus, pelo retorno cíclico a ele, de sorte que a construção, vista por este ângulo da unidade do Universo, parece ser monista. Quem não lembra aqui das modernas teorias ecológicas, em que esta circularidade da Natureza fica quase divinizada? Quanto ao determinismo sistêmico, a resposta parece ser um sim. Nenhum dos três Deuses jogou dados. Há um Einstein, aí, falta um Schrödinger.

## Plotino

Plotino, nascido em 205 depois de Cristo, em Licópolis, foi estudar Filosofia em Alexandria no ano de 232, onde muito logo se tornou um dos poucos alunos de Amônio Sacas, escola em que permaneceu durante onze longos anos. Amônio Sacas, o carregador de sacos<sup>186</sup>, foi um filósofo platônico que se ateve estritamente à instrução da VII Carta. Nada de importante era confiado à escrita<sup>187</sup>. Foi mais longe. Como Sócrates, nada nos deixou por escrito; e recomendava a seus alunos a transmitir a doutrina apenas através da palavra viva, jamais a escrevendo. Apesar da inexistência de escritos de Amônio, sabemos, pelas referências em outros

---

186 Sobre as diversas interpretações do nome Sacas cf. REALE, G. op. cit. *História da Filosofia Antiga*, 4 vol, p.403. Sacas como carregador de sacos é a interpretação do Bispo Teodoro. Há quem diga que Sacas vem de uma estirpe indiana *Sakkas*, outros ainda que Sacas vem de Saca-Muni, um monge budista. É importante notar que Porfírio (citado por Eusébio na História Eclesiástica, VI, 19, 7), afirma que Amônio nasceu e foi educado em uma família cristã, tornando depois a ficar pagão. Isso tem certa relevância para entender Plotino. Cf. *ibidem*.

187 A solução dos grandes problemas da Filosofia é tão simples e, no fundo, tão singela, que aqueles que não estão devidamente preparados por um longo aprendizado, ficam ofuscados de tanta luz e não veem mais nada. Por isso a distinção entre doutrina exotérica, para os de fora e para os principiantes, e doutrina esotérica, para aqueles que suportam a claridade do sol e a simplicidade das grandes respostas.

autores, que ele defendia uma doutrina estritamente monista, derivando toda a realidade das coisas, inclusive a matéria, a partir de um Primeiro Princípio, Deus. Distinguiu três planos no cosmo: o das realidades supremas (Deus criador, as realidades celestes e os Deuses), o das realidades intermediárias (Naturezas etéreas, anjos e demônios), e o das realidades ínfimas (almas humanas, homens, animais e coisas). O elegante monismo de Amônio vai influenciar decisivamente Plotino, o qual, depois de acompanhar o imperador Gordiano por um ano em sua expedição militar ao Oriente, vai para Roma em 244 e lá funda sua escola e ensina até morrer no ano de 270. Eis aí o berço do Neoplatonismo.

Plotino<sup>188</sup> conhece e usa a Dialética de Platão<sup>189</sup>, tanto a ascendente como a descendente. É importante notar que Plotino, ao contrário de Platão, dedica menos espaço e pouco esforço à Dialética ascendente. Seu interesse, intenso, crítico, criativo, está centrado na Dialética descendente. Como descer do ápice da pirâmide por dedução? Quais são as mediações? Como elas se justificam? Que influência elas têm em nossa vida espiritual? A estrutura da pirâmide plotiniana, articulada com muito mais clareza do que por seus predecessores acima mencionados, apresenta a seguinte sequência de processões. No topo da pirâmide está o Uno, Primeira Hipóstase; dele procede o Nous, o Intelecto, que é a Segunda Hipóstase, desta procede a Alma, Terceira Hipóstase. A matéria não é um Princípio, muito menos um dos primeiros princípios, e sim algo que procede, que é derivado da Terceira Hipóstase, da Alma. No que toca à matéria, os resquícios de dualismo que havíamos encontrado do Médio-platonismo, em alguns textos pitagóricos e mesmo em Numênio, desapareceram completamente. O Sistema de Plotino – como eu o vejo – é, sim, monista (por certo, com relação à materialidade das coisas), mas este seu monismo não pode ser caracterizado como um monismo puro, límpido, transparente, um monismo que se consubstancia no Sistema da Totalidade em Movimento, do Uno que é o Todo, um monismo que diz que o Uno está em Movimento circular de saída de si e de retorno a si mesmo. Tudo isso ocorre e é tratado por Plotino, mas há passagens decisivas, como varemos logo

188 PLOTINO. *Enneadi*, edi. bilingue (grego e italiano), por G. FAGGIN. Milão, 1996. Daqui em diante citaremos apenas da seguinte forma: *Enéade*, I, 4, 2, ou seja, livro primeiro, capítulo quarto, número 2.

189 *Enéadas*. I, 3, 20

abaixo, que apontam para elementos sistêmicos dualistas: Plotino nega que o Uno seja o Todo. Nisso ele se afasta do monismo estrito.

Plotino, seguindo nisso Platão, não retira da experiência sensível seus primeiros princípios. É pelo Espírito, pela alma, que o homem, olhando para dentro, encontra os princípios que estruturam o Universo. Lá ele encontra o Primeiro Princípio, o Uno. Mas Plotino não recorre apenas à vaga intuição intelectual, ele argumenta, ele prova discursivamente que o Primeiro Princípio é o Uno e somente o Uno. O Uno, diz Plotino – contra Aristóteles – vem antes da essência ou da inteligência do primeiro motor imóvel, pois tais entidades, para serem o que são, pressupõem algo que vem antes delas ontológica e logicamente, que lhes é anterior, que é mais fundamental: a unidade do Uno. Contra a teoria de Platão, no diálogo *Sofista*, Plotino argumenta da mesma forma: para que algo possa ser um Ser, ele antes tem que ser um Uno<sup>190</sup>. O mesmo argumento vale, *a fortiori*, do *Nous*: O Uno vem antes do *Nous*. Pois o Intelecto, argumenta Plotino, “na sua forma mais alta não pensa olhando as coisas exteriores, mas pensa o que lhe está em frente”<sup>191</sup>. O Intelecto volta-se, primeiro, para aquilo que é mais alto e mais perfeito do que ele mesmo, isto é, para o Uno, que é seu Princípio e do qual procede. “Depois volta-se para si mesmo (...), Ora, se ele é tanto o pensante como o pensado, ele é duplo, ele é dois, e assim não é nem simples nem o Uno”<sup>192</sup>. Não há, assim, absolutamente nada que seja anterior ao Uno, o que significa que o Uno é o Primeiro Princípio, ou, na terminologia de Plotino, a Primeira Hipóstase. Hipóstase, palavra grega, significa originariamente substância. A própria composição do termo grego *hypo-stasis* (o que está por baixo) corresponde ao termo latino *sub-stantia*. Em Plotino e no Neoplatonismo em geral este termo significa, entretanto, as etapas do processo evolutivo de processões. A prima hipóstase é, pois, o Primeiro Princípio, o começo

190 *Enéadas*. VI, 9, 1.

191 *Enéadas*. VI, 9, 2. Comparem-se aqui as traduções de Armstrong com a de Faggin. Cf. PLOTINUS, em 7 vol., ed. por ARMSTRONG, A. H. *Enneads, The Loeb Classical Library*, Cambridge Mas. and London, 1988, 7 vol., p. 309. A tradução de Faggin, seguido por G. Reale, já faz uma interpretação - correta, por certo -, pois o *Nous* olha primeiro (*tô prôto*) para o Uno que lhe é anterior e exterior e depois, em Movimento autoflexivo interno, para si mesmo. Isso é o que é dito mais abaixo e em outras passagens: o Intelecto, ao voltar-se e olhar para o Uno (o Bem), volta-se também e olha para si mesmo e fica autoflexivo.

192 *Enéadas*. VI, 9, 2. Aqui temos, com toda a clareza, o *Eu que põe o Eu* de Fichte e da *Filosofia da Identidade* de Schelling.



das demais processões. O que é processão<sup>193</sup>? Processão é o processo triádico da Dialética descendente, segundo o qual um primeiro começo, o Uno, deixa sair de si, pela superabundância de sua riqueza interna, uma entidade que lhe é exterior. O Uno possui duas atividades. Uma meramente interna, que lhe é interior e que consiste na comunhão consigo mesmo. Mas o mesmo Uno, pela superabundância e riqueza dessa sua comunhão interior consigo mesmo, age para fora, transborda, deixa algo sair de si, deixa algo emanar, deixa que dele se derive uma outra entidade que, então, será uma Segunda Hipóstase. Proceder, sair, emanar, derivar são termos que, para serem corretamente entendidos, têm que ser postos no devido contexto, que é o da processão na Dialética descendente. Do Uno, Primeira Hipóstase, procede o *Nous*, o Intelecto; da Segunda Hipóstase procede a Alma; e da Terceira Hipóstase procedem todas as coisas no Universo. Mas, como todas as coisas carregam em si a saudade daquilo que foi sua primeira origem, elas tendem, num Movimento circular, a voltar ao Uno. E é na união com o Uno que o homem, voltando assim a sua origem, alcança a união mística, o conhecimento pleno, a felicidade e a perfeição. Algum gênio de Arquitetura – lamentavelmente não sei quem foi –, entendeu, com a cabeça e com o coração, essa estrutura triádica e circular da Filosofia Neoplatônica, inventou, para simbolizar este Movimento cósmico, o chafariz em cascata. Um ducto central leva a água até o topo do chafariz, onde há a primeira e mais alta bacia, e a enche de água. Esta primeira bacia, quando cheia, em sua superabundância, transborda e a água cai, então, numa segunda bacia. Cheia esta segunda bacia, também ela, em sua superabundância, transborda por todos os lados e enche uma última e terceira bacia, que fica no nível do chão. Três bacias, três hipóstases, mas a água é a mesma; ela emana do alto e, em sua superabundância, transborda a bacia superior para encher a bacia intermediária e a que fica ao rés do chão. Tais chafarizes Neoplatônicos, pelo menos a partir do Renascimento<sup>194</sup>, se espalharam por todo o mundo civilizado e levaram, sem palavras – como queria Platão na sétima Carta, como queria Amônio Sacas – mas através de uma belíssima imagem, a mensagem Neoplatônica sobre o sentido último do Universo a todas as terras e a todos os povos.

193 *Enéadas*. IV, 525 ss., IV, 452 ss., 459 ss., 473 ss.

194 Tenho cá para mim que Ficino, o grande Neoplatônico de Florença e um dos líderes intelectuais do Renascimento, tem algo a ver com isso.

Existem tais chafarizes em Roma, Florença, Paris, Nova York, Londres, Hong Kong, Montevidéu, etc. e até em nossa mui leal e valorosa cidade de Porto Alegre, onde existem pelo menos dez deles<sup>195</sup>. O núcleo duro da doutrina foi assim simbolizado, a ideia central do Sistema foi assim difundida e hoje, em quase todas as cidades do mundo, existem estes monumentos mudos, mas preñhes do mais profundo sentido, que prestam homenagem à Doutrina Não Escrita de Platão. Esta homenagem ao Sistema da Totalidade em Movimento, por se expressar não por palavras, mas sim por imagens, transformou-se em algo misterioso para muitos, mas que, para os que sabem, não poderia falar com maior eloquência.

O Uno, embora simples, é riqueza infinita, é potência infinita, é perfeição infinita. Surge aqui, para os leitores de Platão e Aristóteles, a inevitável pergunta sobre a Natureza dessa infinitude. Pois, para eles, infinitude é sempre um defeito, uma indeterminação, um vazio, uma mera negação, um *processus ad infinitum*, o que é típico da Díade, nunca da Mônada. Perfeição, em Platão e Aristóteles, tem que ter *péras*, tem que ter uma determinação que, delimitando-a, a faça perfeita. Plotino não muda o conceito grego de infinitude, ele muda, sim, radicalmente o conceito de perfeição. Ele afasta-se aqui da doutrina de Platão e Aristóteles e assume o conceito de infinitude no sentido daquilo que Hegel muito mais tarde chamará de má infinitude. À má infinitude Hegel contrapõe a boa infinitude, na qual todas as coisas finitas, inclusive a má infinitude, estão, segundo Hegel, superadas e guardadas. O conceito de má infinitude, assumido por Plotino como um atributo de perfeição, vai tornar-se a raiz intelectual de toda a Teologia negativa; ele já caracterizava a Filosofia de Filo, o Judeu, e daqui em diante marcará quase todos os pensadores Neoplatônicos e, a seguir, praticamente todos os cristãos, começando com o Pseudo-Dionísio, passando por grande parte da Teologia cristã posterior, até chegar à maioria dos teólogos católicos e

---

195 Chafarizes Neoplatônicos em Porto Alegre: fonte Talavera em frente à Prefeitura velha; fonte francesa, em ferro, no Recanto Europeu do Parque Farroupilha; fonte com jovem segurando uma cornucópia, de onde a água jorra e emana para três bacias (o mais lindo e mais conservado de todos, em funcionamento), no Parque da Redenção (na ponta que fica mais perto do centro da cidade, bem em frente da antiga escola de Engenharia); chafariz sito na pequena praça existente, à esquerda, no fim da descida da Avenida Borges de Medeiros (sentido centro bairro); chafariz bem no centro do Shopping Center Praia de Belas; chafariz no primeiro andar do Shopping Praia de Belas, onde está o recanto do piano; chafariz no Centro Comercial da Olaria, na Rua Lima e Silva, na frente do Cine Guion; chafariz em casa particular perto da padaria onde compro pão (uma travessa da Rua Aparício Borges), outro num barzinho, na mesma rua, no extremo oposto.

protestantes de nossos dias. Na origem do Deus inefável, do qual não podemos fazer nenhuma predicação positiva que seja adequada, está o conceito de infinitude que Plotino assume; que é uma má infinitude, diriam Hegel e os hegelianos, que foram quem melhor distinguiram os conceitos de boa e de má infinitude. Plotino defende claramente a má infinitude: “Mas, o que é Princípio não pode ter necessidade do que vem depois dele; o Princípio do Todo não tem de modo algum necessidade desse Todo”<sup>196</sup>, ou seja, o Todo (neste caso, o Espírito, a Alma, e todas as coisas deste mundo) está fora do Princípio que o engendrou. Neste sentido, o Uno de Plotino não é a Totalidade em Movimento, que se desdobra em desenvolvimento necessário, com as consequentes características panteizantes, como em Espinosa. Pelo contrário, o Uno plotiniano pode até – segundo muitos textos – ser interpretado como um Deus transcendente como era o Deus judaico de Filo de Alexandria, como será o Deus dos autores cristãos medievais. Por este texto – e similares – Plotino seria mais teísta do que panenteísta. – O Uno, além disso, não existe nem por acaso, nem por livre escolha, nem por acidente. Mas também não se pode afirmar, com propriedade, que ele exista por necessidade, pois também a necessidade é posterior a Ele. Mas aqui algo muito importante – e que será de enorme influência na História da Filosofia – pode e deve ser dito: O Uno em si mesmo, o Uno em sua mesmice, é algo que se autopõe, que se cria a si mesmo; ele é *causa sui*<sup>197</sup>. Este Movimento circular de autocausação será uma das notas características dos grandes pensadores Neoplatônicos, até Espinosa, Schelling e Hegel, e, sob o nome de auto-organização, vai tornar-se um dos mais importantes conceitos da Biologia e da Física contemporâneas. Só que aí entra, nos gregos, o elemento panenteizante: O Uno não está fora do Todo, está no meio, no coração do Todo<sup>198</sup>. Dentre os contemporâneos, pensemos nas teorias panenteizantes de muitos ecologistas.

Do Uno, que é o Princípio de tudo, se origina o Intelecto, o *Nous*, que é a Segunda Hipóstase. A pergunta central, a que mais nos interessa neste

---

196 *Enéadas*. VI, 9, 6.

197 *Enéadas*. VI, 8, 13 ss. Eis aqui o conceito dialeticamente circular de *causa sui*, de autocausação, que se tornará uma característica dos pensadores Neoplatônicos, especialmente dos mais dialéticos, e que voltará, com força total, em Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel. Este conceito é negado sistematicamente pela tradição aristotélica, segundo a qual a causa tem que ser sempre distinta do efeito e vir antes dele.

198 A metáfora do círculo que, de dentro para fora, se abre em muitos círculos, ficando ele no meio de todos, aponta nesta direção.

trabalho, está exatamente nesta passagem: Como e por que o *Nous* emana da Mônada inicial? A resposta de Plotino parece clara. Depois de afirmar e descrever a processão do *Nous* a partir do Uno, ele continua: “Mas como, permanecendo ele (o Uno) imóvel, surge o *Devir*? Em virtude da força do agir. Esta é uma força dupla. Uma está encerrada no Ser; outra transborda do Ser particular de cada coisa. Aquela força do agir que está encerrada no Ser é a coisa, a coisa mesma, em ato. Aquela força do agir que transborda e que age para fora existe necessariamente em cada coisa, mas é diversa dela. Assim, por exemplo, acontece com o fogo. Há, por um lado, o calor que pertence à própria essência do fogo. Há, também, o calor que nasce como algo derivado do calor interno ao fogo e é dele distinto<sup>199</sup>(...). Assim é também no mundo superior. Lá, com mais Razão ainda. Enquanto o Uno permanece e persiste em sua essência, da força ínsita no Uno se origina outra força que assim passa a existir”<sup>200</sup>. Para explicar essa processão da Segunda Hipóstase a partir da Primeira Hipóstase, que é o Uno, Plotino usa uma série de metáforas: o calor do fogo, a luz que, saindo do sol, tudo ilumina, e, finalmente, a dos círculos concêntricos que ocorrem quando se lança uma pedra na superfície sem ondas de um lago tranquilo. A pergunta que aqui se impõe, depois de mais de mil e quinhentos anos de discussão e disputa: O *Nous*, Segunda Hipóstase, procede necessariamente do Uno, primeira Mônada? Ou é o Uno que, por ato livre de criação, deixa o Uno emanar de dentro si mesmo? A tradição cristã, desde os padres gregos e culminando em Agostinho, afirma que dentro da Tríade original, todas as processões são necessárias. Do Pai necessariamente procede o Filho, do Pai e Filho necessariamente procede o Espírito Santo, que, mesmo sendo o amor dentre Pai e Filho, é necessário. O ato livre pelo qual Deus decide criar o mundo, ato este que é o elemento fundador da contingência das coisas, para Agostinho e para os pensadores cristãos, está simultaneamente dentro e fora do Deus Uno e Trino. Está dentro, porque é um ato livre da vontade divina, algo que lhe é interno. Está fora – dizem –, porque seus efeitos, ou seja, as coisas contingentes estão fora de Deus. É exatamente neste lugar que surgirá então a objeção dura, duríssima, que ficará clássica: Como um ato interno de Deus, idêntico à substância necessária de Absoluto, pode

199 Por exemplo, o calor do fogo, que lhe é interno, e o calor que passou para a panela e a comida e que agora estão nelas. O calor da panela e da comida é um calor secundário, externo ao calor original do fogo.

200 *Enéadas*. V, 4, 2.

ser e pode não ser, pode ser assim, pode ser diferente? Como pode Deus, por um ato que é tão necessário quanto sua essência, tanto criar como não criar, criar assim ou criar diferentemente? Não se deveria concluir que, se o ato de criar o mundo é tão necessário como a essência de Deus, que todo o Universo é igualmente necessário? Não se deveria concluir que todas as coisas procedem de Deus, não por um ato livre de criação, mas por necessidade lógico-ontológica? – Plotino, em sua explicação sobre a gênese do *Nous* a partir do Uno, não foi tão a fundo. A resposta, justamente aquela que aqui mais nos interessa, fica sem resposta no ar.

O *Nous* é a Segunda Hipóstase. Não sabemos como e por que ele se originou do Uno, mas sabemos como ele é em si. O Intelecto é a presença do pensamento diante de si mesmo. O *Nous* é, assim, reduplicado: ele é o pensante que se pensa a si mesmo. Ele é tanto pensante como também pensado. Mas está, no começo, vazio de pensamentos determinados, ele é uma alteridade vazia<sup>201</sup>. Mas antes mesmo de olhar-se a si mesmo, o Intelecto olha para fora, para algo que é mais alto e mais perfeito do que ele, ele olha para o Uno. Aqui temos o Princípio da Díade em operação, engendrando Multiplicidade, a saber, o Intelecto e o Uno, um distinto do outro; o Intelecto olhando para o Uno, que é uma Hipóstase diferente dele e superior a ele. Assim o Intelecto se enriquece, se determina, assim surge nele a Multiplicidade das ideias. A presença do Intelecto face a si mesmo é vazia e indeterminada; a Díade nesta relação faz jus a seu nome de Díade indeterminada, *aóristos dyás*. Como, entretanto, o Intelecto desde sempre está voltado para o Uno, daí surge seu conteúdo determinado, que é o mundo das ideias de Platão e dos Neoplatônicos.

A pergunta continua sem resposta: A processão do *Nous* a partir do Uno se faz por um ato livre de criação? Pouco provável, em minha opinião. Plotino diria, provavelmente, que tanto necessidade como liberdade pressupõem o Uno e só podem vir depois dele e fora dele. A simplicidade do Uno, em Plotino, não permite distinguir, como em Agostinho, a essência necessária do Uno de seu ato livre pelo qual ele decide a criação. Esta dualidade, diria Plotino, dentro do Uno é impensável. Mas como, então, e por que há esta primeira processão? Ela é necessária? Ela se faz por

---

201 *Enéadas*, II, 4, 5.

Acaso? Dependendo da resposta, o Sistema de Plotino – e, na sequência histórica, de todos os pensadores Neoplatônicos – fica necessário ou não necessário, determinista ou não determinista. Este é o problema da existência do espaço da contingência, único espaço em que a verdadeira liberdade de escolha pode medrar. E a esta pergunta Plotino não nos responde. Pelo menos não com clareza. De lá para cá, continuamos perguntando: Há um espaço de contingência que permita a escolha entre alternativas diversas? O homem é livre e, assim, responsável? Ou está tudo pré-programado no primeiro começo? Se não há contingência nenhuma, se não há acaso, se – como os físicos de hoje dizem – Deus não joga dados, então não há livre-arbítrio nem responsabilidade. Os homens, que hoje consideramos maus, não são maus, são apenas doentes, e precisam não de juízes, mas tão somente de médicos e psicólogos.

O *Nous* é o cosmo inteligível, é o mundo das ideias. Dele procede, então, a Terceira Hipóstase, que é a Alma do Mundo. A Alma do Mundo é aquela atividade do *Nous* que não ficou encerrada dentro dele, mas sim saiu, ganhou existência própria e ficou, assim, Hipóstase. Plotino aqui, como se vê, dá continuação à ideia acima exposta de seus precursores, de sorte que não nos cabe aqui alongar-nos sobre isso. Diga-se, apenas, com o intuito de completude, que a Multiplicidade das almas individuais procede da unidade da Alma do Mundo e que a própria matéria se origina, através das processões, do Uno. Matéria é definida como não ser, com base no diálogo platônico *Sofista*, isto é, como alteridade. Matéria torna-se, assim, aquilo que ela será para o Idealismo alemão: pura alteridade, pura negação do Uno. Sua existência como Princípio – ou melhor, como pseudoprincípio – é a existência de uma negação indeterminada. Sua existência como matéria de um corpo material existente é a operação de uma negação determinada. A solução é tão elegante que durou séculos, passou por todo o Idealismo alemão, chegando até nós. Eu a considero suficiente e correta, e belamente monista.

Plotino é monista? Sim, enquanto todas as coisas emanam do Uno. Não, enquanto o Uno parece gozar de uma transcendência *sui generis*. Plotino é monista, sim, em sua concepção de um Universo circular, em que tudo sai do Uno e a ele volta. Plotino não é monista quando ele nega expressamente

que o Uno seja o Todo. Mas volta a ser monista no dito que ficou consagrado como resumo de sua Filosofia: Tudo em tudo *Totum in toto*. Volta a ser monista em sua doutrina sobre a *bénosis*, a doutrina da íntima união entre Deus e o mundo, entre o imaterial e o corpóreo. Plotino abre espaço para a contingência e, assim, para o livre arbítrio? Difícil, muito difícil de dizer. Eu, pessoalmente, fico com a opinião dos padres gregos que sempre acusaram Plotino de tender para o necessitarismo. Alguma Razão eles têm, pois esta é a dinâmica do Sistema. Essas perguntas, que continuam em aberto, não vêm em desdouro de um dos mais brilhantes e fecundos pensadores da História da Filosofia. Pelo contrário, elas devem ser o estímulo que nos faz, sempre de novo, tentar achar-lhes solução bastante. A solução, segundo penso, passa pelo conceito de Acaso como Princípio que, sem destruir a ordem, permite que dentro dela haja a emergência do novo<sup>202</sup>, abrindo-se, assim, o espaço para a contingência e para o livre-arbítrio, os quais são absolutamente centrais para nossos dias, conquistas definitivas do Espírito humano, sendo eles o conceito do Movimento circular de processões. Tudo sai do Uno e tudo volta para o Uno, bem como o conceito de *causa sui*, de autocausação. Este conceito, durante séculos legado ao esquecimento pela Ciência, será o núcleo central de todas as Teorias de Auto-organização. No dia em que tivermos, solidificada e decantada, uma Teoria Geral de Sistemas, veremos – o que pouca gente sabe, ou não se dá conta – por que Ludwig von Bertalanfy, em sua Teoria Geral de Sistemas, começo e matriz de todas as pesquisas subsequentes, faz uma solene dedicatória, em Latim, aos mestres-pensadores que o inspiraram, a Nicolaus Cusanus, Schelling e Goethe, ou seja, a pensadores Neoplatônicos. É deles que se origina tudo que hoje chamamos de Teoria de Sistemas.

## A DÍADE e o Acaso

Plotino, como Platão e Aristóteles também, tem horror ao Acaso. O Acaso é o indeterminado, e o indeterminado é sempre imperfeição. O Acaso é falta de ordem, e só a ordem, jamais a desordem, é perfeição. Na pirâmide de Platão, dos médio-platônicos e de Plotino, o Acaso só aparece como a fímbria inferior da pirâmide, aquele espaço em que o não Ser,

---

202 CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para Principiantes*. Nesta Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo.

que é alteridade<sup>203</sup>, esvanece, se dilui e se transforma no não Ser, que não existe. O Acaso, o indeterminado, é quase o que não existe, ele é quase nada. E, assim sendo, jamais pode ser um dos primeiros princípios que ordenam o cosmo. Isso para Plotino, para os pitagóricos, para o Médio-platonismo, para o próprio Platão, bem como para Aristóteles, parece ser tão evidente, tão certo, que não precisa ser dito com muita ênfase nem provado com muitos argumentos. Nada mais absurdo do que pensar a desordem como sendo um Princípio de ordem. Mas, objetar-se-á aqui, a Díade, um dos primeiros princípios, não é um Princípio da desordem?

A resposta é um decidido não. A Díade é um Princípio determinado e determinante. Ela produz a Multiplicidade ao criar o mais e o menos, o maior e o menor. A Díade é, assim, o lugar de engendramento dos opostos, que serão, na Dialética, tese e antítese. A Díade para Platão, para os médio-platônicos, para os Neoplatônicos, inclusive para Plotino, mas também para Schelling e Hegel jamais é o Acaso. Ela é a bipolarização, a *Entzweiung*, que engendra, produzindo os pares opostos, a Multiplicidade. Diga-se, logo em seguida, uma Multiplicidade que é ordenada. A Díade é, sim, Princípio da Multiplicidade, mas ela não é em si mesma desordem, e não engendra desordem nas coisas. A Díade é fonte da Multiplicidade, não da desordem. Ora, Acaso é desordem. Logo, a Díade não tem nada a ver com o Acaso.

Há filósofos pré-socráticos que, como no Mito, começam tudo com o Acaso. E não se trata aí de um mero Princípio ou começo no sentido cronológico, como no Mito, mas de um Princípio ontológico do qual se engendra o Universo. Este Princípio, que é o puro e vazio indeterminado, que é uma desordem total, é o *Apeiron* de Anaximandro. Para Anaximandro, a *arkhé* de todas as coisas no Universo é o indeterminado, sem limite e, assim, sem perfeição, é a pura desordem. A ordem, afirma Anaximandro, emerge a partir do *Apeiron*. Mas como pode a ordem surgir da desordem? Por que Princípio? Anaximandro responde: pela culpa e pelo castigo. A transposição de categorias ético-jurídicas para o núcleo da Ontologia não convence mais ninguém. E Anaximandro hoje é lembrado mais pelo célebre discurso de Heidegger do que por sua doutrina. Iluministas que somos, não podemos aceitar culpa e castigo como a origem e a explicação ontológica da Multipli-

---

203 O não ser do diálogo *Sophistes*.



cidade das coisas. Tal concepção é fruto do Mito que ainda não foi depurado pelo trabalho da Razão. Nem mesmo os atomistas, como Leucipo de Demócrito, que explicam o mundo pela atração e repulsão dos átomos, que se agitam no “vazio”, defendem o Acaso como Princípio constitutivo das coisas. Demócrito escreve, duro: “Os homens fizeram do Acaso uma desculpa boba para esconder sua falta de conhecimento”<sup>204</sup>, pois, na Natureza, a ordem é regida estritamente por causas.

Plotino é igualmente claro, incisivo e duro ao negar o Acaso como um dos primeiros princípios. Aliás, Primeiro Princípio, em Plotino, é um só, o Uno. Até a Díade, origem da Multiplicidade, Plotino a deriva e faz proceder do Uno. A questão do Acaso – exatamente aquela que aqui mais nos interessa – surge quando Plotino discute a relação entre a Mônada, o Primeiro Princípio, e a Díade, Segundo Princípio. Em Platão, na Doutrina Não Escrita, e no Médio-platonismo é da interação entre Mônada e Díade que surge a Multiplicidade ordenada das coisas; nestes autores, a Díade é um Segundo Princípio, distinto e separado da Mônada, que é o Primeiro Princípio. A Mônada engendra a unidade da ordem, a Díade engendra a Multiplicidade ordenada em pares de opostos. Plotino modifica, como vimos acima, a doutrina original de Platão e dos filósofos médio-platônicos e neopitagóricos. Em Plotino, até a Díade, que se encontra dentro do *Nous*, Segunda Hipóstase, é derivada do Uno, da Mônada original, Primeira Hipóstase, Primeiro e único Princípio. – Mas a questão da relação entre Mônada e Díade era, como vimos, assunto de discussão corrente entre os predecessores de Plotino. E Plotino, face a isso, teve que tomar posição. Existem dois primeiros princípios, a Mônada e a Díade? Eles são independentes um do outro? Qual a relação entre eles? A tomada de posição de Plotino é dura e cortante: Não há dois princípios, mas um só, que é o Uno, a Mônada. E por que a Díade não é, então, um Princípio independente? Se ela o fosse, diz Plotino, haveria dois primeiros princípios e a relação entre ambos seria regida pelo Acaso<sup>205</sup>, o que é um absurdo,

---

204 DEMÓCRITO. Fragmento 119, DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, 3 vol., Berlin, 1951-1952.

205 Completeemos o raciocínio: Senão, teríamos que admitir um Terceiro Princípio de ordem que regeria as relações entre o Primeiro e o Segundo Princípio. É exatamente este raciocínio - em Plotino apenas uma premissa implícita e pressuposta - que me levou a adotar a teoria de três primeiros princípios exposta em *Dialética para Principiantes*, cf. nota acima.

pois o Acaso não pode ordenar nada, muito menos a relação entre os dois princípios supremos de organização do Universo. – Na passagem em pauta, Plotino fala da gênese da matéria indefinida e informe, isto é, da Díade indeterminada, e afirma: “Se ela (a matéria indeterminada e informe) é gerada, ela foi gerada por algo<sup>206</sup>. Se ela é eterna, existiriam dois primeiros princípios e a relação entre eles seria obra do Acaso”<sup>207</sup>. Não podendo ser admitido o Acaso, principalmente na relação entre os dois primeiros princípios, esta hipótese é excluída e resta a Primeira Hipótese, a de Plotino, de que a Díade é engendrada pelo Uno.

Monismo puro. Puro Monismo. Tão duro que, como sabemos, leva Plotino e quase todos os seus sucessores da tradição Neoplatônica a eliminar tão radicalmente o Acaso, que com ele também a contingência das coisas desaparece, fechando-se, assim, o espaço para o exercício do livre-arbítrio, que pode escolher entre alternativas igualmente possíveis. Este problema do determinismo sistêmico, como já vimos, perpassa toda a tradição Neoplatônica e alcança seu ápice em Espinosa, que vai dizer que não há contingência, que ela é uma mera ilusão. Eis aqui, lá no começo<sup>208</sup> de nossa tradição, em Plotino, a raiz do determinismo sistêmico que veio até Hegel, até Marx, com sua revolução supostamente inexorável, até nossos dias. Este é o problema. Há solução? Há liberdade? Há auto-organização?

Já que estamos tratando dos mestres-pensadores da Antiguidade, seja-me permitido esboçar – apenas esboçar – com traços rápidos uma proposta de solução. A solução já está lá na Antiguidade, nos filósofos pré-socráticos: a solução para o problema do determinismo sistêmico já foi esboçada e está, clara e límpida, em doutrina que Aristóteles atribui a Empédocles. Aristóteles, no segundo livro da *Physica*, capítulo VIII, escreve: “Nos casos em que o Acaso produziu uma combinação (de fatores, C.L.), tal como ela existiria se fosse construída de propósito, (em tais casos) as criaturas, afirma-se, tendo sido formadas de modo conveniente pela atuação do Acaso, sobreviveram; senão elas pereceram e ainda perecem, como

---

206 Esta é a tese que Plotino vai defender: ela é gerada pelo Uno.

207 *Enéadas*. II, 4, 2.

208 ARISTÓTELES. *The Loeb Classical Library*, Cambridge Mas. e London, 1963, *The Physics* in 2 vol., p.170-171; *Physica*. 198, 295s. (A tradução para o português é de minha responsabilidade).

Empédocles afirma de seus homens com cara de boi<sup>209</sup>. Temos aí, esboçada em poucas palavras, mas com grande exatidão, o núcleo duro de uma moderna Teoria da Evolução. Estão aí expressas a reprodução, a mutação por Acaso e a seleção natural: sobreviverão os mais adaptados, morrerão os não adaptados. Essa teoria, tanto a atribuída a Empédocles como a Teoria da Evolução dos biólogos contemporâneos, utiliza o Acaso como um dentre os primeiros princípios. O Primeiro Princípio é a reprodução, a Identidade da Mônada, diriam os Neoplatônicos. O Segundo Princípio, porém, é o Acaso, as mutações que surgem por obra do Acaso; a Díade aqui não é mais a Díade de Platão e dos Neoplatônicos, porque ela não produz pares ordenados de opostos segundo leis lógicas determinísticas, mas a emergência de algo novo inesperado, de algo não programado, a nascença por obra do Acaso de uma Multiplicidade. O Terceiro Princípio, que em Platão e nos Neoplatônicos é desnecessário<sup>209</sup>, é o Princípio da Coerência, que determina que o que é coerente consigo e com o todo sobrevive, que perece o que não é coerente. Este Terceiro Princípio, o da Coerência, domina e doma o Acaso de tal maneira que o Universo, embora nele surjam sempre novidades, jamais se torna algo caótico. Pois caos é o Acaso que não está sujeito ao ordenamento do Terceiro Princípio; aí, assim, teríamos desordem e anarquia total.

Tudo indica que o fragmento de Empédocles sobre os homens com cara de boi que nos chegou às mãos era apenas um exemplo posto dentro de uma teoria maior, que é a que Aristóteles em poucas palavras resume e recusa. E recusa por quê? Porque, como logo abaixo se lê, o cientista não deve trazer o Acaso como se este fosse explicação; o que explica as coisas são as causas, não o Acaso. O horror ao Acaso, que já encontramos expresso em tantos autores, como Demócrito e Plotino – para citar só os que já mencionamos acima – também em Aristóteles está presente, muito presente. Pois tudo indica que o Acaso é apenas, como diríamos hoje, uma desculpa furada. Quem admite o Acaso como explicação de algo, em vez de ser cientista, é um preguiçoso, em vez de procurar os princípios

---

209 É desnecessário porque o determinismo sistêmico já está contido no Primeiro Princípio. Como dirá mais tarde Cusanus, todo *explicatum* já estava *implicatum* no ovo inicial. A tradição Neoplatônica, ao colocar tudo no Primeiro Princípio, construiu um Universo em que tudo está pré-programado lógica e ontologicamente. Isso é que eliminou a contingência e impossibilitou o livre-arbítrio.

que regem a ordem, contenta-se em dizer que a ordem é ordem apenas por Acaso. Esta concepção de Acaso levou, como sabemos, à eliminação gradual da contingência das coisas. Esta provocou a eliminação de alternativas que fossem possíveis igualmente. A eliminação destas tornou o livre-arbítrio algo impossível. Temos, aí, de corpo inteiro, o determinismo sistêmico, doença que tão gravemente afetou praticamente todos os grandes pensadores Neoplatônicos. Há solução?

Há, sim. Como foi feito mais acima. Manter o Primeiro Princípio, a Mônada, como Princípio da unidade e da ordem. Acrescentar, então, um Segundo Princípio, o Princípio da Diferença, como eu o chamo, que é a emergência do novo, daquilo que não está pré-programado no Primeiro Princípio; algo que pode ser bom e que pode, por igual, ser mau (eis a contingência); o Princípio da Díade passaria, nesta proposta, a ter um sentido mais radical. O Terceiro Princípio, o Princípio da Coerência, dentre as coisas e aspectos novos que surgiram por força do Segundo Princípio, elimina aqueles que não estão coerentes consigo mesmo e com o Todo no qual estão inseridos e do qual fazem parte. Vê-se que este Terceiro Princípio, em seu Espírito, é apenas uma reformulação do Princípio de Não Contradição; em termos Neoplatônicos, ele é uma combinação entre a Unidade e Ordem da Mônada com a Multiplicidade (eu acrescento: e a Desordem) da Díade indeterminada. Esta é a solução que proponho. Assim, com os três princípios, voltaremos inclusive ao Sistema triádico. Tese é o Princípio da Identidade. Antítese é o Princípio da Diferença, a emergência do Novo. Síntese é o Princípio da Coerência. Os três princípios, a rigor, constituem um só Princípio, que é o Princípio da Coerência Universal. Identidade e Unidade, sim, mas não aquela que impede a emergência do novo, mas aquela em que a Identidade e a Não Identidade estão conciliadas na síntese de ambas, a Identidade da Identidade e da Não Identidade. Isso é a base e o fundamento lógico de uma moderna Teoria da Evolução, sem a qual hoje não podemos pensar o Universo. Isso também é a base do conceito de auto-organização, sem o qual as mais brilhantes teorias contemporâneas de Física, Biologia, Ecologia e Sociologia são impensáveis. Assim, o Sistema volta a ser circular, o charfariz em cascata pode e deve simbolizar o Universo e a Vida. A grande e fundamental diferença é que se trata de uma vida da qual nós, embora

muito modestamente, através de nosso livre-arbítrio, somos coautores, como, mais modestamente ainda, somos coorganizadores do mundo em que vivemos. *Totum in toto*, deixa de ser apenas um lema Neoplatônico, para tornar-se também um lema da moderna Ecologia e de uma Ética Geral, de uma Filosofia Política. Globalização e Universalização deixam de ser conceitos polêmicos e ambíguos de Economia Política, para voltar a ser o que desde os gregos sempre foram: O sentido de nossa vida, o sentido do Universo.

## A Explicação do Mundo

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *A Explicação do Mundo*. In: R. A. Ulmann. (Org.). *Consecratio mundi*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 292-304.

Explicar é desdobrar. *Plicu* em latim significa dobra. *Ex-plicure* significa desdobrar, ou seja, abrir as dobras. Explicação, isto é, explicar uma coisa significa reproduzir discursivamente, na mente e no discurso, o desdobramento de uma determinada coisa. A coisa mesma surge sempre de um processo de desdobramento. A árvore, grande e frondosa, nasce de uma pequena semente. Muitos animais nascem de um ovo. No ovo, lá dentro, está contido tudo, lá está pré-programado em seu desenho básico o que vai resultar. É de lá de dentro do ovo que tudo se desenvolve e se des-dobra. Como num origami japonês, àqueles brinquedos de dobrar e desdobrar, tudo está dobradinho lá dentro, naquele ovo inicial. Só que então, ao se abrir, surgem dobras, mais dobras, e mais dobras ainda, até formar a figura atual. Assim, bem assim, pensam os filósofos neoplatônicos – é o Universo. Tudo está dentro do ovo inicial do Universo. Tudo já está lá dentro. De lá é que tudo vai se desdobrando. Dobra por dobra, plica por plica.

Dar uma explicação das coisas significa reconstruir mentalmente este processo de desdobramento. Uma explicação grande e cabal exige que se faça o desdobramento desde o primeiro começo, desde o ovo inicial. Isso é uma *explicatio ab ovo*, uma explicação desde o ovo inicial. Isso é Filosofia.

Que no Universo existam coisas que possuem esta estrutura, disso hoje ninguém mais duvida. A Biologia dos gregos já conhecia o fenômeno do desenvolvimento a partir de um ovo. A Biologia de hoje só ampliou e aprofundou esse conhecimento. Os biólogos hoje pensam o mundo dos seres vivos como um grande processo evolutivo, em que tudo se de-

envolve a partir de um primeiro ser vivo extremamente simples em sua estrutura. Há no começo algo assim como um ovo, uma primeira célula viva. Esta célula possui um centro, um núcleo, o qual, que inicialmente é único, no processo de evolução se desdobra em dois. Aí a mesma célula passa a ter dois núcleos.

Então surge uma parede divisória, a célula inicial se desdobra em duas, ficando cada núcleo com sua célula. Da célula original desenvolveram-se assim duas células. Temos, agora, não mais uma, mas sim duas células. Também estas duas células se desenvolvem ulteriormente por duplicação bipolar de seus núcleos e assim já são quatro. E assim por diante, formando os tecidos celulares. Os biólogos de hoje não têm a menor dúvida sobre esse processo de desenvolvimento a partir de um primeiro ser vivo.

Redescoberta e reformulada na modernidade por Lamarck e Darwin, a Teoria da Evolução, entrementes aceita e defendida por todos, está comprovada cientificamente. Só que os biólogos não se dão conta de que tudo isso é Filosofia Neoplatônica. Os Neoplatônicos diziam exatamente isso; só que eles não falavam apenas da evolução dos seres vivos, eles falavam de todo o Universo. Os filósofos Neoplatônicos ensinavam que tudo começa num ovo inicial e que, a partir daí, por desdobramentos, tudo se engendra.

No começo há um primeiro Ser que é o Uno, que é tudo que existe. No começo o Uno é tudo. Aí surge a oposição bipolar: Dentro do Uno, que é, no começo, o Todo, surgem dois polos, um se contrapondo ao outro. Aí, se um polo não anular o outro, e se os polos não se destruírem mutuamente, teremos a seguinte estrutura ontológica: um Ser, que é Uno e que é o Todo, dentro do qual então surgem dois polos opostos. Dentro do Ser-Uno, surge o Múltiplo, isto é, dois polos que se opõem. – Se esses polos adquirem Ser próprio, se surge uma parede divisória entre eles, então teremos dois seres, cada um deles um Ser-Uno. Ambos juntos formam o todo. Se cada um deles entrar novamente em processo de desdobramento, teremos quatro seres. E assim por diante. O processo ontológico de

desdobramento pensado pelos neoplatônicos é o paradigma a partir do qual os biólogos desenvolvem suas teorias.

Só que os biólogos geralmente não sabem disso, eles não pensam de onde tiraram suas teorias. Eles eram filósofos Neoplatônicos e não sabiam. Eram felizes e não sabiam. Os Neoplatônicos, os defensores da explicação do mundo, vão adiante. Esta teoria vale não apenas para a evolução dos seres vivos, ela vale para todo o Universo. Quem quiser entender e explicar o Universo tem que reproduzir intelectualmente o processo de desdobramentos, dobra por dobra, desde o ovo inicial. Isso é *ex-plicitio*. Só isso é uma verdadeira explicação do mundo.

## A explicação do mundo

A Doutrina Não Escrita de Platão. Para o grande público, Platão escreveu diálogos, acessíveis, fáceis de ler, iluminados por mitos tão belos e tão ricos que até hoje alimentam todos aqueles que querem aprender Filosofia. Mas os diálogos são quase sempre inconclusivos. Exceto em alguns diálogos escritos em sua velhice, Platão não tira conclusões claras e bem definidas. Os argumentos são arrolados e discutidos a favor de um lado, depois são discutidos e avaliados os argumentos apresentados pelo outro lado. Tudo bem, nós sabemos que se trata aí de tese e de antítese. E o jogo dos opostos. Só que Platão quase nunca leva seus leitores à síntese em que ambos os polos estão superados e guardados. Não se encontra, nos diálogos, a conciliação de polos opostos que caracteriza a verdadeira síntese dialética.

Platão, um defensor da Dialética negativa? De jeito nenhum. Platão pensava que a síntese final, especialmente a grande síntese, não seria compreendida pelos principiantes e pelos que estavam lá fora, longe do diálogo vivo e pessoal, no qual perguntas e respostas se fazem face a face, com todos os imprevistos, mas também com toda a riqueza que o diálogo vivo oferece e permite. Por escrito, nos diálogos escritos para os principiantes, Platão apresenta apenas o momento inicial da Dialética em



que os polos opostos são articulados um contra o outro. Para os iniciados, para os que começaram a compreender, Platão oferece no diálogo vivo, cara a cara, o roteiro com o mapa da mina. A grande síntese é a Dialética. Dialética significa aí duas coisas interligadas, mas não completamente idênticas. Dialética significa, em primeiro lugar, o método de tese, antítese e síntese; trata-se do jogo dos opostos. Dialética significa, em segundo lugar, a concepção de que tanto o mundo das coisas como o mundo do discurso se desenvolve, dobra por dobra, a partir de um primeiro começo.

Alguns pensadores Neoplatônicos assimilaram por inteiro os dois elementos constitutivos da Dialética, tanto o método triádico como também o processo de desdobramento de tudo a partir do Uno. Plotino, Proclo, Nicolaus Cusanus e Hegel sejam aqui mencionados. As estruturas triádicas e o processo de evolução perpassam, como uma coluna vertebral, os Sistemas filosóficos dos autores referidos. É por isso que o livro de Plotino se chama *Enéade*. Este nome significa nove; nove são as partes do livro. Um Sistema Neoplatônico se constrói sempre de três partes, que correspondem à tese, antítese e síntese. Como cada uma dessas partes se subdivide de novo em três, temos um total de nove partes. Daí vem a *Enéade* de Plotino, um livro que consta de nove partes. Essa é a estrutura do Sistema em Proclo e em Hegel. Já em alguns outros pensadores Neoplatônicos, o método dialético, com sua tríade, como que esvanece, sai do pensamento conscientemente metódico e deixa no primeiro plano só o processo de desenvolvimento de tudo a partir de um único começo. Este é o caso de Espinosa. Olhando bem, analisando os autores com cuidado, veremos que são, não obstante esta variação, todos eles marcadamente Neoplatônicos. Como são Neoplatônicas as raízes filosóficas de Lamarck, de Erasmus e Charles Darwin, de Herbert Spencer e de praticamente todos os biólogos contemporâneos, dentre os quais se destaca, por exemplo, o belíssimo trabalho de Richard Dawkins, professor em Oxford. Em Filosofia, Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel foram, na modernidade, os que melhor representaram a tradição Neoplatônica. Entre os poetas, seja

mencionado Goethe, o qual, em um poema de encantadora simplicidade, sugere que imaginemos Deus não como um Ser que está fora do mundo, manipulando as órbitas das coisas, mas como algo que está dentro do próprio Universo e de dentro tudo movimenta. Isso, exatamente isso, é Dialética, essa é a explicação do mundo.

No diálogo *O Sofista*, Platão mostra com clareza que não é um defensor da Dialética negativa, da Dialética sem síntese. Ele pergunta neste diálogo quais são os gêneros supremos. É claro que se trata de polos opostos, de um jogo de opostos. Os dois pares de opostos que surgem como os mais altos e mais explicadores são repouso-Movimento e – mesmo – o outro. O Universo se compõe então desses quatro elementos? Não, diz Platão. O Universo é primeiramente Ser, síntese de repouso e de Movimento, síntese também da mesmice e da alteridade. O repouso não é Movimento. Certo. E o Movimento não é repouso. Também está certo. Mas repouso não é Ser? Se não fosse Ser, não existiria; logo, repouso é Ser. Movimento não é Ser? Claro que é. Então tanto repouso como também Movimento, embora sejam polos mutuamente excludentes, tese e antítese, se conciliam como Ser num nível mais alto e mais nobre. O mesmo ocorre com a mesmice e a alteridade. Ambas se excluem mutuamente, mas ambas são Ser. Ser é a síntese dos dois pares de opostos que regem a construção do Universo. O Ser, sintético, é o Uno, que é tudo e dentro do qual se desdobram os polos opostos. Dentro do Ser polarizam-se repouso e Movimento, mesmice e alteridade. O Ser é síntese, é a grande síntese. E este Ser não é apenas o Ser que é Uno e que é o Todo, *Her: kai Fun*; ele é o bem. A Doutrina Não Escrita foi compilada por seus alunos sob a forma de um diálogo sobre o bem – *Peri tou Agathou*. Este diálogo, nunca escrito por Platão pessoalmente, foi lançado ao pergaminho por seus alunos. É mérito da Escola de Tübingen, em nosso século, continuada hoje pela Escola de Milão, ter dado ênfase à doutrina esotérica e ter reconstruído em suas linhas gerais o teor dessa obra central de Platão, a mais central de todas. Pois é por ela que se entende o que os diálogos insinuam, mas

não dizem com clareza, é dela que deriva toda a tradição Neoplatônica: o processo triádico e a ideia da evolução Universal.

## Os dois primeiros princípios

Platão deriva tudo, todo o processo de desdobramento do Universo, a partir de dois primeiros princípios, o Princípio da Unidade e o Princípio da Dualidade ou da Pluralidade. O Primeiro Princípio diz que tudo é um, diz que tudo começa com a unidade. O Ser é Uno. O Ser é aquilo que ele é, – primeiramente ele é o Uno. O Ser é o Uno; no começo só existe o Uno e este é o Todo, este é tudo. O Ser-Uno é o Todo. O Uno e o Todo, *Hen kai Pan*. E de onde vem a Multiplicidade das coisas? Vivemos num mundo de múltiplas coisas? A Multiplicidade começa com a dualidade. O dois é o começo da Multiplicidade.

O Uno possui desde sempre a semente da Multiplicidade dentro de si: *aoristos thys*, a Multiplicidade indeterminada. O Ser-Uno não é apenas o Uno, pois desde sempre ele é dentro de si também o outro. Ele é bipolar. Essa alteridade fundamental existe desde sempre dentro dele. Há um polo que é, ele mesmo, o Ser-Uno, mas há, também, sempre o outro polo – que é o Ser-Outro. O mesmo e o outro, o primeiro par de opostos, está desde o começo dentro do Ser. Por isso há uma Tríade. Tese é o Ser-Uno inicial, antítese é o Ser-Outro, que, desde sempre, se opõe ao primeiro polo; síntese é o Ser que é tanto o Uno como também o outro. O Ser-Todo, síntese, inclui dentro de si dois polos opostos. O Primeiro Princípio, o Princípio da Identidade, fornece unidade ao Universo e é a fonte de toda a ordem. O Segundo Princípio, o Princípio da Multiplicidade, é a fonte da Multiplicidade, é o caos a partir do qual emerge a diversidade das coisas. Neste trabalho, mais adiante, acrescento aos dois princípios de Platão mais um terceiro Princípio. Para esclarecer melhor a sequência e o imbricamento entre os princípios, desdubro o Princípio de Unidade de Platão em dois princípios, um que é o Princípio da Identidade e que vem antes do Princípio da Multiplicidade, outro que vem a seguir e que orde-

na, depois, a Multiplicidade que surgiu. Chamarei este Terceiro Princípio de Princípio da Coerência.

## O Mistério da Trindade

A Tríade platônica e Neoplatônica da Dialética entra fundo na tradição cristã e outorga estrutura intelectual àquilo que os primeiros pensadores cristãos chamam de mais importante e mais alto mistério da religião: a Santíssima Trindade. No começo só existe Deus. Existe somente um Deus, mas este Deus é simultaneamente Trino. Ele é Uno e Trino ao mesmo tempo. Deus é Deus Pai, Deus Filho e Espírito Santo. No começo do processo do engendramento trinitário, há o Deus Uno. Deste Deus Uno se engendra, como um outro, o Filho. Pai e Filho se opõem como polos opostos. O Pai não é o Filho, nem vice-versa. Mas quando Pai e Filho se reencontram, um amando o outro, ambos se conciliam numa síntese mais alta que então se chama Espírito Santo. Este processo eterno de engendramento se chama Santíssima Trindade. O Deus, que é um Deus só, desdobra-se dentro de si mesmo em três pessoas. O Deus Uno é também o Deus Trino.

Este núcleo central da doutrina cristã é, como se vê, nitidamente Neoplatônico. Mas os pensadores cristãos, como os biólogos de hoje, muitas vezes não se dão conta de suas raízes. O cristianismo, até o século XII, sempre foi uma variante rica e produtiva da doutrina Neoplatônica. Só com Alberto Magno e Tomás de Aquino é que o Ocidente volta a ler e estudar o Sistema aristotélico e sua concepção estática do mundo. Do século XII em diante, os pensadores cristãos dividem-se em aristotélicos e Neoplatônicos, com vantagem sempre mais nítida para os primeiros. O Aristotelismo em sua versão tomista vai ser declarado, no século XIX, Filosofia oficial do catolicismo, relegando o pensamento Neoplatônico quase ao esquecimento. Quando, então, no século XX, um filósofo-teólogo como Teilhard de Chardin aparece e propõe de novo, em nova reformulação, a doutrina Neoplatônica, ninguém no mundo intelectual católico

sabe avaliar e dizer direito o que está acontecendo. Não se entende nada do que ele quer dizer, não se consegue contextualizar sua proposta intelectual, não se consegue inseri-lo na linha da antiga tradição.

## **De onde vem a Multiplicidade determinada?**

A explicação do mundo, em seus primeiros passos, é de fácil compreensão. No começo há o Ser-Uno. Deste surge então o Ser-Outro, que difere do Ser-Uno e a ele se opõe como um outro. Mas tanto o Ser-Uno como também o Ser-Outro são Ser. Ser é a unidade mais alta em que Ser-Uno e Ser-Outro se conciliam. Até aqui tudo bem e tudo claro. Mas este primeiro Ser-Uno e este primeiro Ser-Outro são iguais. Um é o espelhamento do outro. E ambos são conciliados no Ser-Todo, que contém tanto um como o outro. Até aqui se trata do Movimento de engendramento que os antigos chamavam de Trindade. Trata-se do Movimento que é interno ao primeiro começo. O primeiro começo é Trino. Tudo bem. Essa primeira diferenciação entre dois polos é uma dualidade indeterminada, *aoristos dyas*. Os polos, nesse primeiro desdobramento, ainda são polos exatamente iguais. Um é o espelhamento do outro, um é só a alteridade do outro. Esse tipo de alteridade é a dualidade ainda indeterminada. Os polos opostos ainda não se apresentam com características diferentes, ou seja, cada um com características e determinações próprias. Mas as coisas de nosso mundo têm determinações próprias, cada qual diferente das outras. De onde vem esta Multiplicidade determinada? Qual a raiz e o Princípio das determinações diferentes? De onde vem a variedade? Aqui há uma encruzilhada. Aqui a doutrina Neoplatônica se cinde em duas correntes. A primeira corrente diz que toda a Multiplicidade que se vê hoje está completamente pré-programada dentro do primeiro ovo. Todas as formas, desde sempre pré-programadas em sua estrutura e seus mínimos detalhes, estão contidas implicitamente no primeiro começo, no ovo inicial. Assim como o pássaro inteiro está pré-programado no ovo, assim as formas de todo

o Universo estão completamente pré-programadas no Ser-Uno inicial. A explicação do mundo se desenrola assim como está se desenrolando porque toda esta evolução está implicada no ovo inicial. Explicar é desdobrar. Só se desdobra o que foi antes dobrado. *Implicare* significa fazer as dobras e pô-las dentro do ovo inicial, como num origami japonês. Toda a Multiplicidade que existe e que está sendo desdobrada pela evolução está desde sempre implicada dentro do ovo inicial. Só se explica o que está *implicatum*. Tudo, em todos os seus pormenores.

Desta imbricação entre *explicitio* e *implicatio* derivam duas consequências que ficaram importantíssimas na História da Filosofia e que, em minha opinião, conduziram esta primeira vertente do Neoplatonismo a erros: o necessitarismo da evolução na Ontologia, e o apriorismo conceitual do projeto de Sistema. O necessitarismo do processo evolutivo é uma consequência Lógica da rigidez do esquema; só pode ser desdobrado aquilo que foi no começo posto dobradinho lá no ovo inicial. Não interessa aqui se foi um Deus criador que fez a implicação, pôs dobradinho lá dentro, ou se as formas por si mesmas já estão desde sempre dobradinhas lá dentro. Em ambos os casos, o processo de desdobramento fica sujeito a um rígido necessitarismo: só pode ser desdobrado aquilo que já está pré-programado. Num processo de evolução sujeito a tal necessitarismo só ocorre o que está predeterminado. Não há aí caos, não há contingência. O melhor exemplo de um Sistema Neoplatônico nesses moldes é o de Espinosa. Em Espinosa não há contingência nenhuma. Tudo ocorre necessariamente como consequência Lógica da predeterminação inicial. Tal Sistema, não permitindo contingência, não abre espaço para alternativas que sejam possíveis por igual. 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. Muito menos democracia.

A segunda consequência extremamente negativa é que os pensadores que seguem este modelo rígido de *explicitio* e *implicaria* pretendem deduzir toda

a Multiplicidade das coisas do mundo a partir de um Primeiro Princípio lógico. Pois, se todas as coisas derivam ontologicamente de um Primeiro Princípio ontológico, então a Filosofia deve reconstruir logicamente, *a priori*, em forma de dedução rigorosa todas as proposições que constituem a explicação do mundo. Deduzir tudo *a priori* fica, então, uma obsessão – errônea, é claro – destes pensadores. Entre os contemporâneos que defendem tal concepção do mundo, alinham-se Dieter Wandschneider e Vittorio Hösle.

A primeira corrente, a dos filósofos Neoplatônicos necessitários, explica a Multiplicidade através de uma predeterminação, através da *implicitio*. A segunda corrente, a dos Neoplatônicos libertários, à qual me associo, possibilita uma explicação diferente e introduz o Princípio do Caos, o Princípio da Diferença, ou, em Linguagem contemporânea, a emergência do novo. O Primeiro Princípio, o Princípio de Identidade, diz apenas A. Ele repete o A, dizendo também A, A, A, A, etc. Ele diz ainda que  $A=A$ . Mas em tudo isso, não saiu do A. Trata-se de chegar a algo que não seja o próprio A. E aí? Não é o caso de dizer não A? Certo, podemos construir o não A pela anteposição da negação. Mas ainda não temos com isso a Multiplicidade determinada. Como chegar, não à alteridade indeterminada não A, mas a uma alteridade determinada como B, ou C, ou D, etc.? Esse é o problema. Essa questão não pode ser resolvida só pelo Princípio de Identidade, pois este só fica no A, em suas iterações e em sua Identidade reflexa.

Ela também não pode ser resolvida só pela anteposição da negação, pois esta não nos fornece um outro que seja em si determinado. Como então surge a Multiplicidade determinada? De onde vem? Ela surge de si mesma, ela se engendra, ela de repente está aí e aparece. Trata-se aí da emergência do novo, como dizem os biólogos hoje na Teoria de Sistemas. Ele emerge, surge, sem que esteja desde sempre predeterminado. A alteridade determinada, o outro, se desdobra sim numa *explicatio*, mas não estava já antes dobradinho lá dentro, não estava *implicitum*. A nova dobra não é

apenas o desdobramento de uma dobra já anteriormente dobrada e posta lá dentro, e sim a feitura de uma nova dobra. O Uno, em seu processo de evolução, faz dobras que não existiam antes. A pré-programação, feita pelos primeiros princípios, só determina as grandes linhas do processo evolutivo, não determina os pormenores. Eis o Princípio da Diferença, eis o caos que de dentro de si mesmo engendra as variações. É por isso que ele se chama caos. Porque as variações que surgem e emergem não são predizíveis, elas não são dedutíveis. Mas isso não leva a um caos total? À anarquia Lógica? À destruição da Ciência? Não, não conduz. Pois assim que surgem, sem serem pré-programadas, as variações, entra em função o Terceiro Princípio, o Princípio da Coerência. Este faz com que a ordem se restabeleça. Se contra um polo A surge um polo B, então podem ocorrer três coisas. Ou A elimina B; ou B elimina A; ou então A e B se mostram compatíveis e entram em Coerência um com o outro. A e B, neste caso, ficam partes constitutivas de um Todo maior. E aí surgem C, D, F, etc., sempre de novo sob a regência do Princípio da Coerência, que volta a pôr ordem na evolução do Universo e no desdobramento das coisas.

Platão tinha dois princípios, o Princípio da Unidade, *to on*, e o Princípio da Multiplicidade indeterminada, *aoristos dyas*. Nesta exposição, desdobrei o Primeiro Princípio de Platão em dois: Princípio de Identidade e Princípio de Coerência, para explicitar melhor como o caos, que surge a partir do Princípio da Multiplicidade, não é um caos caótico demais, e sim um caos que vem a ser ordenado por um Princípio de ordem, que é o Princípio da Coerência. O mais importante nesta exposição que fiz é o papel que está sendo conferido ao caos, à emergência do novo. O novo, o Ser-Outro e a alteridade determinada não estão pré-programados, não são passíveis de dedução *a priori*. Trata-se inicialmente de um caos, trata-se inicialmente de um Princípio da Diferença, que é um Princípio do Caos. Só que as variações assim surgidas de imediato são reguladas pelo Princípio de Coerência.

Esta segunda vertente da doutrina Neoplatônica, a libertária, oferece uma explicação do mundo que contém um momento caótico. Por isso contém



contingência, liberdade e historicidade. Há espaço para múltiplas variações, há espaço para a contingência das coisas e para várias alternativas, há espaço para a liberdade e para a responsabilidade. O Sistema de Filosofia, neste modelo proposto, fica um Sistema aberto à História, que permite rastrear a gênese das coisas, como que andando para trás, dizendo como e quando as variações ocorreram. Mas não pressupõe que todas essas variações estão pré-programadas e que por isso são momentos necessários no desdobramento da Natureza. A Natureza neste projeto contém caos, contém acasos, contém variações que podiam ter sido diferentes. O Acaso, embora não seja o elemento mais importante, é um elemento indispensável na gênese evolutiva do Universo. A Natureza tem, pois, uma história que foi assim, mas que podia ter sido diferente. Por isso é que ela se chama História Natural. A História, no que toca aos homens, fica a história de homens livres.

## O calcanhar de Aquiles

Uma deusa ofereceu ao guerreiro Aquiles um bálsamo que lhe daria proteção e o tornaria invulnerável às armas dos inimigos. A pele, banhada com o bálsamo milagroso, ficaria impenetrável. Aquiles, entretanto, ao banhar-se com o bálsamo, tinha uma folha de árvore colada no calcanhar de seu pé esquerdo. Naquele lugar, onde estava colada a folha, o bálsamo não pôde atuar. Este é o calcanhar de Aquiles, neste lugar Aquiles era vulnerável. Ferido neste exato lugar, em seu calcanhar, Aquiles foi morto.

Os Sistemas de Filosofia também possuem seu calcanhar de Aquiles. Os Sistemas Neoplatônicos, a Filosofia da *explicatio mundi*, possui como calcanhar de Aquiles a questão do necessitarismo e da pretensão de querer deduzir tudo *a priori*. Já na Antiguidade, os pensadores cristãos, os padres gregos e latinos, levantavam contra os filósofos Neoplatônicos a objeção de que tal Sistema acabava eliminando a contingência do mundo e, por isso, também o livre-arbítrio e a responsabilidade moral. Santo Agostinho, que era Neoplatônico, passou toda sua vida tentando conciliar a predeterminação com o livre-arbítrio. Não conseguiu. Johannes Scotus Eriúgena, no começo

da Idade Média, tentou de novo. Nicolaus Cusanus, no Renascimento, tenta mais uma vez. Espinosa, pensador apaixonado pela Ética e pela Filosofia Política, rende-se ao necessitarismo rigoroso e fica um necessitarista explícito. Segundo Espinosa, contingência simplesmente não existe. Schelling e Hegel, imbuídos da importância da liberdade, tentam de novo. Hegel tenta pôr a contingência de volta, bem dentro da Lógica. Ele declara – o único em toda a História da Filosofia – que a Necessidade Absoluta é a Contingência Absoluta. Mas não consegue levar a ideia a bom termo e perde-se, a meu ver, em ambiguidades. Em Hegel não se sabe nunca se a necessidade é mesmo necessária, ou se ela é contingente. No fundo, no fundo, penso, Hegel apresenta uma forte tendência para o necessitarismo Neoplatônico. Dentre os contemporâneos, Vittorio Hösle, embora tente resistir, recai no necessitarismo. E por que não? Não, por quê? O necessitarismo, ao negar a existência de contingência no curso da evolução do mundo, elimina a contingência das coisas. As coisas são assim e não diferentemente porque elas têm que ser assim. O mundo é um processo totalmente determinado por leis completamente rígidas. Se, de momento, ainda não conhecemos todas as leis, então é que existe um déficit em nosso conhecimento subjetivo. A inexatidão medida pelos físicos, o acaso do qual falam os biólogos, tudo isso no fundo é apenas um déficit de conhecimento. No momento em que descobirmos as leis físicas, que hoje ainda não conhecemos, poderemos calcular o curso do Universo.

Calcular para trás, dizendo exatamente tudo o que é que ocorreu. E calcular para frente, dizendo tudo que vai ocorrer no futuro. É claro que tal Sistema não permite nem a existência de alternativas, nas coisas, nem livre-arbítrio, no homem, nem democracia, no Estado. Pois, se tudo está desde sempre predeterminado, só nos cabe entregar-nos ao destino e à sua força inexorável. – Mas não é o caso de abandonarmos todas essas coisas, que seriam apenas ilusões, e entregar-nos mesmo à força de teorias adicionais. Ela permite e explica a contingência nas coisas, destino? O argumento a favor de uma concepção não necessária do mundo consiste, em última

análise, no Princípio de que a teoria mais simples é a mais correta. A teoria Neoplatônica, que acima chamamos de libertária, introduz o Princípio da Diferença, o caos, desde o começo. Ela é consequente e explica todas as coisas sem a necessidade em Filosofia. Ela permite entender o uso do cálculo de probabilidades como único método adequado para certos setores da Natureza, a relação de indeterminidade de Heisenberg, em Física, a importância do Acaso na gênese das mutações, em Biologia, o livre-arbítrio e a responsabilidade, em Filosofia Política e no Direito. – Em contrapartida, a concepção necessária não permite explicar nada disso, exceto através de complicadíssimas hipóteses a serem acrescentadas à teoria principal.

A isso se acrescenta a questão do ônus da prova. Quem é que tem o ônus da demonstração? O que aceita a contingência em certas coisas? Ou o que aceita a necessidade total de tudo? O ônus da prova, a meu ver, recai sobre quem pressupõe, sem poder provar, que todas as coisas em todos os aspectos são necessárias. Levantar tal proposição como Princípio Universal é mais que temerário. Basta trazer um único exemplo de contingência para demonstrar a falsidade de tal Princípio. E é aí que surge a necessidade de sempre novas hipóteses adicionais: Não se trata aí de algo verdadeiramente contingente, a necessidade está escondida lá dentro, etc. É por isso que eu fico com a teoria que é mais simples, que é mais condizente com a realidade, que não precisa de sucessivas hipóteses adicionais. Fico com a vertente neoplatônica que acima chamei de libertária. Explicação do mundo, sim, mas contando também com o elemento do acaso.

## **A encruzilhada**

Bem no começo da Filosofia clássica há uma grande encruzilhada. Com Platão e Aristóteles, a Filosofia se bifurca em dois grandes ramos: a explicação do mundo e a análise do mundo, o Neoplatonismo e o Aristotelismo. De Platão saem Plotino, Proclo, Santo Agostinho, Johannes Scotus

Eriúgena, os pensadores medievais até o século XII, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Ficino, Espinosa, Fichte, Schelling, Hegel, Karl Marx. De Aristóteles saem Teofrasto, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Guilherme de Ockham, Descartes, Kant, Frege, Bertrand Russell, Wittgenstein, Apel, Habermas e toda a Filosofia Analítica de hoje.

Dentro do pensamento Neoplatônico, há uma segunda grande encruzilhada. O Sistema da explicação do mundo é necessário ou contém contingência? Plotino e Proclo se inclinam fortemente para o necessitarismo; Espinosa é escancaradamente necessitarista. Hegel quer contemplar a contingência, quer encontrar uma maneira de salvar a contingência e de repô-la dentro do Sistema, mas, a meu ver, não consegue e se perde, no que toca a este problema, em ambiguidades. Karl Marx se inclina fortemente para o necessitarismo; é por isso que o estalinismo, em minha opinião, não é apenas um acidente de percurso e sim uma consequência Lógica do Sistema. Dentre os contemporâneos, Wandschneider e Höhle tendem para o necessitarismo.

Hans Jonas defende uma explicação do mundo com contingência e liberdade como a que eu proponho. Esta explicação do mundo com Acaso e contingência surpreendentemente coincide exatamente com a Teoria Geral de Evolução que está sendo proposta pelos biólogos Stephen Jay Gould e Richard Dawkins.

## **A grande questão**

A grande questão, a mais importante questão em Filosofia Moderna foi posta quando o Schelling tardio criticou, em suas Preleções de Munique sobre Filosofia Contemporânea, o Sistema de seu amigo Hegel porque faltava nele a contingência. O erro de Hegel tinha origem e história, era o mesmo erro de Espinosa, de Proclo e de Plotino: Falta contingência no Sistema. Desde então, a tarefa consiste exatamente nisso: Como botar a contingência de volta para dentro do Sistema de explicação do mundo? Esta é uma das duas questões centrais deste trabalho. Lembremos que esta era também a tarefa que o jovem Hegel se pusera: Como conciliar o eu livre de Kant

com a substância necessária de Espinosa? Esta questão se refere, como se vê, à encruzilhada entre duas vertentes dentro do pensamento Neoplatônico. A segunda questão se refere à encruzilhada entre Platonismo e Aristotelismo. Ela está ligada à primeira, mas não é idêntica a ela.

Como conciliar o jogo dos opostos com o Princípio de Não Contradição? Como usar a Contradição como instrumento de construção e não de destruição? Isso é possível? Como jogar com tese e antítese sem fazer bobagem?

## Dialética e Liberdade. Razões, Fundamentos e Causas

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética e Liberdade. Razões, Fundamentos e Causas. Veritas* (Porto Alegre), Porto Alegre, 43 vol., n. 4, p. 795-816, 1998. Texto utilizado para discussão no Congresso Dialética, 1998.

*Aqui entramos no reino da liberdade.* Com essas palavras, Hegel encerra a *Lógica da Essência* e abre o espaço em que vai se desenvolver a *Lógica do Conceito*. O Conceito é livre, só o Conceito é livre. E o Conceito é livre somente porque ele conseguiu atravessar o emaranhado dialético de categorias que se espe-  
lham reflexivamente umas nas outras, constituindo assim a *Lógica da Essência*. Não é intenção aqui reconstruir a trilha tortuosa da argumentação hegeliana que, ambiciosa como sempre, pressupõe toda a riqueza da tradição a esse respeito e constantemente a ela remete: Essência e Aparência, Fundamento, Determinações da Reflexão, Substância e Acidente, Modalidades, Causa e Efeito, etc. Nosso objetivo é bem mais modesto: Pretendemos, neste ensaio, mostrar como dialéticos e analíticos entendem de maneira diferente os conceitos de fundamento e de causa. Dialéticos e analíticos falam de fundamentação, de razões fundantes e de causas, eles utilizam os mesmos termos, mas trabalham com operadores completamente diferentes. É isso, e somente isso, que tentaremos expor e esclarecer. Das conclusões obtidas surgirão elementos que permitirão discutir com maior objetividade e com mais Espírito crítico o conceito de liberdade, que é absolutamente central tanto para dialéticos como para analíticos, mas sobre o qual pairam, senão graves equívocos, pelo menos pesadas sombras de dúvida.

### Liberdade, Fundamento e Causa nos Analíticos

#### A Fundamentação – a Razão Analítica na Lógica (no pensar)

O problema da fundamentação constitui o começo de toda verdadeira Filosofia. Filosofia, desde seus começos arcaicos, trata das primeiras causas e

dos primeiros princípios. O termo Princípio, aliás, ainda hoje preenhe desta tradição, significa tanto *começo* como também *regra*. O que está por trás dos fenômenos que aparecem e se nos dão? Causas. Os fenômenos naturais são efeitos de causas que nem sempre aparecem do mesmo modo que os fenômenos que são por elas produzidos. A tarefa do cientista consiste em descobrir a causa existente por trás dos fenômenos, principalmente daqueles fenômenos da Natureza que se repetem com regularidade, constituindo assim, o dia e a noite, o Sol e a Lua, o Movimento das estrelas, enfim, a ordem do *kosmos*, do Universo bem ordenado. O cientista estuda as causas; o filósofo estuda a causa última de toda a série causal. Pois se faz aí uma regressão que parte do fenômeno, que é um efeito, para a sua causa. Esta causa, por sua vez, às vezes, é novamente efeito de outra causa, a ela anterior, que lhe dá origem e a explica. Esta causa, mais uma vez, geralmente é efeito de mais outra causa, que a antecede, a qual, de novo, possui antes dela uma nova causa. E assim por diante. O filósofo, desde os primórdios de nossa tradição, tem por objeto de pesquisa exatamente a causa que está no começo de toda esta série causal, o começo, que é ao mesmo tempo Princípio, ou seja, a primeira causa, em grego, a *arkhé*.

A *arkhé* é, assim, o Primeiro e Último Princípio de toda a explicação filosófica; isso na ordem do conhecimento que tenta entender e explicar. A *arkhé* também é a primeira causa, aquela que, sem nada antes dela, faz começo na série ontológica de causas e efeitos, que, no final dos finais, aparecem como fenômenos da Natureza. *Arkhé* é algo lógico, e é também algo ontológico. Razão, Princípio e fundamento, palavras-chave da Filosofia na Modernidade –, são, em seu núcleo especulativo, a velha *arkhé* dos mestres pensadores gregos e tanto escondem como revelam os mesmos problemas. Problemas gregos, problemas de Platão e de Aristóteles, problemas de dialéticos e de analíticos.

Para os analíticos, a série de efeitos que remetem a causas, que, por sua vez, são novamente efeitos de outras causas que lhe são anteriores, e assim até chegarmos a uma primeira *arkhé*, aparece sob dupla forma e sob dupla terminologia: uma Lógica, que se desenrola na ordem da fundamentação que o filósofo percorre quando ordena suas razões de pensar; a outra ontológica, que constitui a própria coluna vertebral que sustenta e

ordena a Natureza do Universo real. Aqui nos interessa, primeiramente, a ordem Lógica; mais abaixo trataremos da ordem ontológica.

Aristóteles diz que a argumentação logicamente fundante se faz por *apódeixis*. Mas cada *apódeixis* depende logicamente de uma *apódeixis* que lhe é anterior, e assim por diante, até chegarmos a um começo e a um Princípio, a uma *arkhé*, que não tem nem precisa ter nenhuma fundamentação Lógica que lhe seja anterior. Este é o Primeiro Princípio de toda a argumentação filosófica e sustenta, como começo que é, todas as argumentações ulteriores. Esta é a argumentação de Aristóteles no livro *Gama*, esta é a forma argumentativa de todos os analíticos desde então.

Analisemos a estrutura do argumento. Por que não se pode continuar indefinidamente na regressão? Por que não um *regressus ad infinitum*? Aristóteles não explicitou claramente seu raciocínio. Mas a estrutura argumentativa, que encontramos no livro *Gama*, repousa tacitamente sobre um silogismo condicional na forma *tollens*: Se houvesse um *regressus ad infinitum*, todas as demonstrações da Filosofia e da Ciência seriam infundadas e não haveria nem uma única que estivesse justificada. Ora, isso não ocorre e não é Verdade. Logo, não pode haver um *regressus ad infinitum* e, assim, há que se admitir uma *arkhé* Lógica de toda a série argumentativa da demonstração, uma *arkhé* da ordem Lógica. Pois, quem, a sério, quereria pôr em dúvida as demonstrações da Geometria? Ninguém. Mas se elas valem, então existem demonstrações (*apódeixis*) válidas. E, se existem demonstrações válidas, então o Primeiro Princípio, que é o primeiro da série de todas as demonstrações, tem que ser um Princípio válido. – Este é o método regressivo como exposto por Aristóteles, este é – em sua estrutura – o núcleo duro do método transcendental de Kant, que, como passamos a ver, é um eminente representante do método analítico elaborado pelo Estagirita.

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, parte da existência de fato de alguns juízos sintéticos *a priori*, que são verdadeiros. Este é o começo em Kant, o ponto de partida. Sobre este fato é que Kant aplica o método regressivo e coloca a pergunta transcendental: Quais são as condições necessárias de possibilidade de tal fato? A pergunta é respondida por Kant, na Estética e na Analítica Transcendental, pela introdução do espaço e do tempo vazios, formas da sensibilidade, e pela categoria *a priori* do entendimen-



to. – Kant, na estrutura argumentativa de sua *Crítica*, retoma o mesmo silogismo subjacente ao raciocínio aristotélico: Já que existem conhecimentos que são verdadeiros, a saber, os da Ciência, tem que existir aquela condição prévia, sem a qual tais conhecimentos não seriam possíveis. Não se pode, de maneira nenhuma, entrar num *regressus ad infinitum*. – Não contente em utilizar esta forma de argumentação na *Crítica da Razão Pura*, Kant a retoma tanto na segunda como na terceira *Crítica*. Kant, o filósofo transcendental, é um analítico, pois o método transcendental é, ele mesmo, uma reformulação do método analítico de Aristóteles.

Pergunta-se hoje, agora, época em que as dúvidas e perplexidades são muito mais numerosas que nossas certezas: O argumento é válido? Válido em Aristóteles? Válido em Kant? Filósofos aristotélicos e kantianos, tão numerosos em nossos dias, responderão em uníssono: É claro que sim. Lamentavelmente, a questão é bem mais complexa, e há hoje mais e mais pensadores que, a respeito deste problema, se colocam de uma maneira muito crítica. Lembremos aqui Karl Popper e Hans Albert, representantes do assim chamado Racionalismo Crítico, ambos filósofos oriundos de tradição genuinamente analítico-aristotélica; ambos absolutamente isentos de qualquer contágio de Dialética.

Hans Albert formulou dura crítica contra a maneira um pouco ingênua com que os clássicos acima citados articulavam a estrutura regressiva da série de argumentos a uma *arabé*, através do assim chamado trilema de *Münchhausen*. O fio condutor das agudas objeções de Hans Albert, hoje popularizadas sob o nome de trilema de *Münchhausen*, afirma que a série argumentativa, como apresentada até hoje na tradição, desemboca sempre num trilema, do qual os três lemas são inaceitáveis por qualquer Filosofia que se queira crítica. Pois toda e qualquer série de argumentos, na regressão demonstrativa, desemboca 1) ou numa afirmação dogmática: e afirmações dogmáticas não podem ser aceitas numa Filosofia crítica; 2) ou num *regressus ad infinitum*, e este faz a racionalidade implodir; 3) ou em circularidade, isto é, num círculo vicioso, no qual já se pressupõe tacitamente no começo o que se quer demonstrar no fim. Percebe-se, aqui que o Racionalismo Crítico de nossos dias não aceita mais a premissa de que “Em havendo alguma prova que seja verdadeira, o Primeiro Princípio de todas as provas

tem que ser verdadeiro”. O *regressus ad infinitum*, para Hans Albert, é um dos três lemas inaceitáveis do trilema de *Münchhausen*. Não há como eliminar a possibilidade do *regressus ad infinitum* na ordem das demonstrações, o que em etapa posterior do raciocínio levará Albert a dizer que todas as nossas certezas são falíveis. Não existindo a *arkhé* argumentativa inconcussa e indubitável, pois o *regressus ad infinitum* não pode ser excluído de forma conclusiva, então, segue-se que todas as argumentações e teorias se transformam em hipóteses, as quais podem, sim, ser falsificadas, mas que jamais podem ser rigorosamente verificadas. – Albert, contra Aristóteles e contra Kant, não vê necessidade Lógica de que o *regressus ad infinitum* seja eliminado através da admissão de uma *arkhé* argumentativa. *Regressus ad infinitum?* É uma bobagem, sim. É irracional, sim. Mas como excluí-lo de forma logicamente convincente? Aí está uma das raízes do Racionalismo Crítico. Crítico, sim, mais crítico que Aristóteles e que Kant.

Contra as objeções levantadas por Karl Popper e por Hans Albert, ninguém, em nosso século, lutou mais árdua e bravamente que Karl-Otto Apel. Apel, em sua *Pragmática Transcendental* e em sua *Ética do Discurso*, tenta ir além de Kant em sua fundamentação argumentativa pelo método regressivo. E, em meu entender, o consegue. Apel não pressupõe como Kant um fato que servirá de ponto final, de *arkhé*, do processo regressivo. Apel conhece as objeções levantadas pelo Racionalismo Crítico e inventa, ou melhor dizendo, reinventa – pois Agostinho e outros já o haviam utilizado – um método sutil, mas muito forte de excluir o *regressus ad infinitum* da série de demonstrações: a demonstração através da Contradição performativa, que ele também chama de Contradição pragmática.

Trata-se de demonstrar, por regressão argumentativa, o Princípio que a *Ética do Discurso* vai intitular de Princípio *D*, Princípio do Discurso. Este Princípio diz que todas as razões que se queiram críticas devem ser colocadas e discutidas numa roda de discurso livre de violência em que as razões e apenas as razões valem como argumento. Este Princípio *D*, para ser aceito criticamente, precisa ser demonstrado. Como fazer essa demonstração sem cair no trilema de *Münchhausen*? Apel responde: através da Contradição performativa. Quem quiser negar crítica e discursivamente o Princípio *D* precisa fazê-lo apresentando razões numa roda de

discurso. Assim, quem nega o Princípio *D*, para negá-lo, precisa não só pressupô-lo, mas também praticá-lo. O ato performativo (de apresentar razões contra o Princípio *D* na roda do discurso) nega o conteúdo sintático-semântico daquilo que está sendo dito. O ato performativo de dizer nega o conteúdo dito no próprio ato. Isso é a Contradição performativa (Joãozinho fala: “Eu não estou falando”). A série de argumentos não desemboca num *regressus ad infinitum*, segundo Apel, mas numa Contradição; uma Contradição *sui generis*, sim, mas uma verdadeira Contradição. E Contradição é e sempre foi um argumento final e definitivo: onde há Contradição há falsidade. Kant faz a série terminar num fato, Apel faz a série terminar numa Contradição. Contra Kant poder-se-ia objetar que ele interrompeu o *regressus ad infinitum* fazendo um regresso parar num fato que é universalmente aceito, sim, mas que é apenas um fato empírico e não algo lógico. Apel vai além. A série de argumentos regressivos se encerra, segundo ele, não num fato empírico, mas numa Contradição, em algo lógico. Trata-se, a meu ver, de um grande avanço em relação a Kant. Jürgen Habermas, como sabemos, assume de seu amigo Apel a estrutura básica da argumentação para fundamentar sua *Ética do Discurso*.

As objeções, entretanto, tanto contra Kant como contra Apel, não cessaram. Estudos lógico-históricos sobre a forma de argumentar de Kant desencadearam uma polêmica que corre com o nome genérico de *Transcendental Arguments* e que, no vai e vem de prova e contraprova, desembocou na conclusão, hoje por quase todos aceita de que os argumentos transcendentais contêm sempre uma premissa empírica. B. F. Strawson, B. Stroud, H. Ruf, J. Hintikka, K. O. Apel, J. Habermas e muitos outros entraram nessa discussão e levantaram aspectos relevantes. A bibliografia a este respeito ficou imensa e é mérito de M. Niquet (1991) ter historiado o debate e feito um levantamento da bibliografia mais relevante. Mas o fato é que hoje todos, inclusive Apel, concordam que há sempre uma premissa empírica no argumento transcendental. Duas atitudes filosóficas daí emergem. Alguns pensadores, como Habermas, enfraqueceram o conceito de transcendental. Habermas, a partir deste debate, começou a falar de *quase a priori*, de *a priori* fraco, de quase transcendental; ao invés de falar de uma *Pragmática Transcendental*, como seu amigo Apel, prefere chamar seu projeto de *Pragmática Universal*. O termo *transcendental*, como se vê, é evitado.

Karl-Otto Apel aceita a tese de que há uma premissa empírica no argumento transcendental, mas continua defendendo seu projeto de uma Semiótica Transcendental, na qual ele enraíza sua *Ética do Discurso*. O elemento empírico é, realmente, inegável, pois a Contradição performativa se faz entre o ato empírico do sujeito falante e o conteúdo falado. Sem esse ato empírico do sujeito falante não haveria Contradição performativa, e sem esta a demonstração regressiva cairia no trilema de *Münchhausen*. Há, pois, uma premissa empírica. Mas Apel argumenta, em parte com Razão, que nesse sentido, todo e qualquer argumento, por mais lógico e transcendental que seja, sempre tem que ter um suporte empírico, ou seja, o ato empírico do sujeito pensante, que é contingente e que pensa no espaço e no tempo concretos. – Mas contra Apel continua válida a objeção de que, do ponto de vista meramente lógico-argumentativo, a Pragmática Transcendental precisa utilizar uma premissa empírica, isto é, o ato pragmático do sujeito falante serve não apenas de suporte necessário do argumento lógico, mas entra como premissa Lógica na estrutura da argumentação. Ora, em Lógica, vale a regra *Peiorem sequitur semper conclusio partem*. Logo, o argumento transcendental não é transcendental-necessário, mas sim empírico. Talvez se devesse dizer empírico-necessário; mas isso não seria uma *contradictio in adjecto*? É este, aliás, o motivo por que Habermas começou a usar o termo *unbintergebbar*; depois também adotado por Apel, que é mais fraco que o operador modal *necessária*. Se sua raiz é empírica, de acordo com esta regra Lógica, sua conclusão é empírica, todo ele é empírico, embora *unbintergebbar* (a tradução que está senso usada é “irretrocedível”).

Faço aqui uma retratação que, em aula, frente a meus alunos, há algum tempo venho fazendo, mas que agora ponho por escrito. Caí, há alguns anos, na tentação de construir um argumento transcendental estrito, isto é, rigorosamente lógico, absolutamente necessário, definitivo, infalível. Num artigo intitulado *Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema*, publicado na revista *Síntese*<sup>210</sup>, – inspirado e seduzido pelas ideias de Apel e de V. Hösle – tentei reconstruir o argumento transcendental da forma mais dura possível, tentando reduzir ao mínimo os elementos empíricos e destilando, assim, um argumento o mais transcendental possível. Confesso, hoje, que não consegui construir um argumento transcendental

---

210 *Síntese*, Belo Horizonte, 18 vol., n. 55, p. 595-616, 1991.

que permitisse fazer a fundamentação meramente Lógica do Sistema. – Para meu consolo – e como desculpa, ao menos parcial – anoto que percebi e disse claramente – contra a intenção geral do artigo – que havia no argumento uma imbricação de elementos transcendentais e de elementos empíricos. Cheguei a falar do “caráter quase empírico da Contradição pragmática”. Esta parte está correta, mas jamais deveria ter tentado fazer o que o título diz, ou seja, uma fundamentação última do Sistema. Mais abaixo veremos exatamente por quê: Eu não deveria ter abandonado o modelo dialético da circularidade, não deveria ter dado ouvidos ao canto sedutor da Analítica e ter procurado ancorar a série argumentativa linear numa *arkhé* inicial.

A conclusão, a esta altura da argumentação como acima exposta, parece ser a seguinte: Não há fundamentação que seja última. Não há nenhuma *arkhé* que esteja, como pedra de fundamento inicial, no começo da série de *apódeixis*. Nossos argumentos, por mais lógicos e transcendentais que sejam, desembocam sempre no trilema de *Münchhausen*. Não há, pois, *Letztbegründung*, como querem Apel e Kuhlmann. – Será que é o Racionalismo Crítico que tem Razão? Popper e Albert, ao invés de Aristóteles, Kant e Apel? Voltaremos ao tema.

### **A Causa – a Razão Analítica na Ontologia (no Ser)**

Na ordem ontológica do Ser, do que realmente existe no mundo real, os analíticos, ao invés de *fundamento*, preferem usar o termo *causa*. Mas o problema continua exatamente o mesmo. No mundo real das coisas existentes, existem fenômenos que são efeitos de causas que, à primeira vista, não estão visíveis. A tarefa do cientista consiste em procurar as causas dos fenômenos; a tarefa do filósofo consiste em chegar à primeira de todas as causas, àquela causa que está no começo de toda a série causal e que, sendo primeira, não tem mais nenhuma causa que lhe seja anterior. O filósofo, desde os pré-socráticos, busca a *arkhé*. Vê-se claramente que a questão é exatamente a mesma que discutimos com relação ao fundamento – na ordem Lógica do pensar –, só que aqui ela se coloca na ordem ontológica do Ser. Existe uma *arkhé* na ordem do Ser? Ou também aqui caímos vítima do trilema de *Münchhausen*?

Aristóteles, na *Metafísica*, persegue coerentemente sua linha analítica de raciocínio. Assim como o Princípio de Não Contradição é a *arkhé* na ordem Lógica do pensar, assim também deve haver na ordem ontológica do Ser algo que seja uma *arkhé* primeira e última. Trata-se do primeiro movente imóvel, o *proton kineton akineton*.

Um fenômeno existente em nosso dia a dia, por exemplo, a sombra de um homem na areia é um efeito. Se ela é um efeito, é preciso admitir e postular uma causa que lhe é anterior e que a produz. Esta causa, por sua vez, na maioria das vezes, é novamente um efeito de outra causa, mais distante, que lhe é anterior e que a produz. E assim por diante. – *Quidquid movetur ab alio movetur*. Todo Movimento provém de uma causa movente, que, sendo ela mesma movida, exige uma causa movente que lhe é anterior. E assim por diante, até que se chegue ao primeiro movente, que não tem nenhuma causa que lhe seja anterior, que não é movido por nada que esteja antes e por detrás dele. Este primeiro-último movente é a *arkhé* de toda a série de moventes-movidos e se constitui, assim, no começo e Princípio de toda a série ontológica dos movimentos do mundo real. Aristóteles acrescenta: este primeiro movente é, em si mesmo, imóvel. O primeiro movente imóvel é o começo e princípio do mundo real. – Começa aqui a tradição analítica que de Aristóteles conduz ao *Libri de causis*, na Idade Média, a Tomás de Aquino, com suas *Quinque viae ad demonstrandam existentiam Dei*, à concepção de causalidade de Descartes, à Mecânica de Newton, às ciências modernas, a todas as ciências de nosso século (com exceção da assim chamada Teoria de Sistemas). Mas isso vamos ver mais adiante.

Tomás de Aquino, no século XIII, ao fazer a recepção da *Metafísica* de Aristóteles – até então desconhecida no Ocidente – constrói toda uma concepção do mundo calcada no modelo causal da *arkhé* aristotélica. No centro da gigantesca e imponente síntese intelectual do Aquinate, está, como é usual na Idade Média, o Deus cristão, criador de todas as coisas e fim último para o qual todas as coisas convergem. Já o conceito de Deus criador aponta para a questão de causalidade: Deus como criador é a primeira-última causa que causa todas as outras causas intermediárias e se constitui, assim, na *arkhé* da seqüência de todas as causas, que também são efeitos. Mas Tomás não quer pressupor, através da Fé, o Deus criador.

Ele quer demonstrá-lo através de argumentos da Razão. É aí que a estrutura aristotélica de argumentação entra em ação: Tomás retoma, passo por passo, a montagem argumentativa feita por Aristóteles, assume-a em sua Totalidade e, cristianizando-a, a introduz na tradição, que passará a se chamar aristotélico-tomista e que chega até nossos dias.

O que é efeito exige uma causa que lhe seja anterior. *Quidquid contingenter existit ab alio causatur*. Existem efeitos, logo, há que se admitirem causas a eles anteriores. Estas causas, geralmente, são novamente efeitos e foram assim causadas por outras causas mais anteriores ainda. Assim, para não haver um *regressus ad infinitum*, temos que admitir a existência de uma causa que seja a primeira de todas e que não seja ela mesma causada. Esta causa incausada é a *arkhé*, é o começo e o Princípio da série ontológica de causas e efeitos; ela é o Deus criador de todas as coisas. A existência de Deus fica assim provada por argumentos que provêm da Razão, confirmando aquilo que cremos pela fé. – O mesmíssimo argumento é apresentado também, à maneira aristotélica, através do Movimento. O primeiro motor imóvel de Aristóteles transforma-se no Deus cristão de Tomás de Aquino.

Percebe-se, ao analisar a estrutura do argumento, que Tomás de Aquino, como, aliás, Aristóteles, dá como certo que o *regressus ad infinitum* é logicamente impossível. A série ontológica de causas e efeitos precisa chegar a um ponto inicial, a uma *arkhé* que serve de fundamento ontológico para tudo que vem depois. Não há, aqui, novidade, exceto o fato de que este tipo de argumentação através da influência intelectual de Tomás de Aquino vai penetrar profundamente em toda a tradição posterior da *Philosophia Perennis*, e inclusive na estrutura intelectual da Ciência que vai surgir com Galileu, Copérnico e Newton. Não haveria mal maior nisso; a Ciência que aí se originou nos conquistou maravilhosos mundos novos e nos brindou com grande parte dos conhecimentos que hoje possuímos. A Física, a Biologia, toda a tecnologia que molda nosso modo de viver como homens modernos, tudo isso nasceu dessa concepção de causalidade.

O mérito, no início dos tempos, cabe a Aristóteles, que, no segundo livro da *Physica*, nos ensinou que não podemos nos deter nas aparências e com elas nos contentar, que é preciso pesquisar, que é preciso ir mais fundo,

até chegarmos à causa real que produz os fenômenos, à *aitia*. O modelo causal, de lá para cá, festejou um triunfo após o outro e tornou-se um dos principais, senão o principal, esteio de nossa racionalidade. Ser racional é procurar as causas. Procurar as causas é fazer Ciência. Fazer Ciência é conquistar o mundo. Do foguete que levou o homem à lua, passando pelos computadores com que trabalhamos, pela Medicina que nos conserva e, às vezes, devolve a saúde, até a sala de estar com o aparelho de som e de televisão por satélite, até a comida que esquentamos no forno de micro-ondas, tudo isso devemos a homens, a cientistas que, raciocinando no modelo causal, encontraram a causa das coisas e as tornaram instrumentos dóceis à mão do homem. – E se temos um fenômeno, mas desconhecemos a sua causa? Então devemos procurá-la. E se não a encontramos? Devemos procurar mais, sempre mais, até encontrá-la. E se nós não a encontrarmos, alguém, algum cientista no futuro a encontrará e suprirá, então, o déficit de conhecimento que hoje temos. Desta forma, o Universo, do ponto de vista do conhecimento científico, pode ser dividido em duas partes: a parte que já conhecemos em seus nexos de causa e efeito, e a parte ainda desconhecida que temos que estudar e enquadrar no esquema de causa e efeito, de sorte a torná-la conhecida. E quem negar esta postura básica do *homo sapiens* em busca do conhecimento das causas está a negar, ao que parece, a própria civilização. – Há, em tudo isso, entretanto, um pequeno problema que, quando examinado detidamente, se revela um grande problema: o próprio homem e sua liberdade.

## O Problema da Liberdade na Analítica

O modelo causal e o panorama intelectual dele resultante, acima esboçados, parecem levar-nos à luz cristalina de uma Razão soberana e toda poderosa, que tudo ilumina, tudo explica e tudo fundamenta. O Universo parece ser translúcido, transparente às nossas indagações, em tudo conforme as nossas respostas causais. A Filosofia, diria Hegel, abandonou seu nome de amor à sabedoria, para tornar-se verdadeira Ciência. Só que um pequeno grande problema atrapalha tudo: o homem com sua liberdade não cabe no modelo causal. Pois, se o modelo causal vale em tudo e de tudo, então o homem não é livre para escolher isto ou aquilo; se o homem não é livre em sua escolha, não há de parte dele nem liberdade nem



responsabilidade. Se não há responsabilidade, nenhuma responsabilidade, ainda existimos como homens? Pode haver um homem verdadeiro sem que seja responsável pelo que faz?

Ser homem é ser livre, é escolher livremente entre alternativas igualmente possíveis, é autodeterminar-se em sua existência, é escolher seu caminho, é ser responsável por tudo isso. Ser homem é ser livre. Mas, pressuposta a validade Universal no modelo causal, isto é, do Princípio de Causalidade, como acima exposto, o homem não pode ser livre, pois cada ato que se pretenda livre, livre na Verdade não é, pois se trata de um efeito que já está predeterminado nas causas que o precedem. Tudo que o efeito é está pré-formado na causa que o produz e que lhe é anterior. O modelo causal aprisiona o homem numa teia de nexos necessários, mais inexoráveis ainda que o destino dos antigos. Os antigos diziam sobre o destino *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, nós modernos poderíamos dizer *Causae volentem ducunt, nolentem trahunt*. As causas conduzem docemente aquele que a elas se entrega, arrasta violentamente aquele que quer resistir-lhes.

Os gregos e os estoicos romanos tinham o problema de escolher entre o destino que tudo rege e determina e a liberdade do homem. Cícero, colocado diante da questão, deu uma resposta altamente significativa. No *Tratado sobre o Destino, De Fato*, Cícero escreve que a liberdade do homem deve ser pensada como uma linha reta horizontal, cortada na vertical por um marcador. À esquerda estão a liberdade e a responsabilidade; à direita está o destino. Se o marcador está no meio, somos responsáveis pela metade, somos livres pela metade; uma metade de nossas ações é decidida por nós, a outra metade é dirigida pelo destino. Se deslocamos o marcador mais para a direita, aumentamos o espaço de nossa liberdade e de nossa responsabilidade e diminuimos o espaço do destino. Se o deslocamos mais para a esquerda, aumentamos o espaço do destino e diminuimos o espaço da liberdade. Afinal, somos dirigidos pelo destino ou somos homens livres e responsáveis? Os gregos não sabiam bem onde colocar o marcador. A tragédia grega nos é testemunho de como nossos antepassados lutaram para se libertar do jugo do destino.

Agostinho, nos primórdios no pensamento cristão, era torturado por problema semelhante. Em Agostinho não se tratava do destino impessoal dos pagãos e sim da doutrina cristã da predestinação. Deus, infinito, todo poderoso e onisciente conhece todas as coisas, as que já desapareceram no tempo passado, as que estão aí como tempo presente e também as que virão no tempo futuro. Deus, que sabe tudo, sabe também quem vai e quem não vai salvar-se. Mais. Como a salvação é fruto da graça divina – só Deus pode salvar o homem – Deus sabe, desde a eternidade, a quem ele vai dar a graça salvífica e a quem não. Os homens que vão salvar-se estão, destarte, predestinados. Desde sempre, Deus predeterminou quem vai para o céu e quem vai para o inferno. Não fora assim, Deus não seria onisciente, e a graça não seria a única fonte de salvação. Mas, se é assim, como conciliar a predestinação divina com a liberdade do homem? O homem é bom e santo porque em sua liberdade decidiu bem e com responsabilidade, ou simplesmente porque recebeu a *gratia efficax*?

Em Agostinho não se trata da trama de nexos causais existentes na Natureza; mas o problema é o mesmo, só que transportado para o nível teológico. Os estoicos perguntavam: Destino ou liberdade? Agostinho pergunta: Graça ou liberdade? E, como os estoicos, também o Bispo de Hipona se enreda num emaranhado de afirmações contraditórias e não encontra saída. No final dos finais, a oposição excludente entre predestinação e liberdade leva Agostinho a um impasse nunca por ele resolvido. Séculos mais tarde, pensadores agostinianos cunharam a fórmula, a qual, na prática, é muito útil, sim, mas, como teoria, é absolutamente contraditória: Agir como se tudo dependesse de minha liberdade, e saber que tudo é apenas fruto da graça divina. Graça e liberdade aqui se opõem e se excluem como causalidade e liberdade na Ciência determinista da Modernidade.

Ninguém apresentou o problema do determinismo causal de forma mais exata e, por isso, intelectualmente mais violenta, que Laplace. Já que o Universo se rege por leis causais determinísticas, afirma Laplace, podemos imaginá-lo matematicamente enquadrado em duas coordenadas cartesianas. A linha vertical marca a situação inicial do Sistema; a linha horizontal, a evolução no tempo do processo de acordo com as leis causais que o regem. Ora bem, argumenta Laplace, se tivéssemos conhecimento

exato da situação inicial do Sistema e se, além disso, conhecêssemos todas as leis que regem o processo, poderíamos calcular matematicamente todo o curso do Universo, do começo até o fim dos tempos. Aquilo que é chamado de livre escolha não é livre, pois tudo, todas as coisas, todos os eventos, inclusive a escolha que erroneamente é chamada de livre, estão predeterminados pelas leis causais e podem, assim, ser calculados com exatidão. Sendo assim, não há liberdade ou livre escolha, mas apenas um déficit intelectual, que nós, homens, ainda em processo de aprendizado e descobrimentos, por enquanto não conhecemos. Liberdade seria, assim, segundo Laplace, apenas a palavra que encobre piedosamente um déficit intelectual que, em Princípio, pode e deve ser superado. Liberdade, assim, seria apenas uma ilusão piedosa.

E quem quiser negar os pressupostos de Laplace, o que dizer deles? Quem nega os pressupostos teóricos de Laplace, afirma-se, está a negar a Ciência como tal. Pois a Ciência, como a conhecemos e praticamos, diz-se, consiste exatamente no postulado de que todas as coisas, mesmo aquelas sobre as quais de momento ainda não possuímos conhecimento causal exato, podem e devem, no decorrer da pesquisa, ser enquadradas no esquema explicativo de causa e efeito. Quem nega as pressuposições feitas por Laplace destrói a Ciência como hoje a conhecemos e praticamos, aquela Ciência que identificamos com a própria racionalidade ínsita na Natureza.

O que fazer? Fazer o quê? Aceitar a Contradição Lógica entre determinismo causal e liberdade? Abdicar da Razão e dizer que “Creio porque é absurdo”? *Credo quia absurdum?*

Immanuel Kant, o devoto pietista de Königsberg, mas também o grande filósofo da reviravolta crítica, aceitou o desafio intelectual que a tradição lhe impunha e, em cima deste problema, engendrou aquilo que ele mesmo denominou de Arquitetura da Razão. Arquiteto é aquele que, já antes de começar a construir, prevê todas as dificuldades futuras e constrói de tal maneira que as dificuldades não possam nem mesmo surgir. É o que faz Kant com o problema de causalidade e liberdade. A arquitetura da *Crítica da Razão Pura*, com suas divisões dicotômicas, de sujeito e objeto, a

*priori* e *a posteriori*, categorias necessárias, mas vazias de conteúdo e conteúdo sensível contingente que vem de fora, tudo culmina na dicotomia existente entre o mundo transcendental e o mundo fenomênico. Pois bem, no mundo dos fenômenos, afirma Kant, vige o Princípio de Causalidade com sua trama de nexos necessários, sem deixar espaço para o exercício da livre escolha. Mas a liberdade não pertence ao mundo dos fenômenos, ela está num mundo mais acima, mais alto; apesar do determinismo causal vigente do mundo dos fenômenos, a liberdade pode existir no espaço suprafenomenal, no espaço numênico onde, aí sim, o homem pode ser livre, onde ele pode livremente decidir de acordo com o Imperativo Categórico e, desta forma, assumir plenamente sua responsabilidade de agente moral.

A teoria dos dois mundos de Kant é, por um lado, uma das maiores homenagens que um filósofo jamais fez à liberdade e à dignidade do homem. Por outro lado, poucas vezes um grande filósofo construiu uma teoria tão mal arranjada, tão visivelmente construída *ad hoc*, isto é, uma teoria concebida e elaborada tão somente para eliminar um problema que de resto ficaria insolúvel. E por que uma grande homenagem à liberdade? Porque um filósofo tão crítico como Kant certamente percebeu o caráter pífio e artificial da armação por ele feita para abrir espaço para a liberdade, que, a todo custo, devia ser salva. A tentativa de salvar a qualquer preço a liberdade, essa é a grandeza de Kant, o grande moralista; a teoria dos dois mundos, esse é o monstro teórico por ele *ad hoc* engendrado.

E o pior de tudo é que, séculos depois de Kant, continuamos sem uma resposta filosófica clara, límpida, bem articulada e fundamentada, que seja por todos aceita. Lembro-me bem do choque intelectual que tive, quando Habermas, numa conversa sobre a teoria dos dois mundos de Kant, face a minhas críticas, de chofre me perguntou: *Und haben Sie vielleicht eine bessere Loesung? E o senhor tem uma solução melhor?*

O problema é simples e duro: Ou vige o determinismo causal e assim não há espaço para a liberdade, ou então se aceita a liberdade, recusando-se então o modelo causal. No primeiro caso, salvamos a Ciência e sacrificamos a liberdade no altar de uma racionalidade dura como uma pedra. No segundo caso, salvamos a liberdade e sacrificamos a Ciência no altar de um humanismo irracional e capenga.

Há ainda teorias intermediárias, como a de Charles Taylor, que postula entre as vigas inamovíveis – como que de cimento armado – do determinismo causal espaços intersticiais nos quais a liberdade possa ser exercida. Mas a questão então se põe: Como justificar isso? A Ciência nos permite afirmar isso? Voltaremos mais tarde a este ponto, que se mostrará absolutamente central e que, em nossa opinião, poderá levar-nos a alguma solução.

E assim voltamos à imagem utilizada por Cícero no *De Fato*: Para criar espaço para a liberdade, precisamos diminuir o espaço da causalidade, ou vice-versa. Mas para isso precisamos ter razões, apresentar fundamentos e indicar os limites que separariam as áreas de atuação da causalidade e da liberdade. Isso é possível? Quase todos os grandes filósofos, de Agostinho para cá, enfrentaram o problema e tentaram uma solução. Solução bastante até hoje ninguém conseguiu. Talvez porque a questão tenha sido colocada em um quadro conceitual equivocado. Certas questões ficam insolúveis, sabemos, porque foram mal colocadas; sabemos isso da História da Filosofia e da História das Ciências. Será que o problema do determinismo e da liberdade ficou insolúvel porque foi colocado no quadro conceitual da tradição analítica? E o que tem a Dialética a dizer sobre o assunto?

## **Liberdade, Fundamento e Causa nos Dialéticos**

### **A Fundamentação – a Razão Dialética na Lógica (no pensar)**

Os analíticos pensam a série de razões fundantes como uma linha horizontal que, de um lado, tem um começo Absoluto, a *arkhé*. A série regressiva para e encontra na *arkhé*, que é começo e Princípio ao mesmo tempo, seu fundamento primeiro e último. Os dialéticos pensam a série de razões fundantes como uma linha circular na qual o último elo engata no primeiro de tal maneira que, a rigor, não se pode dizer onde está o começo e onde está o fim, não se pode determinar qual é o primeiro e qual é o último elo da cadeia. Cada elo da cadeia argumentativa é, para os dialéticos, relativo e aponta tanto para frente como para trás. Cada elo é logicamente relativo, todos os elos são relativos, absoluta é apenas a circularidade da cadeia que se fecha sobre si mesma. Aquilo que os analíticos denominam de fundamento último, os dialéticos não o localizam em nenhum elo

determinado da cadeia circular, e sim na própria circularidade da cadeia fechada sobre si mesma, na estrutura argumentativa circular em que cada elo é fundante e fundado. E somente a cadeia inteira fechada sobre si mesma, a Totalidade circular, é realmente fundamento último. Cada elo da cadeia é fundante e é também fundado, o círculo de razões fundantes-fundadas é que se constitui como fundamento último e primeiro, só ele é Absoluto, só ele realiza à perfeição a boa circularidade do fundado, que é fundante de si mesmo, só ele é realmente autofundamentação.

Em Dialética, fundamento é, em última instância, sempre autofundamentação. Os analíticos trabalham apenas com as formas ativas e passivas do verbo *fundamentar*; os dialéticos usam sim as vozes ativas e passivas, mas privilegiam sempre a forma reflexa do verbo. Não só na Linguagem; nos verbos falados, também nas coisas, nos verbos enquanto estrutura interna dos seres é assim. Os analíticos são lineares; os dialéticos são circulares, e para estes, a fundamentação é sempre, em última instância, um processo circular de autofundamentação. Não que não possam existir pequenos trechos lineares de argumentação nos quais se possa distinguir claramente o que é fundante e o que é fundado. Existem sim. Eles parecem ser lineares, eles parecem formar uma linha reta, que, quando devidamente prolongada, se perde no infinito. Não é assim. O que parece uma linha reta é, na Verdade, um segmento – aparentemente reto só por ser curto – de um grande círculo que se fecha sobre si mesmo.

*Grund*, fundamento, é uma categoria que Hegel estuda e tematiza da *Lógica da Essência*. *Grund* é, segundo ele, o fundamento que suporta e carrega e, ao mesmo tempo, é o abismo em que sempre de novo afundamos e nos perdemos. O jogo de palavras, aqui utilizado, é mais eloquente e diz mais que mil explicações argumentativas. *Zu Grunde geben* significa, primeiro, procurar e chegar ao fundamento que está por baixo de toda a construção e que tudo sustenta. Este é o sentido positivo. *Zu Grunde geben* (hoje se grafaria *zugrunde geben*) significa, em segundo lugar, ir a pique. Trata-se de um termo náutico: *das Schiff geht zu Grunde* significa *O navio vai a pique*, *o navio vai ao fundo*. Este é o sentido negativo.

Hegel afirma, com seu jogo de palavras, que o cientista e o filósofo analítico que tão desesperadamente procuram o fundamento (*Grund*

no sentido positivo), inevitavelmente, vão a pique, caem no fundo do abismo (*Grund* no sentido negativo). Quem procura e pensa achar o fundamento, na realidade já caiu no abismo. Que abismo? Qual abismo? O abismo sem volta do *regressus ad infinitum*. Hegel conhecia, é claro, as tentativas de Aristóteles, de Tomás de Aquino, de Kant. E sabia que quem entra na trilha fundante-fundado-fundante-fundado, etc., está irremediavelmente perdido no abismo da irracionalidade, do *regressus ad infinitum*, daquilo que ele mesmo chama de má infinitude. O filósofo que entra na má infinitude está perdido, pois este é um caminho sem retorno. O que fazer? Superar dialeticamente a má infinitude, isto é, não entrar nela, não pôr o pé nessa trilha sem volta, desmascará-la como errada. A verdadeira infinitude ou, como Hegel diz, a boa infinitude, não fica num Movimento de Sísifo, nos três pontinhos da quantidade indefinida, mas, sabendo que do outro lado dos três pontinhos não há nada senão o abismo da irracionalidade, ela como que sobrevoa os três pontinhos num Movimento que é de ida e simultaneamente de volta, e se descobre como Movimento de ida e volta, como um Movimento que, ao ir, já voltou. Em terminologia hegeliana, a boa infinitude é aquela que se sabe conciliação do finito e do infinito.

O que significa isso? Significa que o Movimento de ir, desde sempre, já é um Movimento de voltar. E isso nunca ocorre na linha reta. Isso só ocorre no círculo. No círculo, quanto mais se vai, tanto mais se volta. Essa é a boa infinitude. E onde fica aí o finito? O finito é a parte que ainda não se deu conta de que é parte de um todo maior: aqueles que pensam estar indo, aqueles que pensam estar voltando, estes são os finitos. Os finitos existem sim e são reais. Mas, se olharmos bem, se olharmos dialeticamente, veremos que ir e voltar, por causa da circularidade do círculo, são a mesma coisa. Descobrimos que o finito ir e o finito voltar estão superados e guardados no Movimento circular em que o ir desde sempre é também voltar. – E, assim, evitamos a linha reta que se prolonga em má infinitude, evitamos a irracionalidade do *regressus ad infinitum*, e fincamos pé no verdadeiro fundamento, no verdadeiro *Grund*, que é circular. Quem não fizer isso, ao procurar o fundamento, cairá sempre no fundo abismo. *Wer zu Grunde geht, geht zu Grunde*. Quem vai à busca do fundamento último à maneira analítico-linear cai do abismo irracional do *regressus ad infinitum*.

Perguntar-se-á, a esta altura da exposição, como então Hegel fundamenta suas teses, antíteses e sínteses. Pois, pelo que foi acima dito, toda Razão fundante, segundo Hegel, ao invés de fundar e fundamentar, só atrai e arrasta para o abismo do irracional. – Errado. Profundamente errado. Hegel, não obstante tudo o que afirma sobre o fundamento que é abismo, conhece e utiliza razões fundantes. Hegel argumenta, justifica, prova. Mas então, onde fica o fundamento que é abismo?

Tratamos acima de um capítulo da *Lógica da Essência*, que expõe a categoria *Grund*. Essa categoria, como todas as outras categorias da Lógica, é um predicado. De quem ou de quê Hegel está predicando *Grund*, o fundamento que é abismo? Do Absoluto, sempre do Absoluto. Todas as categorias são predicadas sempre e somente do Absoluto. Então o que Hegel quer dizer e de fato está dizendo é o seguinte: Do Absoluto no sentido tradicional – que é aristotélico-analítico – não se pode dizer *fundamento* sem que simultaneamente se diga *abismo*. Ou seja, não existe uma *arkhé*, uma primeira causa incausada, um primeiro movente imóvel, pois tais entidades seriam um fundamento, que é sempre um abismo. Na Dialética é diferente. Nesta o Absoluto é a Totalidade em Movimento, e assim não se pode falar de um fundante não fundado que esteja no começo de uma série linear de fundados (que não são fundantes de si mesmos, mas apenas fundados). Em se tratando do Absoluto na Dialética, da Totalidade em Movimento, o fundante é sempre fundante de si mesmo, ele é ao mesmo tempo fundante e fundado, ele é autofundamentação. O fundante e o fundado estão em circularidade, de sorte que o fundar é sempre ser-fundado, ou seja, trata-se de autofundamentação reflexa. Assim, e somente assim, se pode falar do Absoluto. E isso vale da Totalidade em Movimento, do Todo, do Absoluto como um Todo, do Universo como um Todo.

Mas, se estamos a tratar de uma coisa finita, de uma mosca ou de um homem, de povos ou de constituições, então não estamos mais tematizando toda a Totalidade em Movimento e sim uma parte dela. E em se tratando apenas de uma parte, podemos e devemos distinguir elementos fundantes e elementos fundados. Nas coisas finitas existem, é óbvio, razões fundantes e razões fundadas, umas diversas das outras. No discurso especulativo do Sistema, cada tese e cada antítese é apenas uma parte do todo. Como



tal, sendo apenas partes, podem e devem ser fundadas; em se tratando de teses e de antíteses de um argumento dialético, elas devem ser demonstradas como falsas através de razões fundantes. A refutação de uma tese ou de uma antítese hegeliana tem toda a aparência de um argumento analítico. E, na Verdade, ela é analítica. Só que este argumento é apenas uma parte de um todo maior; ele só faz sentido pleno num todo maior, no Sistema da Totalidade em Movimento, e aí o que parecia ser analítico e linear se transforma em círculo.

Objetar-se-á aqui que circularidade, em argumentação, significa sempre círculo vicioso, pois uma demonstração em que aquilo que tem que ser provado já está sendo pressuposto no início do argumento não prova absolutamente nada. – Esta é a posição analítica, que é só parcialmente verdadeira. Os analíticos, entretanto, generalizam e consideram toda e qualquer circularidade como sendo viciosa. Erro. Grande erro. Pois as tautologias são construções rigorosamente circulares,  $A=A$ , e todas elas são, exatamente enquanto tautologias, sempre proposições verdadeiras. Mais. Elas são o fundamento de todas as lógicas da Identidade. Ora, nada disso é vicioso, e sim virtuoso. Vê-se, de imediato, que os analíticos foram açodados ao afirmar que tudo que é circular é sempre vicioso. Muito pelo contrário, as primeiras e mais fundamentais das circularidades lógicas, as proposições tautológicas, são verdadeiras e, exatamente por isso, são virtuosas. Filósofos analíticos mais críticos, como Nelson Goodman, falam, aliás, tanto de circularidades viciosas como também de circularidades virtuosas.

Quais circularidades são viciosas, quais são virtuosas? Qual o critério lógico que nos permite distinguir a boa e a má circularidade? As boas circularidades, ao girarem sobre si mesmas, confirmam-se, vivem, vicejam, progredem; numa palavra: elas dão certo. A proposição tautológica, em Lógica, quanto mais se repete, mais se confirma, sem jamais ficar falsa. Na Ontologia, o Sistema de circulação sanguínea dos mamíferos, o Sistema nervoso dos animais superiores, a autoconsciência do homem são exemplos de boa circularidade, que quanto mais gira sobre si mesma, melhor fica: ela dá certo. A má circularidade, pelo contrário, sempre explode e se destrói, transformando-se em pura irracionalidade. Isso é assim tanto em Lógica como em Ontologia. Em Lógica, temos como exemplo

clássico a Contradição e as antinomias lógicas: elas são circulares, sim, mas elas são péssimas. Na Contradição, o falante nega o que afirma. Nas antinomias estritas, que são sempre circulares – o predicado se aplica ao próprio sujeito – engendra-se um Movimento de vaivém entre Verdade e falsidade que nunca acaba e nos joga, sem jamais parar, da Verdade para a falsidade, e vice-versa, manifestando claramente sua total irracionalidade. A *petitio principii* em definições e argumentos, que querem levar o raciocínio mais adiante do que o lugar em que ele já está, são exemplos de má circularidade em Lógica. Na Ontologia, a má circularidade é também fácil de reconhecer. O suicídio, a ação viciosa que reforça o vício preexistente, ao prejuízo de uma empresa que, exigindo mais capital de giro oriundo de terceiros (que são onerosos), aumenta suas despesas e assim aumenta seu prejuízo, são exemplos da má circularidade no mundo das coisas reais. A má circularidade não dá certo, *in the long run* ela sempre implode. – Eis o critério para distinguir boa e má circularidade: a primeira dá certo, a segunda não. Mas isso só se fica sabendo se olhamos as circularidades como inseridas em seu contexto concreto – lógico ou ontológico – e, no final, como inseridas naquele Todo que é a Totalidade em Movimento. As circularidades boas são aquelas que são coerentes com a Totalidade em Movimento e nela harmoniosamente se inserem. As más circularidades são incoerentes, ou internamente, consigo mesmas, ou com a Totalidade em Movimento, na qual, querendo ou não querendo, estão inevitavelmente inseridas. O critério, pois, para distinguir boas e más circularidades é, no fundo, um só e muito simples: a Coerência Universal.

O Sistema de Hegel, em especial *A Ciência da Lógica*, é um belo exemplo dessa forma circular de argumentação, pois toda a estrutura argumentativa consiste em repor criticamente (*Setzen*) aquilo que no começo foi pressuposto (*Vorausgesetzt*). – Mas isso não é exatamente um exemplo claro e explícito de má circularidade, de *petitio principii*? Não. Trata-se de um magnífico exercício de boa circularidade, como passamos a expor.

Hegel sabe, como todos os filósofos da modernidade, que, para ser crítica, a Filosofia não pode fazer pressuposições sem que estas sejam devidamente fundamentadas. Não se cai, então, num processo reflexivo

de *regressus ad infinitum*? Descartes faz o processo parar na certeza imediata e intuitiva do *Cogito, ergo sum*, que, segundo ele, servirá de *arkhé* de toda e qualquer ulterior argumentação. Kant, em seu método transcendental, faz o processo regressivo parar na existência de alguns juízos sintéticos *a priori* que são de fato verdadeiros. Tais juízos são a *arkhé* Lógica de Kant. Hegel é, por um lado, bem mais sutil, por outro lado, muito mais ambicioso. Ele não utiliza o método analítico-linear de Descartes e de Kant e sim o método circular da Dialética.

O começo de um Sistema filosófico, que se queira crítico, não pode ser um pressuposto dogmaticamente escolhido e assumido. Certo, certíssimo. Mas então, onde começar? Começar com o quê? Hegel, que, como Proclo, sempre numera meticulosamente todos os seus capítulos e subcapítulos – sempre em tríades de tese, antítese e síntese –, começa com um capítulo, sem número, que tem o curioso título: *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* (*Com o que se deve fazer o começo da Ciência*). Absolutamente consciente do problema da boa e da má circularidade Lógica, como se vê, Hegel começa afirmando que a Ciência, para ser crítica, não pode pressupor Nada de determinado. Se o fizer, estará fazendo uma pressuposição dogmática, um começo indevido. Mas, quem não pressupõe Nada de determinado está pressupondo o Nada, o Nada indeterminado, e quem pressupõe o Nada indeterminado está a pressupor tudo de maneira indeterminada. O Nada indeterminado é a mesma coisa que o Tudo indeterminado. Ao começar não pressupondo Nada determinado, e sim o Nada indeterminado, estamos pressupondo o Tudo indeterminado. Aqui aparece o Tudo, a Totalidade, sim, o Absoluto hegeliano, só que ainda de maneira indeterminada, sem nenhum conteúdo, sem nenhum predicado que o qualifique ulteriormente. A ulterior determinação desta Totalidade será a tarefa da *Ciência da Lógica*, que, examinando criticamente todas as Ontologias (e Teologias Naturais) propostas na História da Filosofia, vai descartar criticamente todos os predicados que sejam inadequados ao Absoluto (teses e antíteses) e vai atribuir ao Absoluto todos os predicados que lhe possam e devam ser corretamente atribuídos (sínteses). A Totalidade, que no início está totalmente indeterminada, no curso da Ciência, é posta em Movimento lógico e torna-se a Totalidade em Movimento, que, sendo mais e mais determinada, culmina na Ideia Absoluta (na Lógica) e

no Saber Absoluto (no Sistema). O Saber Absoluto é a última categoria do Sistema, é o último predicado que é atribuído à Totalidade em Movimento. Nesta categoria, nesta determinação conceitual, a Totalidade, agora determinada, se sabe idêntica à Totalidade indeterminada do primeiro começo e à Totalidade em Movimento do percurso intermediário do Sistema. O círculo assim se fecha e o fim é exatamente o mesmo que o começo. Bem, não exatamente. Pois houve, na Lógica, um Movimento lógico do indeterminado para o determinado, e houve, na Ontologia do mundo real, um Movimento real de evolução de um Absoluto indeterminado e vazio inicial para um Absoluto cheio de plenitude e perfeição que está no fim desta evolução. É o mesmo Absoluto, tanto na Lógica, como na Filosofia do Real, que em seu Movimento circular faz seu fim ir ao encontro e identificar-se a seu começo. Alfa e Ômega.

Houve, aí, uma pressuposição indevida? Não, houve boa circularidade. Pois o Sistema não tem incoerências internas, ela não está em incoerência com o Universo que ele pretende explicar, muito pelo contrário, o Sistema é a própria exposição sistemática da Totalidade em sua Coerência Universal. Este é o critério último de Verdade. O Sistema é boa circularidade, em Lógica, porque suas partes são coerentes entre si e ele como um todo é coerente com o Universo real. O Sistema é boa circularidade, em Ontologia, porque o Universo, como estamos vendo, funciona e – em nível Universal – está dando certo. Os desacertos, os males, as guerras, as incoerências são sempre parciais, são sempre teses ou antíteses em fase de superação.

A grandeza magnífica do Sistema concilia-se com sua singela simplicidade. A Totalidade em Movimento, indeterminada no começo, entra num processo de ulteriores determinações, até culminar na Totalidade em Movimento que, ciente de si mesma, volta a seu começo e se sabe com ele idêntica.

Não cabe aqui mostrar, mas é necessário mencionar que esta circularidade exposta em Hegel é semelhante à circularidade de todos os grandes Sistemas Neoplatônicos. Plotino, Agostinho, Proclo, Johannes Scotus Eriúgena, Nicolaus Cusanus, Fichte, Schelling, Goethe, Marx pensavam assim.

## A Causa – a Razão Dialética na Ontologia (no Ser)

Os analíticos pensam a ordem causal como uma série linear de causa e efeito, na qual o efeito é sempre causado por uma causa que lhe é anterior. O conceito de *causa sui*, para os analíticos, é um absurdo, é uma *contradictio in adjecto*. Nos dialéticos é exatamente o contrário. A causa é primeiramente, em si e de per si, sempre *causa sui*. Só posteriormente, quando ela é cindida em dois pedaços, é que causa e efeito se separam e aparecem como distintos um do outro. Causa e efeito, como distintos e separados um do outro, para os dialéticos, é algo posterior, algo derivado, algo que só surge quando a unidade originária do processo circular da *causa sui* se cinde em dois e aparece como a dualidade de causa e efeito. O processo causal, para os dialéticos, é em si e de per si um processo circular, um único Movimento que, em português, poderíamos chamar de autocausação, de autoengendramento. O novo, que aí surge, não é um produto efetivado por uma causa externa que lhe é anterior e que o predetermina. Não, na autocausação, o novo que surge emerge de um processo circular de auto-determinação e de autogeração.

Percebe-se, já aqui, a influência da concepção dialética na formação daquelas teorias, hoje tão difundidas e tão apreciadas por sua força explicativa, que são as Teorias de Sistema. A Teoria de Sistemas, em suas variadas formas e aplicações (Lógica, Física, Biologia, Sociologia, etc.), abandonou sem alarde a velha teoria causal da Filosofia e da Ciência clássicas, porque os fenômenos que estavam sendo por ela estudados não se deixavam enquadrar no modelo causal. O modelo causal, nós sabemos isso há séculos, não conseguia explicar satisfatoriamente fenômenos como a vida dos seres vivos, a inter-relação dos seres vivos com o meio ambiente, a autoconsciência do homem, a grande maioria das estruturas sociais. É aí que surge Ludwig von Bertalanfy com sua *Teoria Geral dos Sistemas*, obra de Biologia que abre um novo campo de pesquisa através de um modelo científico distinto do modelo causal, e que dá início assim a uma trilha que muito logo se transforma numa ampla avenida. Problemas de biologia até então insolúveis, porque somente estudados pelo modelo causal clássico, encontram soluções fáceis e naturais. As novas explicações se multiplicam com sucesso, e muitas questões até então tidas como insolúveis encon-

tram solução científica. Uexkuehl e Weiszaecker, em Biologia e Ecologia; Maturana e Varela, em Neurofisiologia; Niklas Luhmann, em Sociologia; Norbert Wiener, em Cibernética; Watzlawick, em Teoria da Informação, por toda a parte surgem como flores de primavera os resultados de uma nova Ciência, ou melhor, de um novo enfoque científico, que estende sua força explicativa a setores tão distintos como o raio laser em Física e a Terapia Sistêmica em Serviço Social. Não se fala mais de causa e efeito, mas sim de processos de auto-organização. As explicações para problemas específicos das diversas ciências brotam quase ao natural quando, abandonado o modelo clássico de causa e efeito, o cientista utiliza o modelo circular de organização que se organiza a si mesma. E os bons frutos dessa pesquisa, que hoje de tão conhecida e vitoriosa quase virou moda, atestam que a árvore na qual nasceram é boa.

O que foi feito? Abandonou-se o modelo linear da tradição aristotélico-analítica e começou-se a utilizar o modelo circular da tradição dialética. Os seres vivos não são primeiramente algo causado e determinado por uma causa que lhes seja externa, isto é, que esteja fora deles. Os seres vivos são algo que se organiza a si próprio de acordo com um Princípio de organização que lhe é interno. Eles se auto-organizam. É claro que há influências – às vezes muitas e fortes – que lhes advêm de fora, mas a organização básica do ser vivo enquanto tal é um Princípio que lhe é interno e que de dentro para fora o determina. – Hans Albert, pensador analítico que é, diria a esta altura: Mas isso é o próprio Barão de Münchhausen que, preso com seu cavalo num atoleiro bravo, sai da enrascada puxando-se pelo rabicó. Isso é coisa de fábula infantil ou de louco, continuaria Albert, pois como pode alguém desafiar a força da gravidade e, sem apoiar-se em nada, levantar-se se puxando pelos próprios cabelos. O Barão de Münchhausen, na vida real, realmente não poderia fazer isso, pois ele, seu cavalo e o atoleiro não constituem um Sistema, no sentido da Teoria de Sistemas. Mas quando o cientista estuda certos fenômenos e percebe que estes só podem ser explicados por uma teoria circular de auto-organização e de retrodeterminação, então ocorre exatamente aquele tipo de autocausação que, embora inaplicável e ridículo no Barão de Münchhausen, é a solução correta em muitos problemas que, antes insolúveis, hoje são resolvidos elegantemente pela Teoria de Sistemas.

Há representantes da Teoria de Sistemas, como Maturana e Luhmann, que negam qualquer vinculação com teorias existentes no passado. Luhmann dedica a isso algumas páginas de seu livro *Soziale Systeme*. Eles pensam que a Teoria de Sistemas é algo completamente novo, que nunca existiu antes e que só agora, em nosso século, está sendo desenvolvido e aplicado. – Sim e não. A Teoria de Sistemas é, em minha opinião, uma doutrina Neoplatônica típica, ela é a elaboração atualizada da doutrina Neoplatônica da *causa sui*. Quem fala de auto-organização está, querendo ou não querendo, falando da velha e veneranda doutrina Dialética da *causa sui*. Para provar – contra as opiniões de Maturana e de Luhmann – as origens Neoplatônicas clássicas da Teoria de Sistemas, basta abrir o livro que deu início a tudo, a *Teoria Geral de Sistemas*, de Bertalanfy, ao qual todos se reportam como o genitor intelectual da Teoria de Sistemas. Lá está, logo depois da página inicial com o título da obra e o nome do autor, uma página com uma solene dedicatória, em Latim, na qual Bertalanfy dedica seu livro e agradece não à esposa e aos filhos, mas a Nicolaus Cusanus, a Schelling e a Goethe, todos eles grandes representantes da tradição neoplatônica. A Teoria de Sistemas, sem querer e em muitos casos sem saber, é a forma contemporânea da Dialética Neoplatônica aplicada à Natureza (físicos, biólogos, ecologistas, etc.) e ao Espírito (Sociologia, Psicologia, etc.). Pois auto-organização é o conceito contemporâneo da velha *causa sui*. Também o tema central da Ecologia, a coerência a ser mantida com todo o meio ambiente, sim, com o Universo, nada mais é que Filosofia neoplatônica. O filósofo que conhece bem a tradição e que ouve os defensores contemporâneos da Teoria de Sistemas falarem percebe de imediato que está havendo um renascimento do Neoplatonismo.

Em que consiste a Ontologia dos Sistemas Neoplatônicos? Exatamente no Movimento circular da substância única, que dobra por dobra se desdobra, que *plica* por *plica* se explica, deixando sair de si a variegada Multiplicidade de todas as coisas. Para os analíticos, cada Ser é uma substância; as relações supervenientes são acidentais. Para os dialéticos, o Universo é uma Totalidade em Movimento, que se auto-organiza de dentro para fora, desdobrando-se assim nos muitos seres concretos. A diferença fundamental é que os dialéticos partem sempre da unidade e para ela sempre voltam. Pois a Verdade é o Todo, a Verdade particular de cada proposição

é sua Coerência com o Todo. Todo este que é, primeiramente, o Universo real, e, em segundo lugar, o Sistema – sempre apenas projeto de Sistema – no qual tentamos apresentar o Universo logicamente.

Os Sistemas Neoplatônicos desde Plotino, Proclo e Agostinho, na Antiguidade, até Hegel, na Modernidade, dividem-se sempre em três partes, cada uma das quais se subdivide novamente em três subpartes. Em Hegel, a estrutura do Sistema é constituída por Lógica, Natureza e Espírito. A Lógica trata do Absoluto em si e de per si (Deus antes de criar o mundo). A Natureza sai da Lógica, é a Lógica alienada, que saiu de si mesma e ainda não se reencontrou consigo mesma. Ela trata da evolução dos seres no mundo. O Espírito, terceira e última parte do Sistema, conta como esse processo evolutivo desemboca no homem, animal racional e social, em família, sociedade e estado. Esta estrutura similar nós encontramos em Plotino e Proclo à maneira grega, em Agostinho, Nicolaus Cusanus, Meister Eckhardt e, em nosso século, Teilhard de Chardin, à maneira cristã. Em Espinosa, à maneira judaica. Em Goethe, Fichte, Schelling e Hegel, à maneira protestante alemã. A arquitetura sistêmica em todos eles é a mesma: a Totalidade em Movimento.

Vale aqui lembrar o chafariz em cascata que os artistas sob influência Neoplatônica construíram praticamente em todas as cidades aonde a civilização ocidental chegou. Aqui, nesta mui leal e valorosa cidade de Porto Alegre, temos mais de meia dúzia deles, todos com a mesma estrutura simbólica. A água sobe por um cano central até chegar ao alto. Lá ela jorra e enche uma primeira bacia, a qual, quando cheia, transborda – *bonum diffusivum sui* –, deixando a água cair numa segunda bacia, que, quando cheia, também transborda e enche a terceira e última bacia, que fica à altura do chão. A água é sempre a mesma, ela é uma só: a substância única. As três bacias representam as três partes do Sistema, tese, antítese e síntese, Lógica, Natureza e Espírito. Esta é a Ontologia dos Sistemas Neoplatônicos. Neles a causa em última instância é sempre o próprio processo de autocausação, o processo de auto-organização.

## **O Problema da Liberdade nos Dialéticos**

Os dialéticos, de Plotino e Proclo até Espinosa, Hegel e Marx são acusados – em minha opinião, justamente – de apresentarem e defenderem um



Sistema necessário no qual o determinismo lógico e sistêmico, ao reger tudo até o último pormenor, não deixa espaços abertos para a liberdade, para o exercício da livre escolha. Liberdade pode, é claro, ser definida como autodeterminação. Nada mais dialético e Neoplatônico que este Movimento de autoflexão. Autodeterminar-se e auto-organizar-se são figuras típicas dos Sistemas dialéticos. Aí não há o menor problema. Liberdade como autonomia – aquele que se dá sua própria lei – é uma forma ulteriormente determinada de auto-organização. Neste sentido, há liberdade em Plotino, em Proclo, em Espinosa, em Hegel e em Marx. Só que a liberdade assim definida pode ser entendida como a necessária aceitação das Leis do Universo, que estão dentro de nós e que tudo determinam até o último detalhe, não abrindo espaço para o exercício da livre escolha. Ser livre e responsável num tal Sistema logicamente necessário significa decidir sempre conforme a Lei do Universo que nos é ínsita e da qual não podemos fugir.

A consequência de tal conceito de Liberdade, como vimos claramente no Marxismo, é o estado totalitário e o consequente esmagamento das liberdades individuais. Já Agostinho reconheceu claramente o problema, com ele lutou, lutou muito, sem conseguir solução que fosse satisfatória. Em terminologia agostiniana: a predeterminação é logicamente incompatível com o livre-arbítrio. Agostinho vira, mexe, remexe, mas não encontra solução.

Em Hegel, a situação é semelhante. O grande projeto filosófico de Hegel, como ele mesmo diz no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, é conciliar a substância de Espinosa com o Eu livre de Kant. Traduzindo: conciliar a necessidade do Sistema Neoplatônico com o livre-arbítrio de Kant. Como pensar a necessidade do Sistema de tal maneira que sobre espaço para a livre escolha? Hegel viu claramente o problema, mas também ele não conseguiu solução. A contingência, o espaço que Hegel abre para o exercício da liberdade, vai sendo lentamente eliminada do Sistema. A contingência, espaço da livre escolha, está lá, no Sistema de Hegel. Mas como nos transplantes cirúrgicos de hoje, parece instalar-se um processo de rejeição, e a contingência – e com ela o livre-arbítrio – vão sendo paulatinamente não superados e guardados (*aufgehoben*), mas eliminados do Sistema.

Minha proposta de correção do Sistema de Hegel consiste em pôr o operador modal deôntico (*Sollen*) como o principal operador lógico de toda a estrutura sistêmica, inclusive da Lógica. Na minha proposta, a antítese, que é um contrário e não um contraditório, não decorre Lógica e necessariamente da tese, mas vem da Linguagem e da História, que são contingentes. Eis a porta que se abre, no Sistema assim corrigido, para a contingência e para o livre-arbítrio. A Lógica dialética tem um elemento crítico, que é logicamente necessário, mas também tem um elemento sistemático que não é uma dedução Lógica, como querem os hegelianos e talvez como o próprio Hegel quisesse, mas apenas uma arrumação, uma organização de todas as grandes categorias ontológicas da História da Filosofia. De uma Lógica, assim, enfraquecida, regida pelo *Sollen* e não pelo *Müssen*, decorre então uma Filosofia da Natureza, na qual pode e deve haver a mutação por acaso como elemento indispensável na Teoria da Evolução, e decorre, também, na Filosofia do Espírito, a contingência dos eventos, abrindo largos espaços para a verdadeira liberdade do homem, para a livre escolha, e, assim, para a responsabilidade.

Tenho duas razões fortes para introduzir no âmbito do Sistema, em minha proposta, a contingência ou, como dizem os cientistas modernos, o Acaso. Não se trata de uma solução *ad hoc* só para salvar a liberdade. A primeira Razão é sistemática: Sem o Princípio da Diferença, ou do Caos<sup>211</sup>, o Sistema ficaria reduzido a uma mera tautologia, o que não corresponde nem à Lógica nem à evidência do mundo empírico. Há, pois, uma Razão sistêmica para introduzir a contingência no Sistema e abrir, assim, espaços para a livre escolha. Há uma segunda Razão, igualmente forte, esta oriunda da própria Teoria de Sistemas. Aplicada aos mais diversos campos, do átomo à Ecologia, os teóricos de Sistema só conseguem montar uma teoria que funcione se introduzem nela como elemento essencial o Acaso. Sem o Acaso, nem a Teoria Geral da Evolução, nem as teorias específicas sobre raios laser, sobre o funcionamento do cérebro, sobre inteligência artificial, etc. conseguem funcionar. O Acaso, ou seja, a contingência é indispensável. A Teoria de Sistemas, como hoje se consolida, exige que o Acaso, ou seja, a contingência seja levada a sério. – Com base nestas duas razões,

---

211 CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para Principiantes*. Nesta Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo.

uma *a priori*, oriunda da Lógica, a outra *a posteriori*, oriunda da Ciência, justifico o Segundo Princípio de meu Projeto de Sistema, o Princípio da Diferença (do Caos, do Acaso, da contingência), sem o qual o Sistema não anda. Feita esta correção, que perpassa todo o Sistema – é claro –, o projeto de Hegel de conciliar a substância de Espinosa com o Eu livre de Kant pode, *aggiornato* para nossos dias, ser levantado e defendido. A unidade da Razão pode ser restabelecida, sem que ela se torne necessária e absolutista. A Filosofia se reconcilia com a Ciência. O Universo volta a fazer sentido.

*E assim se abre o reino da liberdade*, como dizia Hegel. A liberdade, no homem, é uma forma específica de auto-organização. Ela é auto-organização em determinado nível, o nível da Razão prática, que se autodetermina. Liberdade fica, assim, algo sem Contradição, sem mistério, livre dos paradoxos que a tradição lhe imputou. Liberdade é uma forma especialmente importante e elevada de um operador lógico e ontológico que perpassa todo o Sistema, forma muitos seres, molda muitas estruturas. *E assim se abre o reino da liberdade*.

## Um projeto de Sistema. Dialética e Natureza

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. A System Project. *Dialectics and Nature*. In: Eidam, H.; Hermenau, F.; Stederoth, D. (Org.). **Kritik und Praxis: Zur Problematik Menschlicher Emanzipation**. Lüneburg Klampen Verlag, Ano 1998. P.41-53. Traduzido por Cláudia Pavan, 2016.

A Dialética, por trabalhar com opostos que são apenas contrários, está permanentemente inserida na historicidade contingente da Linguagem e do mundo no qual vivemos e pensamos. No jogo dos opostos, a antítese não é construída *a priori*, mas é retirada da Linguagem e da História. Por vezes, a antítese é construída e nesse caso, contudo, não se trata de uma construção de conceitos *a priori*, e sim de um engendramento linguístico e social – *a posteriori* – de algo novo, o que é sempre um fato intersubjetivo. Cornelius Castoriadis, em nosso século, mostrou muito bem como um tal engendramento de realidades intersubjetivas ocorre. Não se trata, pois, de uma operação conceitual *a priori* no sentido técnico dos racionalistas e dos kantianos.

O que nos interessa aqui é ter consciência de que a Dialética, por trabalhar com opostos não construídos *a priori*, contém sempre um momento *a posteriori* e contingente. A Dialética é um conhecimento que busca seus conceitos e ideias na História e, por essa Razão, é um conhecimento que está sempre inserido na História, sempre enviando Verdades atemporais de volta à História, onde elas tomam corpo. A Dialética é um conhecimento que assimila e representa os nexos necessários e atemporais que por vezes – nem sempre – existem entre as coisas. Contudo, mesmo estes são sempre pensados como eternidade – que se realiza no curso do tempo como o necessário que se constrói no processo contingente de evolução. A Dialética, por certo, conhece verdades eternas – como dois mais dois são quatro –, mas isso não a faz esquecer e omitir as verdades contingentes que cruzam o horizonte do tempo. É por isso que, como já vimos e demonstramos, a Dialética nunca nos leva a um Sistema completo e acabado que englobe todas as coisas, inclusive o futuro contingente.

Hegel comete um verdadeiro erro ao afirmar que, com a Dialética, a Filosofia abandona seu velho nome de amor à sabedoria para elevar-se ao estatuto de Ciência que sabe tudo. Não. Nunca. A Filosofia continua representando o amor à sabedoria, o Sistema de Filosofia é apenas um Projeto de Sistema. Ele revela pretensões de Verdade e de universalidade, mas não pretensão de plenitude e de realização. Existem nexos necessários e atemporais, mas existem também aspectos e nexos contingentes. O tempo passado, que não existe mais, é guardado na memória. O futuro está disponível. Enquanto contingente, não podemos deduzir nem um nem outro. O que podemos e devemos fazer é pensar o passado contingente atribuindo-lhe os devidos valores e projetar o futuro disponível decidindo sobre o presente. O presente que escorre por entre nossos dedos é o mesmo presente que permanece: o eterno momento presente. A Filosofia é possível, mas apenas como um projeto de Sistema aberto.

O projeto de Sistema proposto aqui tem, de acordo com a grande tradição Neoplatônica, três partes: Lógica, Natureza e Espírito.

Tudo o que foi feito nas duas primeiras partes do meu livro *Dialética para Principiantes*<sup>212</sup> é parte da Lógica – que se ocupa da elaboração da estrutura e do Movimento triádico do discurso lógico. A Lógica, assim concebida, é muitas coisas. Ela é, antes de tudo, uma Filosofia da Linguagem que analisa as regras e os princípios de todo discurso e pensamento, que examina e eleva as condições de possibilidade de nosso discurso efetivo e de nosso pensamento. Os temas centrais são, então, a estrutura triádica de Tese, Antítese e Síntese; os três primeiros princípios tanto da Dialética quanto da Analítica (Identidade, Diferença e Coerência); e o encadeamento existente entre a Dialética, a Analítica e a Hermenêutica. Em segundo lugar, a Lógica é uma Ontologia, pois formula princípios válidos também para o Ser de todos os seres. Em terceiro lugar, a Lógica é uma Teologia, pois, ao dizer o que um Ser é, ela está sempre falando do Absoluto. Em quarto lugar, a Lógica é uma História de Ideias, pois é da Linguagem e da História que ela retira seus conteúdos. A Lógica Formal, em seu sentido contemporâneo, se inclui no primeiro sentido mencionado acima: na Ló-

---

212 CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para Principiantes*. Nesta Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo.

gica enquanto Filosofia da Linguagem e, como tal, trata tanto da Lógica Dialética quanto da Lógica Analítica.

Muito se poderia acrescentar em relação à primeira parte do projeto de Sistema em relação à Lógica; contudo, o básico já foi exposto nos capítulos mencionados do meu livro. No entanto, eu gostaria de enfatizar um ponto central: não tento fazer uma dedução *a priori* das categorias lógicas, mas uma reconstrução crítica do Universo efetivo de todas as coisas, que é expressamente pressuposto como início e começo, sob o império do Princípio da Coerência. A contingência das coisas e a historicidade foram, creio eu, devidamente respeitadas: o Sistema apenas dispõe o que foi pressuposto desde o início. Dispor é repor criticamente. Assim, esclarecemos a Lógica. O que dizer sobre a Natureza? Qual a Filosofia da Natureza?

## Dialética e evolução

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética e Evolução*. In: L. De Boni (Org.). **Finitude e Transcendência**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 47-80.

Analíticos e dialéticos argumentam e disputam, uns com os outros, sem jamais se entender, porque eles falam línguas diversas, cada uma com suas características próprias. São duas línguas diferentes com sintaxes diferentes. Para dizer e expressar algo, os analíticos utilizam frases ou proposições compostas de sujeito, predicado e cópula (respectivamente de argumento e função); somente tais construções sintáticas possuem um valor de Verdade; apenas elas, não os conceitos, são verdadeiros ou falsos. Na Linguagem dialética, porém, tais proposições compostas de sujeito e predicado não são, via de regra, utilizadas na argumentação. As ideias de Platão e os conceitos de Hegel possuem sempre um valor de Verdade e sempre apresentam algo como verdadeiro ou falso (as ideias se atraem mutuamente, entram em conflito e se repelem, se conciliam e se reunificam), mas quase nunca se desdobram explicitamente em sujeito e predicado. Essa diferença fundamental de estrutura sintática dá às duas línguas características próprias, tornando-as radicalmente diferentes uma da outra. Aí reside a Razão mais profunda por que analíticos e dialéticos discutem uns com os outros sem jamais se entenderem. Se quisermos nos entender, há que se fazer a tentativa de captar o que é dito numa língua, pegar o pensamento puro (como se isso fosse possível), e depois reformulá-lo e traduzi-lo para a outra língua. Ora, tanto nas ciências como também nas falas articuladas de nosso dia a dia utilizamos hoje, quase exclusivamente, a Linguagem analítica, com sua estrutura própria constante de sujeito e predicado explícitos. Hoje este modo de falar analítico é considerado, senão sempre claro e absolutamente evidente, pelo menos facilmente compreensível por todos. É por isso que, partindo do mais claro para o mais obscuro, fazemos aqui a tentativa de dizer em Linguagem analítica o que é Dialética.

Na primeira parte, tratamos da Dialética na Lógica, isto é, no âmbito do pensar e do falar. Na segunda parte, mostramos como este modelo, desenvolvido a partir da Lógica e para ela válido, se aplica também à Natureza; afirmamos que os mesmos princípios que regem o pensar e o falar, e determinam o processo lógico do discurso, são também válidos para a Natureza e regem, nela, a evolução de todas as coisas. Os primeiros princípios do pensar são também princípios do Ser; a Lógica transforma-se, assim, numa Filosofia da Natureza. Numa terceira parte, mostramos que o mesmo modelo se aplica também à Filosofia do Espírito, isto é, à Ética, à Teoria do Estado e à Filosofia da História. Com isso, a partir da Dialética, ficam esboçadas, sob a forma de um projeto, as três partes de um Sistema de Filosofia.

## Lógica

Os princípios. Três princípios determinam e ordenam tanto o pensamento analítico como o pensamento dialético: o Princípio da Identidade, o Princípio da Diferença e o Princípio da Contradição a Ser Evitada. Conforme estes princípios se interdeterminam e se inter-relacionam, surgem processos mentais diversos; um deles chamamos pensamento analítico, outro, pensamento dialético.

O Princípio da Identidade. Este diz e afirma como verdadeiro que  $A \text{ é } A$ . É pressuposto, quase sempre tacitamente, na Linguagem analiticamente articulada, que utilizamos de maneira predominante no linguajar de nosso dia a dia acadêmico. Há aí, implícitos, três momentos ou subprincípios do Princípio de Identidade que precisamos aqui – depois veremos por que – explicitar e desdobrar.

A Identidade simples não pode ser ulteriormente explicada, ela é, portanto, simples. Quando se diz ou se escreve algo, como por exemplo  $A$ , então há aí uma Identidade simples. Este  $A$  destaca-se de seu pano de fundo e do meio ambiente que o circunda. Ele é algo determinado e diz algo determinado. Mas este dizer é apenas um primeiro começo no qual não se pode parar. Quem diz  $A$  está dizendo algo, sim, mas diz muito pouco e ficamos esperando pelo que deve ser acrescentado a seguir. Em vez de  $A$ , poder-se-ia colocar aí qualquer outro sinal, por exemplo, um quadrado ou um círculo.



A Identidade iterativa ocorre quando ao primeiro A se acrescenta um segundo A: A e A. Ou ainda um terceiro, um quarto, etc.: A, A, A, A, etc. Enquanto a iteração continua, ou seja, enquanto o A se repete, não surge nada de novo. Esta Identidade iterativa é, entretanto, de grande importância, pois é através dela que a fala e o discurso entram em Movimento.

A Identidade reflexa emerge quando ao primeiro A se contrapõe, em Identidade, outro A:  $A = A$ . Aqui a Identidade é, pela primeira vez, expressa plenamente. É a partir daqui que se pode falar normalmente, isto é, de maneira analiticamente normal, pois somente a partir daqui temos – distintos um do outro – sujeito e predicado lógicos. Ao invés de  $A = A$ , poderíamos escrever também, como acima sugerido,  $O = O$ . O Princípio da Identidade é aquilo que constitui a tautologia. As Lógicas da Identidade descrevem as múltiplas formas e variações de tautologia que ocorrem em línguas determinadas, cada qual com sua sintaxe própria.

O Princípio da Diferença. A Diferença, isto é, a verdadeira e plena Alteridade, surge quando se acrescenta ao A algo que não é apenas um mero A. Diferença, dita de forma bem geral, é sempre o não A. Ou, para usar outro exemplo, quando ao quadrado se acrescenta algo que não é quadrado, como um círculo ou um triângulo, então surge a Diferença. O que é diferente está sempre em oposição ao que é idêntico a si mesmo; esta Diferença pode ser contraditória ou contrária. Em ambos os casos há uma negação, só que num caso ela é mais forte que no outro.

A Diferença entre contraditórios. Se ao A é acrescentado um não A, temos aí dois conceitos que são contraditórios. Tudo o que existe e tudo o que, como meramente possível, pode existir está contido ou em A ou em não A. A soma de A e de não A contém tudo, ela abrange tanto o Universo das coisas existentes como também todos os mundos possíveis. Conceitos contraditórios são construídos sempre que se nega de forma estrita o conceito inicial, positivo, de que se parte.

A Diferença entre contrários. Quando, porém, opomos a A não o conceito abrangente de não A, que contém tudo que não é A, mas simplesmente algo diferente de A, então temos um contrário. O conceito assim formado, que está em oposição contrária a A, não é uma negação Universal, mas

sim uma negação determinada, como, por exemplo, B, ou C, ou D, etc. A soma de conceitos contrários não é o Universo das coisas, mas tão somente um conjunto limitado; neste caso sempre *datur tertium*. B está em oposição contrária a A, mas isso não impede que existam, ou possam existir, além disso, ainda C, D, etc. O conceito contrário não pode ser deduzido da Identidade, isto é, ele não pode ser construído pela simples negação de um conceito inicial positivo. Ele é, sob o ponto de vista lógico-formal, algo originário, isto é, algo imediato e primordial que não pode ser derivado de um conceito anterior. Tal contrário não pode ser deduzido nem explicado a partir da Identidade, nem através de iteração, nem através de reflexão da própria Identidade. O diferente de repente está aí, presente, na fala ou no pensamento, sem que ele possa ser explicado *ex ante*. Antes da emergência do diferente há, em Princípio, por Lógica, só o idêntico, sua iteração e sua reflexão sobre si mesmo; não há, porém, a Diferença. É neste sentido que o diferente, que de repente surge e se opõe ao idêntico, é algo que ocorre, é algo que acontece, isto é, é algo contingente. Ele acontece, ele ocorre, ele é fruto do Acaso. Contingência e Acaso constituem aqui – naquilo que é diferente por oposição contrária – uma ruptura com a Identidade, e significam tanto um enriquecimento como também um perigo para o discurso. Quando ao A se acrescenta um B, em tal caso é preciso que se examine se um combina e se ajusta com o outro. A possibilidade de combinação de um com o outro é determinada através do Princípio da Coerência, que também é chamado de Princípio da Contradição a Ser Evitada.

O Princípio da Coerência ou Princípio da Contradição a Ser Evitada. O Princípio da Contradição a Ser Evitada não diz que contradições são impossíveis, diz apenas que contradições não devem existir. No primeiro começo da Lógica não está, portanto, um “é impossível”, mas um Dever-ser, um operador modal deôntico, que, mais tarde, irá se desdobrar como Ética. Este Princípio normativo diz três coisas.

O sentido Universal. O Princípio da Contradição a Ser Evitada diz que contradições não devem existir, embora elas às vezes de fato existam. Este é o sentido geral e universalmente válido do Princípio de Não Contradição. Quem não aceita isso e nega o Princípio da Contradição a Ser Evitada nega a racionalidade do discurso. Quem diz algo e, ao mesmo tempo, se desdiz

está fazendo bobagem. Nos discursos factuais que fazemos no dia a dia ou até na Ciência ocorrem, às vezes, bobagens desse tipo; mas tais bobagens não deveriam ocorrer. Quem não vê isso, quem ignora a proibição expressa pelo Princípio de Não Contradição – o que como fato pode ocorrer – vai se dar mal; o castigo vem em seguida. Tal pessoa, que diz algo e ao mesmo tempo se desdiz, não está a dizer nada. Tal pessoa abandona o discurso racional e só pode ficar muda como uma planta. Aristóteles tem aí toda a Razão. Mas Aristóteles não tem Razão quando, no livro *Gama*, usa o operador tradicional – o operador forte – e declara que é impossível predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Isso – fora dos Sistemas lógico-formais livres de Contradição – não é impossível, e sim indevido ou impróprio. Tal coisa não deveria ocorrer, isso não é racional, isso é bobagem. Este é também, em sua ampliação, o sentido e a definição de racionalidade. Racional é o discurso que se quer livre de contradições. Mas, se apesar disso ainda há contradições nos discursos que de fato empreendemos, o que fazer? Então o discurso racional não foi construído até o fim, ele não está pronto e acabado, em tal caso a racionalidade se encontra ainda no Movimento processual de sua constituição. Em tais casos devem ser aplicados os subprincípios que estão contidos apenas implicitamente no Princípio de Não Contradição, e que devem ser agora explicitados; esta explicitação se faz aqui no sentido da grande tradição aristotélica. Estes subprincípios estão inicialmente justapostos. Para superar e vencer a Contradição que de fato ocorreu é preciso aplicar um ou outro. De acordo com a tradição, deve-se tentar aplicar, inicialmente, o primeiro subprincípio. Se este não resolver a questão, então há que se aplicar o segundo.

A anulação de um dos dois polos opostos. O primeiro subprincípio do Princípio de Não Contradição ensina que dito e contradito às vezes se opõem de tal maneira que um deles é verdadeiro e o outro é falso. Em tais casos, a racionalidade do discurso exige que se guarde a proposição verdadeira; a outra se deve jogar fora por ser falsa. Este subprincípio do Princípio de Não Contradição não possui validade Universal; ele não é oniabrangente. A anulação de um dos dois polos opostos ocorre muitas vezes, mas não sempre. Nesta anulação de um dos polos opostos é que se enraíza aquilo que chamamos de Analítica. A anulação de um dos dois po-

los opostos faz-se de acordo com as regras do “quadrado lógico”, como a seguir se expõe.

Dito e contradito podem estar, um para com o outro, em oposição contraditória. A regra para isso é a seguinte: duas proposições contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras, nem simultaneamente falsas. Se uma proposição é verdadeira, a proposição a ela oposta de forma contraditória é sempre e necessariamente falsa. E, ao inverso, se a primeira proposição é falsa, a segunda é sempre verdadeira. É, pois, impossível que ambas sejam simultaneamente verdadeiras, ou que sejam simultaneamente falsas. Em todos estes casos, um polo da oposição sempre elimina o outro. O jogo dos opostos funciona aqui de modo que uma proposição anula completamente a outra; uma proposição é mantida como racional, a outra implode e é jogada fora do discurso.

Dito e contradito podem também estar, um para com o outro, em oposição contrária. A primeira regra para isso é a seguinte: se uma proposição é verdadeira, a proposição a ela oposta de maneira contrária sempre e necessariamente é falsa. Em tais casos um polo anula o polo contrariamente oposto, como vimos acima nas proposições contraditórias. A segunda regra para isso diz: da falsidade de uma proposição não se pode concluir a Verdade da proposição a ela contrariamente oposta. Se, portanto, a primeira proposição é falsa, então não se fica sabendo se a outra é verdadeira ou falsa; ela pode ser verdadeira, mas pode ser, por igual, falsa. É por isso que a tradição diz: proposições contrárias não podem ser simultaneamente verdadeiras, mas podem ser simultaneamente falsas. É impossível que ambas as proposições sejam verdadeiras; isso, portanto, nunca ocorre. Mas é perfeitamente possível que ambas as proposições sejam falsas; isso pode ocorrer, isso às vezes ocorre. O que fazer se ambas as proposições são simultaneamente falsas? Os polos da oposição, em tal caso, se anulam mutuamente? Deve-se, em tal caso, jogar fora ambas as proposições opostas? Não, não se deve fazer isso. Jogar fora ambas as proposições não leva ninguém adiante, e é preciso ir adiante. O segundo subprincípio do Princípio de Não Contradição mostra como. Exatamente aqui é que a dialética se enraíza.

A elaboração das devidas distinções. O segundo subprincípio do Princípio de Não Contradição contém uma instrução muito importante que regula e determina o Movimento processual do pensamento; ela pode ser formulada como segue. Se tanto o dito como também o contradito são falsos (se não se pode manter uma das proposições como verdadeira jogando a outra fora por ser falsa), então é preciso fazer, no sujeito, as devidas distinções. Desta maneira se evita que o mesmo predicado seja predicado e não predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto; isso não se deve fazer. Através desta distinção de aspectos diversos, indispensável para a elaboração e para a superação da Contradição, o sujeito lógico da predicação é reduplicado. Na Idade Média chamava-se isso de *propositio explicativa*, em alguns casos de *propositio reduplicativa*. Em tal caso, o mesmo atributo é predicado e não predicado do mesmo sujeito, mas sob aspectos diferentes. Este segundo subprincípio do Princípio de Não Contradição, que – como o primeiro – não possui validade Universal e não está, desde sempre, efetivado, é o fundamento da Dialética. Isso há que ser mostrado a seguir. Antes, porém, mencione-se e desdobre-se, passo por passo, um exemplo clássico da Lógica e da Ontologia tradicionais. Todas as mesas que aí existem são, por um lado, existentes e não podem, por isso, não existir; pelo outro lado, porém, todas estas mesas são contingentes e, por isso, tanto podem existir, como, por igual, não existir. Assim surgem dito e contradito, tese e antítese:

Tese: Estas mesas não podem não existir

Antítese: Estas mesas podem não existir

Na tese é afirmada a impossibilidade do não existir; na antítese, a possibilidade do não existir. Na tese é afirmada a necessidade; na antítese, a contingência. Entre dito e contradito há uma oposição contrária, ambas as proposições, tomadas simplesmente como estão aí, são falsas. O que fazer? Fazer as devidas distinções nos ensina a tradição. E assim são gerados dois aspectos diversos, o que restabelece o bom sentido:

Sujeito	Estas mesas,
Sujeito reduplicado n. 1	enquanto elas de fato existem,
Predicado	não podem não existir
Sujeito	Estas mesas,
Sujeito reduplicado n. 2	enquanto elas são contingentes,
Predicado	podem não existir

O sujeito lógico da predicação foi reduplicado através das duas *propositiones explicativae* que lhe foram acrescentadas. O sujeito originário foi mantido (Estas mesas), mas através das proposições explicativas ele foi reduplicado, e o sujeito lógico que era um só transformou-se em um sujeito duplo; sendo assim, de agora em diante não se predica mais do mesmo sujeito e sob o mesmo aspecto tanto necessidade como também a não necessidade, isto é, a contingência. Através da reduplicação do sujeito lógico, foram gerados dois novos aspectos que elaboram a Contradição antes existente e a superam, de maneira que os polos contrários são conciliados num nível superior. A todas estas mesas que existem de maneira contingente cabe tanto necessidade como também contingência, só que sob aspectos diferentes. Através das distinções feitas, a Contradição que existia entre duas proposições contrárias foi trabalhada discursivamente e, assim, superada. Este *modus procedendi* é conhecido em toda a tradição e, como se sabe, é muito usado. Só que não nos damos conta, via de regra, que exatamente aqui, neste ponto, Analítica e Dialética se interligam. A Analítica faz as devidas distinções e pensa, parcialmente com Razão, que assim tudo ficou certo e correto; mas ela dá ênfase, aí, não à unidade do sujeito lógico originário, mas sim à duplicidade dos dois novos aspectos gerados, isto é, a dualidade que surgiu na reduplicação do sujeito. A Dialética, ao contrário, põe a ênfase na unidade do sujeito lógico, acentuando também a dualidade dos polos contrários, mas não tematiza o engendramento dos dois novos aspectos que se acrescentam ao sujeito lógico-originário. A Analítica negligencia, assim, a unidade originária e considera o sujeito apenas como um sujeito duplo, isto é, como dois sujeitos lógicos; a Dialética, ao inverso, não tematiza de que maneira os polos contrários se conciliam na síntese, de

forma a nela coexistir sem implosão. Nos últimos cem anos, a Analítica, sob este aspecto, empobreceu mais ainda, pois ela pressupõe como sujeito lógico algo que está determinado até o último pormenor. A Lógica Analítica, hoje, não se dá conta de que o sujeito lógico, na construção do discurso argumentativo, muitas vezes não está completamente determinado e que necessita, assim, de ulterior determinação através do engendramento de novos aspectos que se lhe acrescentam e que o tornam um conceito mais preciso. Este sujeito lógico, visto no Movimento processual de seu engendramento, que na Idade Média era evidente, hoje é, infelizmente, desconhecido. Com isso perdeu-se também o elo entre Analítica e Dialética.

### **A estrutura da Dialética**

Na Tríade Dialética, tanto a tese quanto a antítese são, conforme a tradição, proposições falsas; só a síntese que delas resulta é que é verdadeira. Esta é a maneira de proceder no jogo de contrários de Platão, assim é em Hegel. Pressupomos, por isso, como hipótese de trabalho que tanto a proposição tética como a antitética são falsas, ou que ambas podem ser demonstradas como falsas. Duas proposições contraditórias, porém, jamais podem ser simultaneamente falsas; quando uma delas é falsa, a outra é, por necessidade lógico-formal, sempre verdadeira. Disso se conclui, de maneira rigorosamente exata, que tese e antítese não são proposições contraditórias, mas sim proposições contrárias. Proposições contrárias não podem ser simultaneamente verdadeiras, mas podem ser simultaneamente falsas. Exatamente aqui – e somente aqui – abre-se o espaço no qual a Dialética se desenvolve. A primeira conclusão importante a que chegamos é, portanto, que a Dialética é, sim, o jogo dos contrários, jamais o jogo dos contraditórios. Em outras palavras, significa que no discurso dialético tese e antítese só podem ser formuladas sob a forma de proposições universais, uma delas positiva e a outra negativa. O sujeito lógico tanto da proposição tética como da antitética só pode ser um Universal; trata-se, aí, falando a Linguagem do “quadrado lógico” dos autores medievais, de proposições de tipo A (tese) e de tipo E (antítese).

## Tese

O sujeito lógico da predicação dialética. O que é este Universal que é posto aí como sujeito lógico da predicação dialética? De que se fala quando se faz Lógica Dialética? De que se fala quando se faz Filosofia Real? Platão e o Cusano nos dão, a este respeito, indicações. Hegel nos diz clara e expressamente: na Lógica fala-se sempre do Absoluto. Na Lógica as assim chamadas categorias são atributos que são predicados de Deus. Assim como as categorias o dizem, assim é o Absoluto, assim é Deus antes de criar o mundo. De acordo com Hegel, o sujeito lógico da predicação dialética é, pelo menos naquela parte do Sistema que se chama Lógica, sempre só o Absoluto. Mas como estamos esboçando um projeto de Sistema que se quer crítico, não podemos pressupor o Absoluto assim sem mais, como se fosse um tiro disparado de uma pistola; por isso começamos com aquilo com o que o começo da Ciência deve ser feito. Não pressupomos Nada de determinado, nem mesmo o Absoluto enquanto determinado, fazemos assim um começo que não tem nenhuma pressuposição. Mas quem não está a pressupor Nada de determinado pressupõe Tudo de forma indeterminada. Tomamos todas as coisas, sejam elas existentes ou apenas possíveis, e colocamo-las à esquerda de uma linha imaginária. À direita dessa linha, de início, há apenas um espaço vazio. Este é o espaço do Sistema filosófico no qual deveremos repor criticamente tudo aquilo que foi pressuposto e, como tal, colocado à esquerda. Este repor é uma reconstrução, esta reconstrução é a Filosofia; o método da Filosofia é a Dialética; o sujeito lógico da proposição dialética é tudo aquilo que foi pressuposto de forma indeterminada: “todas as coisas”. A proposição dialética na *Ciência da Lógica* tem, portanto, sempre a seguinte forma: “todas as coisas são X”, sendo que X aí significa um predicado. – Hegel, como se sabe, não fala de “todas as coisas” e sim do Absoluto, ou, na *Fenomenologia*, da Verdade e essência de X (a Verdade e a essência da certeza sensível estão na subjetividade, respectivamente na objetividade, na conciliação de objetividade e subjetividade, etc.). Proponho a expressão “todas as coisas” para que apareça com clareza maior que o sujeito lógico da predicação é um Universal, que se trata aí de uma proposição com sujeito lógico Universal; com isso diminui o perigo de que se confunda o contrário com o contraditório, o que levaria a aporias insolúveis.



O predicado lógico da primeira tese. Para formular uma primeira proposição dialética, que se componha de sujeito e predicado logicamente explícitos e expressos, é preciso, além do sujeito lógico “todas as coisas”, de um predicado. Qual é este primeiro predicado? O que pode e deve ser dito de todas as coisas? O que é tão simples e tão Universal que pode ser predicado de todas as coisas? Qual é esta primeira e simples determinação? Olhamos o espaço à esquerda da linha imaginária, onde tudo – isto é, todas as coisas – estão pressupostas de maneira indeterminada, e verificamos que Tudo “é”, que Tudo está “sendo”, que Tudo de alguma maneira é Ser. Aí levantamos a tese: “todas as coisas são Ser”. Essa constatação, que aparece como a primeira tese do Sistema, é uma determinação Lógica ulterior, é uma diferenciação do sujeito lógico, ela diz algo a mais sobre o sujeito, algo que o sujeito já desde sempre era, mas que não havia sido expresso. Essa diferenciação não se faz nem por dedução *a priori* nem por inferência Lógica, ela é uma descrição hermenêutica. A gente olha para aquilo que foi pressuposto e constata que Tudo “é”. Isso é uma descrição hermenêutica. O método dialético lança mão neste exato lugar do método hermenêutico; isso significa que há um momento hermenêutico dentro daquele todo maior que é a Dialética. Os predicados da proposição dialética não são, portanto, conceitos construídos *a priori*, e sim conceitos oriundos do espaço onde foram colocadas e onde se encontram todas as pressuposições. Os predicados da proposição dialética não são construídos, eles são encontrados: eles estão preexistentes e existem desde o começo à esquerda da linha imaginária onde está tudo aquilo que foi pressuposto. O filósofo sobrevoa com o olhar este espaço das coisas pressupostas e escolhe dentre elas (aí estão contidas também as determinações conceituais) aquele conceito que, por um lado, é oniabrangente e, pelo outro lado, tão simples que sirva de predicado para a primeira proposição do Sistema. A procura e a descoberta de tal conceito é um trabalho hermenêutico, e deste modo formula-se a primeira tese, que se revela como sendo falsa. Aqui começa a marcha da Dialética.

A demonstração da falsidade da tese. A tese que diz que todas as coisas são Ser é uma proposição falsa. Este valor de Verdade “é falso” não surge do nada; tal falsidade precisa ser demonstrada de maneira convincente. A

marcha da Dialética começa com uma tese que é falsa e passa por uma antítese que também é falsa, mas o método dialético como tal não sabe por si só se uma determinada proposição é verdadeira ou falsa. De início sabe-se tão somente – assim ensina a tradição filosófica – que apenas uma proposição falsa serve como tese ou antítese de uma Tríade dialética. Em se querendo falar de tese ou de antítese, é preciso sempre demonstrar que a referida proposição é falsa. Aqui, exatamente aqui é que o dialético utiliza o método analítico. Com referência a esta primeira tese do Sistema que diz que “todas as coisas são Ser”, a falsidade da proposição emerge e fica patente quando se mostra a Contradição performativa aí existente. Quem quer determinar alguma coisa e diz apenas que esta coisa a ser determinada é Ser, tal falante determina algo como sendo indeterminado, ele determina algo como o Ser indeterminado. Há nisso uma Contradição performativa que torna evidente a falsidade da proposição. A falsidade da tese (como também da antítese) precisa ser demonstrada no curso da Dialética, como aqui foi feito, de maneira analítica. Este é o lugar onde o método dialético se entrelaça com o método analítico, ficando a análise como momento interno dentro da Dialética. Constatada a falsidade da tese, segue a marcha da Dialética. A tese é falsa, não se pode, portanto, permanecer nela de maneira racional. O pensamento é expulso do âmbito da tese, e surge a antítese.

## A antítese

A gênese da antítese. A proposição antitética está, como foi mostrado mais acima, não em oposição contraditória, e sim em oposição contrária à tese. Só assim é possível que ambas, tese e antítese, sejam simultaneamente falsas; em oposições contraditórias, uma sendo falsa, a outra é sempre verdadeira. Quando se trata de Dialética, isto é, quando ambas, tese e antítese, são falsas, então sempre se trata de proposições que estão em oposição contrária. Isso significa que a tese “todas as coisas são Ser” deve ser contraposta à antítese “todas as coisas não são Ser” ou “Nada é Ser”. Isso está perfeitamente correto, pois proposições contrárias podem ser construídas *a priori* de maneira totalmente Lógica. A gente parte de uma determinada proposição Universal afirmativa e constrói a proposição Universal negativa correspondente. Platão, o Cusano e Hegel, porém, procedem de outra

maneira. Os dialéticos utilizam na elaboração de antíteses quase sempre um conceito novo que eles tiram do grande cesto onde se encontram todas as pressuposições que foram feitas no início. Os dialéticos não utilizam proposições bem formadas à maneira da analítica aristotélica, eles trabalham com ideias e com conceitos nos quais sujeito e predicado não estão desdobrados logicamente. Sem esta diferenciação, porém, entre sujeito lógico e predicado lógico, não se pode construir aprioristicamente proposições contrárias. Portanto, quando os dialéticos querem dizer um polo contrário, não o contraditório, eles têm que utilizar um conceito completamente diferente do que foi usado na tese. O conceito contrário a “amor” (*philesis*) não é “não amor” e sim “contra-amor” (em grego *antiphilesis*); “não amor” é o contraditório de “amor”. Tomando-se “amor” e “não amor” juntos, tem-se o Universo de todas as coisas existentes e possíveis. Tomando-se, porém, “amor” e “contra-amor” juntos, se têm apenas uma pequena parcela do Universo, neste caso *datur tertium*. Opostos contraditórios, quando somados, totalizam o Universo; contrários, não. Como os dialéticos não utilizam proposições bem formadas, constituídas de sujeito e de predicado, não lhes é possível distinguir contrários e contraditórios apenas através de sua forma sintática; como, porém, lhes é indispensável fazer tal distinção, eles precisam lançar mão de conceitos completamente diferentes que expressem os polos contrários. Os analíticos, entretanto, que distinguem oposições contrárias e contraditórias por sua forma sintática, não precisam fazer isso. Se quisermos dizer em Linguagem Analítica aquilo que os dialéticos estão a falar, então é preciso aprender a tratar com ambas as formulações da antítese, com ambas as construções linguísticas. A primeira é Analítica e pode ser construída *a priori*, ela é a negação contrária da tese e diz “todas as coisas não são ser”, a segunda, a que é usada pelos dialéticos, diz “todas as coisas são nada”. Tais proposições que se repetem no curso ulterior do Sistema nem sempre significam exatamente a mesma coisa. Este é o motivo por que é preciso muito cuidado na passagem de uma formulação para a outra, na elaboração e na interpretação de antíteses. Este é o lugar onde entra, de novo, a hermenêutica.

Falsidade da antítese. A falsidade da antítese tem que ser demonstrada por argumentos, em cada caso, sempre de novo. Essa demonstração é feita pelo método analítico. A primeira antítese do projeto de Sistema “todas

as coisas são nada” contém uma Contradição performativa e é, por isso, racionalmente insustentável; este valor de Verdade “é falso”, sem o qual não há nenhuma antítese dialética genuína, foi obtido aqui através do método analítico. Foi demonstrado que tanto a tese como a antítese são falsas. Isso não pode ficar assim, pois o Espírito que permanece na falsidade perde sua racionalidade e vira contrassenso. Tal Espírito, deturpado como irracionalidade e contrassenso, de acordo com o Princípio de Não Contradição, não deve ser. E é por isso que somos expelidos da posição tética e da posição antitética e precisamos procurar um espaço onde se possa morar racionalmente. Assim se chega à síntese dialética, na qual os polos antes opostos de forma excludente se conciliam, já agora, sem Contradição *coincidentia oppositorum*.

## Síntese

A descoberta e, respectivamente, a formação de sínteses. Sínteses devem existir. Pois não se pode morar na falsidade e na autocontradição. Se o fizermos, entretanto, viramos planta, viramos contrassenso e ficamos um ser monstruoso, e aí, a longo prazo, só há uma perspectiva: o processo corrosivo de autocontradição e, ao final, a autodestruição. A Razão deve ser e é por isso que devemos procurar uma síntese sempre que formos expelidos de posições táticas e antitéticas. Tal síntese às vezes é descoberta já pronta, às vezes ela tem que ser engendrada. Se encontrarmos já prejacente na Linguagem ou na História uma síntese pronta e acabada, ótimo; a tarefa do filósofo consiste, então, em reconstruir logicamente essa conciliação de polos que estavam em oposição contrária, e em examiná-la em sua Coerência interna, como também em sua Coerência com o restante do projeto de Sistema, respectivamente, com o processo global do Universo. Quando, porém, não se encontra uma síntese pronta e acabada, já preexistente, deve-se criar uma síntese que corresponda aos polos contrários. Em tais casos a proposição sintética precisa ser inventada de forma criativa. Sínteses preexistentes e sínteses engendradas por criação têm uma característica em comum: nelas a Contradição entre os polos contrários foi superada e guardada (*Der Widerspruch wurde aufgehoben*).

*Aufheben* (superar e guardar) significa aqui, como em Hegel, tanto superar, dissolver, desfazer, como também guardar, conservar, manter. A Contradição existente entre tese e antítese é dissolvida; é bom que seja assim, pois contradições em Princípio não devem existir. A Contradição só é boa se e enquanto ela é superada (como *aufgehoben*). A dissolução da Contradição acontece aqui da mesma forma que já os mestres pensadores da Idade Média indicavam, a saber, através da distinção de aspectos. É falso que todas as coisas sejam Ser; é falso também que todas as coisas não sejam Nada. As coisas pressupostas e colocadas à esquerda da linha imaginária são tanto Ser como, por igual, Nada. Ambas as proposições têm como sujeito lógico “todas as coisas”; o predicado da primeira é o “Ser”, o da segunda é o “Nada”. Ambas são falsas se cada predicado é tomado sozinho e isolado do outro. Se quisermos fazer justiça à realidade, precisamos usar ambos os predicados ao mesmo tempo. Mas como eles são contrários, um contra o outro, um excluindo o outro, é preciso, então, distinguir aspectos. Essa distinção de aspectos – em oposição à doutrina e à praxe dos pensadores aristotélicos da Idade Média – não pode ser efetivada no âmbito do sujeito lógico; pois na *Ciência da Lógica* não se pode abandonar o sujeito universalíssimo da predicação dialética. Logo, é preciso fazer a necessária distinção no âmbito dos predicados. “Ser” e “Nada” mostraram-se predicados não satisfatórios e por isso precisam ser descartados. O que pode ser posto no lugar das determinações conceituais descartadas como impróprias? Agora é preciso olhar para o mundo pressuposto e nele procurar hermeneuticamente um predicado no qual tanto “Ser” como também “Nada” estejam superados e guardados em proporção igual. Aí a gente encontra – e aqui a hermenêutica volta à baila – na Linguagem e na tradição filosófica o conceito de “Devir”. No Devir o Ser fica Nada e o Nada fica Ser. Por isso é que Devir pode ser usado como predicado da proposição sintética “todas as coisas são Devir”. Essa proposição sintética é, agora, verdadeira.

Assim como é possível que exista mais de uma antítese, também pode ser que haja mais de uma síntese. Para o conceito de “amor” (*philesis*), por exemplo, há tanto o conceito antitético de “contra-amor” (*antiphilesis*), como o de “desamor”, e também o de “ódio”. Dependendo do que se toma como antítese, a síntese é outra.

Mesmo quando se trata da mesma antítese, ocorre frequentemente que mais de uma síntese seja possível. A síntese, por exemplo, entre facções em luta pode consistir em tréguas mais ou menos curtas, em tratados de paz com as mais variadas nuances e até em compreensão fraternal. Diversas sínteses existem aí preajacentes, respectivamente, diversas formas sintéticas podem ser engendradas. Como se deve, por Princípio, evitar contradições, a escolha da síntese é uma ação Ética. Deve-se, na vida prática, escolher aquela síntese na qual a Contradição está mais bem superada e guardada. Em exercícios teóricos, é necessário, para não perder a visão do conjunto, repassar diversas alternativas. A listagem completa e exaustiva de todas as antíteses e de todas as sínteses correspondentes não é algo factível, pois, como foi visto acima, as antíteses não são dadas (ou construídas) *a priori* e de forma necessária, e sim *a posteriori* e de forma contingente. E por isso que o Sistema de Filosofia Dialética não é um Sistema dedutivo, e sim um Sistema aberto, tão somente um Projeto de Sistema. Filosofia continua sendo apenas amor à sabedoria, sem jamais transformar-se num Sistema completo e acabado do saber.

Como a síntese de novo vira tese. Esta síntese é uma proposição verdadeira, pois todas as coisas estão realmente em Devir, elas são um Devir. Mas esta proposição que se apresenta primeiramente como sendo verdadeira possui uma Verdade apenas relativa, ela não é toda a Verdade, ela não é a Totalidade que deve ser. A Verdade é o Todo (*per definitionem*) e o Todo é sempre mais do que uma primeira e provisória síntese. A proposição “todas as coisas são um Devir” não expressa devidamente a riqueza do mundo pressuposto à esquerda da linha imaginária. As coisas pressupostas são muito mais ricas e complexas do que aquilo que é dito pelo conceito Devir. Até o ato de pensamento e de fala que expressa isso já é muito mais do que aquilo que está sendo expresso pelo predicado. O ato de pensar e falar determina aí, nesta predicação, o sujeito lógico de uma maneira insuficientemente determinada; isso é uma Contradição performativa, a qual se repete em todas as sínteses, exceto a última, e é isso que impulsiona sempre de novo a marcha da Dialética.

Esta última síntese tem que existir. Pois o Movimento da Dialética existe de fato – estamos nele – e Movimento de fato existente pressupõe e

é sempre Movimento possível; o Movimento que é possível pressupõe sempre que o último fim dele também é possível. Pois o Movimento para o impossível é um Movimento para o Nada, e um Movimento para o Nada é o Nada do Movimento. Tal Movimento não se movimentaria. Ele se movimenta. Logo, conclui-se que a última síntese do Movimento tem que ser possível; isto é, a Dialética não pode ser uma Dialética apenas negativa. A Ideia Absoluta que pode ser é também algo que deve ser. Não se pense, entretanto, que este fim último do Movimento dialético seja externo ao processo dialético, isto é, que seja um Ser tão somente transcendente. Pelo contrário, como o fim último desde sempre está sendo antecipado no Movimento, como o ideal de estar livre de contradições está sendo sempre antecipado na realidade do discurso, como a transcendência sempre é um momento imanente pressuposto em cada etapa do processo dialético, a última síntese desde sempre existe e está dada de maneira circular. O fim aí vira um novo começo. Isto já deveria ser evidente, pois síntese é, por Princípio, sempre de novo uma nova tese. Este é mais um motivo por que o Sistema da Filosofia só pode ser articulado como um Projeto de Sistema, um Sistema sempre aberto. A Filosofia continua sendo apenas amor à sabedoria, fragmentária e incompleta.

## **Natureza**

Dialética, como articulada por Platão, Nicolau de Cusa e Hegel, é sempre Filosofia idealista. Idealismo está aqui em oposição a nominalismo e a realismo. O nominalismo – na Filosofia Contemporânea, embora raramente sejam chamados assim, são numerosos os defensores desta doutrina – afirma que as leis do falar e do pensar valem tão somente para o falar e o pensar; é bobagem dizer que as mesmas leis que vigem para o falar e o pensar sejam válidas também para o Ser. Quem garante que a Gramática da Linguagem seja também a Gramática do mundo? Existe, por sinal, uma Gramática que seja comum aos múltiplos jogos de Linguagem? O realismo, ao contrário, tem como certo que pensar e Ser são, em Princípio, distintos um do outro, e que nem todas as leis que valem para um são também válidas para o outro, mas que existem, então, algumas leis do falar e do pensar que são também válidas para o Ser. Quais leis possuem tal validade dupla, isto é, esta validade ampliada, é exatamente isso que se

deve explorar e mostrar. Realistas honestos concedem abertamente que não é fácil mostrar essa correspondência. Em oposição a isso, afirma o idealismo – com o realismo – que as mesmas leis que valem para o falar e o pensar são válidas também para o Ser, e – contra o realismo – que falar, pensar e Ser não são tão diferentes um do outro. Pensar e Ser não são mundos contrapostos ou justapostos, mas apenas graus diferentes de efetivação, isto é, de evolução do mesmo Princípio Universal que tudo perpassa. Este Princípio, o logos, ou a ideia, não é apenas um Princípio do pensar, mas também, além disso e primeiramente, um Princípio do Ser. Como se demonstra essa afirmação? Devemos proceder da mesma maneira que os realistas, que no fundo são idealistas encabulados, mostrando que a Gramática básica do falar e do pensar também é a Gramática do mundo existente. É preciso mostrar que os mesmos princípios que vigem para o falar e o pensar são também válidos para o mundo. Dizendo a mesma coisa de outra forma: é preciso mostrar que os mesmos princípios que, como antes foi elaborado, compõem a estrutura teórica básica da Lógica, constituem também a estrutura real da Natureza e formam, assim, o núcleo teórico das Ciências Naturais. Deve haver aí uma correspondência exata. A argumentação que aqui se inicia trabalha, portanto, com um elemento *a posteriori*; a gente pega algo que está já prejacente – a Natureza e as Ciências Naturais – e compara-o com as leis básicas da Dialética que foram antes elaboradas. Aparece, então, ao fazermos esta comparação, uma correspondência? Lógica e Natureza, consideradas ambas em seus princípios básicos, estão em correspondência? Essa forma de argumentar, que é pelo menos parcialmente *a posteriori*, não deve ser motivo de estranheza, pois, como mais acima, na Lógica, foi mostrado, a Dialética nunca procede apenas de maneira *a priori*. Se isso vale na Lógica pura, no âmbito do falar e do pensar, por que não deveria valer quando se faz a passagem para a Natureza? Não devemos aceitar sem crítica a pressuposição, errônea, de que o *a priori* possua uma dominância ou uma dignidade filosófica especial. O procedimento *a priori* – típico do racionalismo e da arquitetura da Razão em Kant – não é um método universalíssimo que possa ser utilizado sempre e em qualquer circunstância, mas apenas um método complementar, que só possui validade em alguns casos e que só possui sentido pleno quando compreendido como sendo um elemento



parcial de um Todo maior que é o método realmente Universal, isto é, como parte que entra na constituição do todo maior, que é a Dialética. Que isso seja assim vê-se através da Contradição que emerge quando se tenta universalizar o método *a priori*, tomando-o como sendo um método abrangente e universalmente válido para o pensar. Bons idealistas, como os bons realistas, sempre recorrem, no curso da argumentação, a elementos empíricos; eles sabem que precisam fazer isso para manter a distinção entre polos contrários e contraditórios, distinção sem a qual simplesmente não se faz Dialética. É por essa Razão que a Lógica dialética, como foi esboçada acima, e as Ciências Naturais, como elas de fato hoje estão sendo feitas, são em princípio convergentes. Mas ainda há que se mostrar que esta convergência de fato existe, e até que ponto vai.

Princípios. A correspondência existente entre os princípios básicos da Lógica e os princípios básicos da Natureza deveria ser desenvolvida tanto na Física como na Biologia. Lamentavelmente meus conhecimentos de Física são tão insuficientes que tenho que passar esta tarefa a outros que dela sejam capazes. Com referência à Biologia, a correlação, reduzida a palavras-chave, é a que segue:

### Princípios da Lógica

#### Identidade

Identidade simples A

Identidade iterativa A A A

Identidade reflexa A = A

#### Diferença:

Diferença de contraditórios

A e nãoA

Diferença de contrários

AeB

#### Coerência

Anulação de um dos polos

Elaboração das devidas distinções

História da Dialética

### Princípios da Natureza

Indivíduo

Iteração, replicação e reprodução

Espécie

(não existente)

Emergência do novo, mutação pelo acaso

Morte, seleção natural

Adaptação

História da evolução

A correspondência visível nessa tabela comparativa pode ser, passo por passo, senão desenvolvida plenamente, pelo menos esboçada.

Identidade simples (na Lógica) e indivíduo (na Natureza). No começo está a Identidade simples, que se destaca do pano de fundo, ou seja, de seu Meio Ambiente, como sendo algo determinado. A partir deste primeiro começo, desenvolve-se, então, formando processos longos e complexos, tudo aquilo que chamamos de Universo. A História da Evolução das coisas foi, desde sempre, o primeiro e mais importante tema do Mito e, quando este se depura como Razão, da Filosofia. A História da gênese do mundo, bem como das coisas nele existentes, pertence aos fundamentos de nossa História, isto é, de nossa cultura. Desde os pré-socráticos, os filósofos procuram formular, com o “Ser”, como os *Nous*, com os “Átomos”, com as “Ideias”, com a “Substância”, etc., os princípios que determinam a gênese e o desenvolvimento de nosso mundo complexo a partir de um primeiro começo, que é simples. Ultimamente, nós, filósofos – é lamentável – abandonamos quase completamente este tema, que talvez seja o mais importante de todos, e nos dedicamos quase só à análise das conexões existentes entre palavras. O ciclo das grandes questões sobre a gênese do Universo e da vida, nós o entregamos aos físicos e biólogos, que hoje tecem teorias bem razoáveis sobre a origem e o desenvolvimento do Universo. A Cosmologia, antigamente, era uma tarefa de filósofos, era uma disciplina da Filosofia, hoje é assunto que só é tratado teoricamente por físicos e biólogos. Isso não deveria ser assim. Se a Filosofia quer ser fiel ao seu nome e a sua tradição, então há que se colocar de novo, tentando respondê-la, a pergunta pelo sentido de nossa vida, a questão sobre o começo e o desenvolvimento do Universo. No começo está a Identidade simples; o que é idêntico se destaca de seu Meio Ambiente. Chamemos este algo simples de “o determinado”, ou, para usar uma terminologia mais atual, “Sistema”; o Meio Ambiente, o chamamos como tal. Um Sistema, algo determinado, está no começo e se destaca e se distingue de seu Meio Ambiente, isto é, do caos. Não dá para dizer mais sobre isso, no começo não há muito para dizer. É claro que, aí, os princípios do Ser que determinam o desdobramento ulterior da evolução já existem. Mas eles foram, antes, elaborados de forma apenas Lógica; trata-se agora de mostrá-los no desenvolvimento da Natureza.

Identidade iterativa (na Lógica) e iteração, replicação e reprodução (na Natureza). A Identidade simples, quando se repete, torna-se Identidade iterativa. Ao primeiro A se acrescenta um segundo, um terceiro, um quarto A: A, A, A, A, etc. O segundo A origina-se do primeiro? O segundo A emerge a partir do primeiro? Isso afirmavam os Neoplatônicos; é isso que entrou na doutrina sobre a Trindade de Agostinho e, assim, na grande tradição da Filosofia. Mas não é esta a questão que agora nos ocupa; aqui nos interessa primeiramente o elemento da iteração, da repetição, é sempre o mesmo que vem e sempre de novo aparece; pelo menos, até agora. O Universo consiste não mais de um simples A, mas de A, A, A, etc., que se repetem e se seguem uns aos outros. Uma forma específica de iteração é a que se encontra no Movimento elíptico, respectivamente circular, dos planetas e também dos elétrons que, girando em torno de um ponto central, descrevem sempre de novo a mesma órbita. Assim surgiram, no começo, os átomos e os Sistemas solares. Outra forma de iteração, que encontramos, por exemplo, em cristais e seres vivos, é aquilo que chamamos de simetria. Uma metade é, aí, a iteração, por espelhamento, da outra metade. Na Biologia, a Identidade iterativa aparece também como replicação e reprodução. Estes são hoje conceitos-chave que descrevem um aspecto fundamental de todo Ser vivo e que, assim, entram na própria definição do que seja vida. Reprodução é o processo no qual um determinado organismo faz e deixa sair de si – “reproduz” – outro Ser vivo organizado de acordo com o mesmo plano de construção. Replicação é o processo no qual o plano de construção de um determinado organismo, codificado e empacotado no ácido nucleico, faz cópias de si mesmo. Reprodução é a iteração de organismos que são iguais uns aos outros. Replicação é a iteração de planos de construção que são iguais a si mesmos. Há aí, em toda a parte, presente e atuante, o Princípio de Identidade Iterativa.

Identidade reflexa (na Lógica) e espécie (na Natureza). A Identidade reflexa diz que o segundo (bem como o terceiro, o quarto, etc.) A é igual ao primeiro A,  $A = A$ . Aparece aqui um fenômeno que desde a Antiguidade nos faz cismar. Para poder dizer a Identidade de A, é preciso dizê-lo ou escrevê-lo duas vezes (primeiro à esquerda, depois à direita do sinal de igualdade); somente assim – através da posição explícita desta primeira

diferença – é que podemos dizer plenamente a Identidade de A. A Diferença, a Alteridade, ou simplesmente o outro, é o que aqui desponta e começa a emergir. Ainda estamos tratando do mesmo, daquilo que é idêntico a si mesmo, mas a Diferença emergente começa a se fazer notar; percebe-se que há aqui um processo em curso no qual o idêntico sai de si para, depois, voltar a si mesmo. Este Movimento circular é elemento característico da estrutura básica de muitas coisas importantes que aparecem mais tarde na evolução, como vida, isto é, Ser autopoiético, ou pensamento e ação livre, isto é, Espírito. Mas ainda não chegamos lá. A Diferença ainda está apenas esboçada. A esta Identidade reflexa no âmbito da Lógica corresponde, no mundo dos seres vivos, a espécie. A espécie é aquela Identidade na qual dois ou mais seres vivos individuais se igualam, sem com isso perder sua singularidade. Na espécie se expressa não a singularidade (o “isto” para o qual aponto com o dedo), mas a particularidade específica, a *species*, ou seja, aquilo que é comum aos muitos indivíduos. O plano de construção de uma determinada espécie, gravado nos genes de todos os indivíduos que a compõem, forma no decorrer da ontogênese a estrutura típica da espécie. Assim, de um ovo de galinha sai sempre e somente galinha. Duas perguntas se põem aqui ao natural: como se distingue o que é característica da espécie e o que é determinação do indivíduo? E segundo, por que a estrutura da espécie está gravada nos genes e as determinações individuais não? Ambas as questões levantam um problema que, no fundo, é o mesmo: a lenta e gradual emergência da Diferença. Está gravado nos genes aquilo que lá está gravado (proposição tautológica). Esta gravação determina aquilo que é comum aos diversos indivíduos; a isto chamamos, então, de características típicas da espécie. As variações individuais que sempre de novo aparecem no curso da ontogênese se originam do fato de que as instruções gravadas nos genes não são leis duras, não são regras que determinam tudo até o último pormenor; isto é, estas leis não impedem que surjam pequenas variações e, em certos casos, até contrafatos. Estas leis, assim como o operador modal do Princípio de Não Contradição, são apenas um Dever-ser. Claro que o Dever-ser aqui não pode ser tomado no sentido estritamente humano de Ética e de lei moral, mas apenas como uma lei da Natureza que determina, sim, mas não determina tão fortemente como as leis da Lógica formal e da Matemática, a saber, até o último pormenor. O Princípio da

Identidade diz, pois, igualdade, mas apenas uma igualdade tal e tanta que permita que também a Diferença entre indivíduos exista. No caso de uma igualdade de cem por cento – nem mesmo gêmeos são assim – ainda há uma Diferença espaço-temporal entre os indivíduos. Na maioria dos casos os indivíduos são determinados de modo que possuem relativamente muitas qualidades individuais. Se esta qualidade primeiramente individual (isto é, uma propriedade adquirida pelo indivíduo) entra no plano genético de construção, isto é, no mecanismo de replicação genética, então esta qualidade passa a fazer parte das características da espécie e torna-se, assim, hereditária por reprodução. Se, ao contrário, a qualidade surgida de maneira individual (ou seja, uma propriedade adquirida) não entra no plano genético de construção, então ela continua sendo uma propriedade apenas individual, ela é uma qualidade deste indivíduo, não da espécie. Se uma propriedade primeiramente individual entra ou não no plano genético de construção, se uma propriedade individual torna-se ou não uma propriedade da espécie, vê-se através da história da evolução. Isso – este é o grande tema de Lamarck – é inicialmente apenas um fato no curso de uma evolução que decorre de maneira contingente. Quando e como uma propriedade individual entra no plano genético de construção, que circunstâncias físico-químicas são aí determinantes, sobre isso não temos ainda respostas satisfatórias. É exatamente este um dos temas que os biólogos hoje mais pesquisam.

Diferença de contrários (na Lógica) e emergência do novo, mutação pelo acaso (na Natureza). O outro, ou o que é diferente, aparece quando surge um B, que é diferente do A, que se repete na série A, A, A, etc. A Alteridade do outro não se fez anunciar, ela não era previsível, não era calculável, não tem uma Razão suficiente que a anteceda. De repente surge aí algo diferente: B, sem que isso esteja dado ou pré-formado na série anterior A, A, A, etc., ou na Identidade reflexa  $A = A$ . Este B, que é obviamente diferente de A, está para com A em oposição, não de contraditórios, mas sim de contrários. E assim como surgiu B, surgem também C, D, etc. Temos aí, primeiramente, a emergência do novo, sem que se pressuponha uma Razão a ele prejacente, sem que se pressuponha uma causa eficiente que deva existir antes dele, sem que se postule antes de toda e qualquer galinha um proto-ovo de galinha. O diferente, bem no começo, surge como

um Acaso, surge por Acaso, ele é um Acaso. No âmbito da Lógica, trata-se do polo contrário, que não pode ser deduzido de maneira *a priori* (o polo contraditório pode ser construído *a priori*, o contrário, não), na Natureza trata-se do que é contingente, do que é por Acaso. O Acaso é, tanto na Lógica, como também na Natureza, um elemento muito importante, sim, um elemento necessário desta Totalidade. Sem o Acaso, isto é, sem a contingência, não haveria na Lógica a oposição de contrários e, por isso, não haveria Dialética; sem o Acaso, a Natureza seria apenas a explicação necessária (*explicatio*) daquilo que foi implicado (*implicatio*) na semente inicial; a Natureza não seria a História contingente de algo que poderia, por igual, ser e decorrer de modo diferente, mas o desenvolvimento necessário, o único possível, de uma substância à maneira de Espinosa. Fica claro que tal teoria necessitarista, isto é, que contém tão somente o elemento da regularidade, não corresponde às Ciências Naturais, tais como elas hoje descrevem e explicam a gênese e o desenvolvimento do mundo; fica claro também que tal teoria necessitarista impossibilita, por Princípio, a contingência e, assim, a livre escolha entre diversas alternativas que sejam por iguais possíveis; com isso ficam impossíveis tanto a liberdade do homem, como também a verdadeira historicidade, como hoje a concebemos. Não caímos, porém, no caos total ao pôr o Acaso, ou seja, a contingência na estrutura básica da teoria? Não, pois permanece mais aquilo que mais permanece. Com isso formula-se uma das mais importantes leis da Natureza: a Primeira Lei da Conservação.

Coerência, anulação de um dos polos da oposição (na Lógica) e morte, seleção natural (na Natureza): a conservação do diferente é possibilitada e explicada, primeiramente, por um Princípio simples. Permanece mais aquilo que mais permanece. Essa proposição é uma tautologia como  $A = A$ . Proposições tautológicas são sempre verdadeiras e valem não só no âmbito da Lógica, como também na Natureza. Tais proposições, entretanto, nem sempre são vazias, como hoje muitas vezes se supõe, de conteúdo e de força explicativa. Em alguns casos, como aqui, o contrário é verdadeiro. A Lei de Conservação “permanece mais o que mais permanece” explica muitíssimas coisas. Explica que o só, o duradouro, não o passageiro, permanece; explica que, em última instância, a ordem tem mais sucesso que a desordem. Se B e C, etc. não permanecem mais, então

não permanecem e desaparecem, voltando ao caos; e fica tão somente a série que se repete A, A, A, etc. Somente entidades estáveis perduram e continuam a existir. Essa primeira lei de conservação, formulada de maneira tautológica, diz também que há um Princípio de seleção, que atua desde o começo na gênese e no desenvolvimento do Universo. Só permanece mais o que mais permanece; isto é, só fica parte constitutiva do mundo o que é mais e o que dura mais que aquelas entidades que surgem e cintilam como faíscas por demais fugazes, para logo depois dissolver-se em nada. Permanece só o que se mantém a si próprio, ou então aquilo que através da repetição de si mesmo se dá consistência, isto é, o que através do Movimento iterativo se torna uma mesmice durável. Todo o resto, tudo que é evanescente, tudo que não se repete, tudo que não se reproduz desaparece no curso do desenvolvimento, voltando à indeterminação e ao caos. Sem iteração, isto é, sem este Movimento circular, que é próprio de elétrons e de estrelas, sem a replicação como ela ocorre no DNA, sem a reprodução como ela caracteriza os organismos, nada permanece por muito tempo. Dito de outra maneira, é a Identidade iterativa que, sob a forma de movimentos orbitais, de replicação e de reprodução, dá consistência a todas as coisas. O diferente que surge, mas que não permanece mais e não se dá duração – através de movimentos circulares, replicação e reprodução – este ser diferente deixa de ser e desaparece. Ele existiu e durou por um breve espaço de tempo, mas não vingou. A Lei de Conservação, que está contida implicitamente no Princípio de Identidade Iterativa, já é, se aplicada as diferenças que surgem, uma lei de seleção. A assim chamada seleção natural, como disso se depreende, é uma forma mais específica de um Princípio lógico simples.

A anulação de um dos polos da oposição corresponde, na Natureza, à morte. Na Lógica, a Verdade de um polo contrário implica a falsidade do outro; o polo falso da oposição, exatamente por ser falso, não presta para nada e deve ser jogado fora do discurso racional. Na Natureza, chamamos isso de morte. Na Natureza, quando surge uma oposição de contrários, isto é, quando há um choque entre A e B, entre Sistema e Meio Ambiente, duas coisas podem ocorrer: primeiro, pode ocorrer que um polo anule o outro. Nesse caso, só perdura um dos polos, o outro, não. O polo que perdura é então chamado, a maioria das vezes

só depois, – *ex post* – de vencedor; o outro polo não permanece, ele não sobrevive, ele morre. A isso corresponde, na Lógica, à anulação de um dos polos da oposição, do polo que é falso, pelo outro polo, que é o verdadeiro. Esta anulação se efetiva, na Lógica, de forma positiva: se sabemos de uma fonte positiva qualquer – uma Razão positiva, que não a simples estrutura da dialética como esquema – que um polo da oposição é verdadeiro, então se segue logicamente que o outro polo é falso. Na Natureza, como na Lógica, muitas vezes não se sabe antecipadamente, isto é, *a priori*, qual dos polos da oposição é verdadeiro. A Verdade e a falsidade de tese e antítese, na Lógica, devem ser demonstradas a partir de um argumento positivo (por exemplo, através de uma Contradição performativa); também na Natureza um dos dois polos deve mostrar-se como sendo o “verdadeiro” ou o “correto”. Esta “demonstração”, na Natureza, na maioria das vezes não é um nexos lógico, mas um fato. Um dos dois polos da oposição, na Natureza, vence; *ex post* constatamos isso e dizemos, então, que este polo é o vencedor, isto é, aquele que sobreviveu. O outro polo desta oposição, o que no embate perdeu, este morre e desaparece de volta no caos. Isso não é uma Filosofia da mera sobrevivência, uma Filosofia aética, sem piedade e sem amor? Não. Se esse raciocínio é levado conseqüentemente até o fim, chega-se, como se verá mais adiante, a uma visão humanista do mundo, na qual aparecerão com clareza não apenas o homem em sua dignidade, mas também seu enraizamento na ordem cósmica.

As distinções devidas (na Lógica) e a adaptação (na Natureza). Voltemos à alternativa dura. Se na Natureza há um choque entre dois polos contrários, duas coisas podem ocorrer: primeiro, pode ocorrer que um polo, por ser “verdadeiro”, anule o outro; é isso que vimos antes. Segundo, pode também ocorrer, como acontece também na Lógica, que ambos os polos sejam “falsos”. Dois polos contrários não podem ser simultaneamente verdadeiros, mas podem ser simultaneamente falsos. O que acontece, na Natureza, quando – isso ocorre seguidamente – ambos os polos são falsos? Então se aplica a mesma regra que já na Lógica resolvia o problema: se ambos os polos da oposição são falsos, então, para não ficar num beco sem saída, é preciso fazer as devidas distinções. Na Lógica, tratava-se de aspectos lógicos que, uma vez elaborados e pronun-



ciados, superavam e resolviam a Contradição existente. Na Natureza, não se trata do pensar e do falar, e sim do Ser. Os novos aspectos, que são necessários para superar a Contradição existente realmente na Natureza, são aspectos reais; são novos cantos, novas dobras, novas facetas que, sendo reais, superam realmente a Contradição que surgiu na Natureza e que nela existe como algo real. A alternativa agora é a seguinte. Se há, na Natureza, polos contrários que são ambos falsos, isto é, que não são adequados, então duas coisas podem ocorrer: ou um polo anula o outro, ou – sendo ambos adequados – a Natureza gera novos aspectos reais (cantos, dobras, facetas, etc.). Esses aspectos reais assim desenvolvidos superam, então, a Contradição antes existente. A geração de novos aspectos, que na Lógica se chamava de elaboração das devidas distinções, aqui na Natureza atende pelo nome de adaptação. Adaptação é a formação de aspectos reais que resolvem a Contradição real antes existente e conciliam ambos os polos num nível mais alto, mais complexo e mais rico. Sistema e Meio Ambiente, que antes estavam em oposição contrária, e que são ambos falsos, são conciliados e unidos através do engendramento de novos aspectos reais. Este engendramento de novos aspectos reais pode ocorrer no Sistema, como também no Meio Ambiente, como também em ambos. A História da Evolução dos seres vivos, que dá conta concretamente de como todas estas adaptações ocorreram desde o começo até constituir o estágio atual, é chamada na Biologia de evolução. Um mérito de Darwin ter reformulado esta velha teoria sobre o desenvolvimento do Universo, concebida já pelos filósofos gregos e desenvolvida ulteriormente pelos mestres-pensadores da Idade Média e da Modernidade, e ter reunido, em comprovação dela, material empírico tão abundante e abrangente que podemos, hoje, discutir o assunto de forma científica. Decisivo neste contexto é, em minha opinião, a importância cada vez maior que se dá hoje ao Acaso, isto é, à contingência; isso se percebe especialmente quando se comparam as diferentes formas por que passou a Teoria da Evolução, de Darwin até a Teoria de Sistemas de nossos dias.

História da Dialética (na Lógica) e História da Evolução (na Natureza). A evolução das coisas na Natureza, assim como os movimentos lógicos da Dialética, segue sempre – este é um lado – as regras necessárias, que foram discutidas na primeira parte, mas também sempre contém, como lá

foi mostrado – e este é o outro lado – a imprescindível contingência, isto é, o Acaso. É por isso que a História da Evolução, assim como a História da Dialética, tem que ser escrita *a posteriori*. Há aí, por certo, um elemento que é necessário e *a priori* (o Princípio da Identidade, etc., inclusive o Princípio da Coerência), mas há aí também um elemento que é contingente e *a posteriori*. História se escreve quando se conta e se descreve primeiro – sempre, pois, *ex post* – como algo contingente se engendrou de maneira contingente e, depois, como este Ser contingente se insere na rede de princípios que são necessários e *a priori*. História é, portanto, como, aliás, tudo o mais na Lógica dialética e especialmente na Natureza, uma união ou uma conciliação do que é necessário e do que é casual. – A História da Evolução da Natureza hoje é um dos temas centrais da Física e da Biologia. A História da Dialética, que também sempre contém um elemento contingente, merece mais e mais a atenção dos pesquisadores. A Filosofia alemã Contemporânea trabalha intensamente nisso.

## Espírito

O que é Espírito? Espírito é o estar-junto-de-si-mesmo (*Bei-Sich-Sein*) do lógico, que saiu de si e se alienou de si mesmo, tornando-se assim Natureza, para, depois, voltar a si mesmo. A este voltar-a-si-mesmo, primeiro, chamamos de consciência – estar-junto-de-si-mesmo – e, numa forma ulterior de desenvolvimento, de Espírito. Esta é a velha doutrina idealista desde Platão e dos Neoplatônicos até o Cusano e Hegel. Não acrescentei nada a isso, exceto a ênfase na contingência e no Acaso, bem como a elaboração da correspondência que existe entre a estrutura básica da Dialética e as leis fundamentais da Teoria da Evolução de hoje. Um Projeto de Filosofia do Espírito deveria, aqui, traçar o esboço de uma Ética, de uma Antropologia, de uma Teoria do Conhecimento, de uma Filosofia do Direito e de uma Filosofia da História. Como as condições de espaço e tempo não mais permitem, sejam bastantes as seguintes anotações, por demais sucintas, que tentam articular algumas ideias que julgo importantes para que a estrutura holística do presente Projeto de Sistema fique visível.

A fundamentação da Ética. A primeira e mais importante questão de Ética consiste hoje em fazer, de maneira crítica, a passagem de proposições descritivas para proposições normativas. Desde Hume, pelo menos,

este é o grande problema da fundamentação da Ética. No Projeto de Sistema, que ora se apresenta, em minha opinião, essa questão é resolvida de forma exata, embora simples, pois o Dever-ser já aparece e é justificado bem no começo de todo o Sistema, no começo da Lógica. Já nas duas primeiras partes do Sistema, isto é, na Lógica e na Natureza, o Dever-ser é um conceito-chave. Todas as coisas, tanto na Lógica como na Natureza, são determinadas por um Dever-ser que aparece, primeiro, como o Princípio da Coerência, isto é, o Princípio da Contradição a Ser Evitada, e então como Princípio da Seleção Natural. É impossível argumentar, sem, desde sempre, pressupor o Princípio da Contradição a Ser Evitada; este Dever-ser foi exposto no começo deste trabalho. Quem pretende negar isso, ou sai do discurso ou está a repor exatamente aquilo que pretende negar – um Dever-ser, um operador modal deôntico – e não a necessidade Lógica, o operador modal tradicional – que está no começo de toda a Lógica. Na Natureza este Dever-ser está alienado, está fora de si mesmo, mas exerce uma função decisiva como seleção natural. Agora, na Ética, trata-se apenas de explicitar a faceta especificamente humana deste Dever-ser. Pois no Espírito, como na Lógica, mas em oposição à Natureza, o Dever-ser está plenamente consciente de si mesmo. Ética não é nada mais, mas também nada menos, que esse estar-junto-de-si-mesmo do Dever-ser.

O Primeiro Princípio da Ética. A segunda questão básica de toda Ética é, hoje, a seguinte: qual é a característica, isto é, qual é o critério que distingue o bem do mal? Desde Kant a resposta que mais frequentemente se dá a esta pergunta é o Imperativo Categórico, ou seja, a capacidade que uma regra tem de ser universalizada, como defendem, entre outros, Apel e Habermas. Bom é, portanto, aquilo que pode ser universalizado; a universalização se faz na roda concreta do discurso, na qual o discurso fático, embora ele mesmo seja contingente e real, antecipa a situação ideal do discurso. Quem nega esta situação ideal do discurso, sempre ínsita no discurso real (os princípios D e U de Habermas), está sempre, ao fazer isso, pressupondo aquilo que ele quer negar e se envolvendo, assim, numa Contradição performativa. Através disso, através da Contradição performativa, dizem os defensores da Ética do Discurso, são demonstrados os dois princípios básicos de uma Ética Geral. Concordo com quase tudo.

Em minha opinião, tanto Kant, como também Apel, Habermas e todos os outros que se situam na tradição do Imperativo Categórico têm Razão naquilo que afirmam de positivo. Errado aí é tão somente o fato de que param antes do tempo, de que não seguem adiante, de que consideram a universalização apenas como um agir subjetivo ou intersubjetivo. Errado, em minha opinião, é que o Dever-ser e o Ser humano são concebidos, aí, de maneira muito estreita. Com relação ao Dever-ser, tentei mostrar neste projeto que as três partes de um Sistema da Filosofia – Lógica, Natureza e Espírito – têm nele o Primeiro Princípio de Determinação. Tanto o Princípio da Contradição a Ser Evitada (na Lógica) como o Princípio da Coerência ou da Seleção Natural (na Natureza) como também o Imperativo Categórico (na Ética) são apenas formas específicas de um mesmo e universalíssimo Princípio do Dever-ser. Para ampliar a Ética por demais subjetiva ou intersubjetiva da tradição de Kant e transformá-la numa Ética realmente Universal, ou seja, ecológica, seria necessário mostrar que os conceitos de Dever-ser e de homem precisam e podem ser correspondentemente ampliados. O homem, ou seja, o Eu, não deve ser concebido de forma tão estreita, tão subjetiva, ou, falando duro, de forma tão mesquinha como usualmente se faz na Filosofia Contemporânea. Assim fazemos a passagem da Ética para uma Antropologia e uma Teoria do Conhecimento.

Teoria do Conhecimento e Antropologia. Homem sou eu, nós somos homens. Eu sou um Eu, todos nós somos um Eu. Entretanto, como sabemos da grande tradição da Filosofia, Eu não é apenas este Eu individual para o qual aponto com o dedo. Este Eu não pode nem mesmo ser dito e expresso, sem que, no mesmo ato, seja dito um Universal; o Eu individual é desde sempre um Eu Universal. É isso que os mestres-pensadores ensinam; Hegel nos mostrou isso convincentemente no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* e em muitos outros lugares. Hoje, entretanto, não tomamos muito seriamente a lição de Hegel e dos mestres pensadores a este respeito. Aceitamos erroneamente, com o nominalismo, a tese de que o Eu para o qual apontamos com o dedo seja o único Eu verdadeiramente real, seja o único Eu verdadeiramente existente. Claro que existe ainda um segundo Eu, um terceiro Eu, um quarto Eu, etc., sempre um Eu para o qual apontamos com o dedo, ninguém duvida disso. Mas um Eu Univer-

sal, isso não existe, isso é apenas um produto da fantasia, é uma metáfora que usamos para que o fenômeno da Linguagem não fique tão incompreensível assim. Aqueles de nós que não pensam de maneira tão nominalista – a maioria de nós hoje é nominalista – são kantianos mais ou menos envergonhados. Eles dizem, com Kant e contra o nominalismo, que existe um Eu Universal. Este Eu Universal que eles, com Kant, chamam de transcendental, não é, porém, um Eu que existe realmente, ele não é uma coisa que existe concretamente no mundo, mas tão somente uma rede de condições necessárias de possibilidade de que certos juízos sintéticos *a priori*, que todos os homens de fato têm como certos, sejam realmente verdadeiros (é interessante, e entrementes aceito por quase todos, que o método transcendental sempre comece a argumentação a partir de um fato, ou, em outras palavras, que sempre pressuponha um fato). Este Eu Universal, o Eu transcendental, não é um ente, também não é o próprio Ser dos entes, mas apenas um “valer”. As coisas reais do mundo, como são em si mesmas, para o filósofo transcendental, são e permanecem em Princípio desconhecidas. Não se nega a existência delas, na prática pode-se até precisar delas; elas são acessíveis à Razão prática, não à Razão teórica. Este é o lugar em que o filósofo transcendental de hoje, na maioria das vezes sem o conceder abertamente, torna-se empirista. Nesse vai-e-vem entre nominalismo, transcendentalismo e empirismo, nos perdemos mais e mais – sim, muitas vezes sem encontrar solução – no emaranhado dos múltiplos e coloridos fios tecidos pelos velhos gregos. De um lado estão as coisas; elas são individuais, são extensas, são espaço-temporais, são contingentes. Do outro lado está o conhecimento; as ideias ou conceitos, no conhecimento, não são individuais, mas sim universais, não são extensos, e sim inextensos, não são espaciais nem temporais, e estão numa rede de conexões necessárias, uns para com os outros. O mundo das coisas e o mundo das ideias estão, desde Platão, em contraposição, um contra o outro, e as tentativas de superar o abismo existente entre ambos ficaram até agora – isso nós precisamos conceder sinceramente – sem resultado satisfatório. Também a construção de um Eu transcendental apresenta, como sabemos, certos traços de uma esquizofrenia filosófica, e só a aceitamos porque não temos nada de melhor à disposição para pôr no lugar dela. Não temos solução que seja realmente melhor? Temos, penso eu, solução muito melhor. Desde Platão que a temos, só que sempre de novo

esquecemos como os componentes desta solução, isto é, as partes integrantes desta teoria, se ajustam e se encaixam uns nos outros. É mérito de Humberto Maturana ter, hoje, redescoberto e reformulado de novo a velha pergunta e sua solução clássica. Não me ateno, porém, a Maturana e, em certos trechos indo além dele, construo o argumento à medida das necessidades desta exposição.

É preciso, para chegarmos a um resultado que seja razoável, analisar e entender ideias e conceitos no quadro mais amplo da questão sobre o conhecimento em geral. Por conhecimento entendo primeiramente uma forma específica do agir em conjunto de homens, como aqui vou descrever e montar, passo por passo, em sua estrutura conceitual. Um exemplo sirva de esclarecimento: um homem individual, que vive num grupo com outros homens individuais, pode agir tanto de maneira individual como também em conjunto com outros homens. Assim acontece na caça, no rodeio de gado, na plantação e na colheita. Se um indivíduo desse grupo quiser levar para um rio próximo um tronco de madeira, pesado, que está no meio do mato, para com ele construir uma balsa, precisa para isso de auxílio de outros, isto é, da cooperação de três ou quatro homens do grupo, pois um sozinho não consegue levantar o peso. Suponhamos, agora, que todos estão de acordo e que, juntos, põem mãos à obra. Juntos, eles agarram o tronco de árvore e o levantam do chão, carregando-o, em conjunto, para o rio. A palavra importante aqui, para esta análise, é “juntos” ou “em conjunto”. Pois, se nas circunstâncias descritas a ação não for conjunta, nada se consegue. Para o indivíduo sozinho, o tronco de árvore é pesado demais. É preciso, por isso, agir em conjunto. Essa ação em conjunto, para ser executada na prática, necessita de um sinal, por exemplo, um som, *flatus vocis*, que permita que cada um coordene de maneira rítmica seu esforço individual com o dos outros: todos têm que pegar ao mesmo tempo. *Oi-bo* dizem nossos lenhadores. No *oi* a gente se prepara, no *bo* se emprega toda a força. Sem este *oi-bo*, repetido sempre de novo de forma rítmica, a coisa não anda porque falta o ritmo que marca a simultaneidade do esforço conjunto, ou, antes, que marca o “em conjunto”. Carregar o tronco de árvore é um agir conjunto; isso é algo concreto, que pode ser fotografado e filmado; isso não é abstrato, e sim um agir conjunto que é concreto. A palavra primeva *oi-bo* é igualmente concreta e

pode ser gravada em fita magnética; ela pertence a esta situação concreta como uma parte pertence a uma Totalidade maior. Pressuponhamos, agora, que um destes homens, mais tarde, em outra situação – o grupo está sentado após uma refeição e descansa – emita o som *oi-bo*. O que acontece? Os outros vão olhar para ele, espantados, pois o som *oi-bo*, conhecido de uma situação concreta determinada, está sendo agora emitido fora do contexto anterior que era o de uma determinada ação conjunta, na qual ele se originou e à qual ele pertencia; a parte aqui está sendo tirada da Totalidade, à qual ela originariamente pertence. O som *oi-bo*, que antes era um todo dentro de um todo maior (*pars in toto*), é tomado agora de maneira abstrata, ele é tirado do contexto ao qual pertence (*abs-trahere*). E, apesar disso, todos os que ouvem o som, emitido agora fora do contexto concreto de origem, relembram a ação conjunta de carregar, executada antes por esforço conjunto. O som, tirado de seu contexto original e assim “abstrato”, remete à situação em que se originou e a partir da qual se entende: o ritmo da ação de carregar, em conjunto, um peso que não é leve. Agora o som *oi-bo* não é mais uma *pars in toto*, o som é usado fora da situação concreta do agir em conjunto, mas ele continua remetendo para a situação que não perdura mais. O som agora é usado de forma abstrata; ele não é mais *pars in toto*, mas continua sendo uma *pars* em relação a um *totum*, ele é uma *pars pro toto*. E assim se originam os sinais, que não são aquilo que eles significam; eles significam sempre muito mais do que eles realmente são. – Abstração é, portanto, aquela transformação que a *pars in toto* sofre quando, tirada da situação original, fica uma *pars pro toto*, uma parte que remete para um todo que não está mais presente. – Este agir em conjunto, eu chamo de Universal concreto; o som que é abstraído do contexto concreto e que agora funciona como sinal, eu chamo de Universal abstrato. O Universal abstrato só tem sentido, e só pode ser entendido, se e enquanto o ouvinte – e/ou o participante dos atos de fala – possui ou adquire a capacidade de remeter o sinal (isto é, o Universal abstrato) à situação original (isto é, ao Universal concreto). A *pars pro toto* só é compreensível se e quando a tornamos presente como *pars in toto*. O Universal abstrato é – tanto do ponto de vista lógico como também do epistemológico e do ontológico –, tão somente um elemento que entra na constituição do Universal concreto e para ele remete. Se o Universal abstrato é afastado para longe demais do Universal concreto, ou se é des-

conectado totalmente deste, então nada mais se entende, então o sinal não significa mais nada. Pois conhecer o sentido de uma língua, isto é, conhecer o sentido de sinais é apenas a lembrança do Universal concreto, no qual os sinais originariamente eram *pars in toto* e do qual foram então abstraídos para funcionar como uma língua (*pars pro toto*).

Eu sou eu, nós somos um Eu. Que é o Eu? Eu não sou tão somente este indivíduo para o qual apontamos com o dedo. Claro, eu, tu, nós todos somos, entre outras coisas, também um Eu para o qual apontamos com o dedo. Eu é, parece, primeiramente um Eu individual. Mas o Eu é, mais do que o simples indivíduo, um grupo. Eu é também um nós. Neste “nós” o Eu individual está contido; mais, ele está aí supressumido (*aufgehoben*) no sentido de Hegel. Pois no “nós” se fundem em uma unidade tanto o Eu individual como também o outro Eu também individual, o tu, de maneira que a individualidade singular do Eu é dissolvida, sem que com isso o Eu se perca. Esta conciliação dos eus individuais, inicialmente contrapostos, chamo agora de “Eu particular”. O Eu particular aparece como Universal concreto sempre que homens caçam, pescam, trabalham, etc., em conjunto. Uma forma mais específica ainda do Eu particular aparece quando homens falam uns com os outros, isto é, quando desenvolvem uma língua. Pois é através da língua, que é ela mesma uma forma específica do Eu particular, que os homens conseguem superar os limites da particularidade, e é nela que o Eu se torna também Meio Ambiente, para em última instância ampliar-se como Universo. Agora isso, chamo de Eu Universal. A ampliação do Eu individual, primeiro para um Eu particular (isto é, nós), depois para um Eu Universal (isto é, mundo e Universo), foi aqui descrita na sequência acima, pois nós adultos somos muitas vezes levados por nossos preconceitos e precisamos de bastante tempo para deles nos libertar. A rigor, para sermos exatos, não deveríamos falar de uma ampliação, como fizemos, mas sim, com Piaget, de uma particularização do Eu. Pois o Eu é primeiramente um Universal do qual, então, o Eu particular se particulariza (tomar a palavra ao pé da letra), para depois, e somente a partir daqui, sentir-se e saber-se como sendo um Eu individual. Voltamos assim à Dialética do conceito de Hegel, conceito este que é desde sempre e simultaneamente (embora sob aspectos diferentes) um Eu singular, um Eu particular e um Eu Universal. Eu não sou apenas Eu, mas Eu também sou nós, e, além disso, Eu também sou mundo, ou seja, sou todo o Universo.



O Imperativo Categórico, que é o Primeiro Princípio da Ética, diz de maneira apenas subjetiva aquilo que acima expusemos de forma ontológica e epistemológica. As ações são boas se e enquanto não estão em Contradição com o Eu singular, com o Eu particular, com o Eu Universal. É por isso que o Dever-ser ético dos homens não está limitado às ações que dizem respeito a outros homens, mas vige também com relação ao Meio Ambiente e, em última instância, a todo o Universo. A teoria aqui exposta e defendida não é, pois, apenas uma doutrina da sobrevivência do indivíduo singular, mas uma teoria da Coerência a ser vivida não somente com os outros homens, mas também com a Natureza (isto é, Ecologia). Importante aí é, não Eu enquanto mero indivíduo, mas o Eu individual enquanto está afinado com o Eu particular (família, sociedade, estado) e com o Eu Universal (mundo, universo). O importante não é a mera sobrevivência do indivíduo, mas o concerto com o processo global do mundo. Não se trata, pois, de um darwinismo social sem dó nem piedade, mas de uma Ética humanista como a conhecemos da tradição.

**Filosofia do Direito.** Eu sou nós. Primeiro sou família, depois, sociedade, finalmente sou também estado; a divisão de Hegel parece-me ser ainda a melhor. Na família sou um nós, um Eu particular, que está em parte na Natureza, em parte no Espírito. A sociedade é já uma forma mais desenvolvida do Eu particular, na qual os homens constroem uma vida em comum com maior grau de liberdade e na qual o Espírito se encontra consigo mesmo como cultura. No Estado ou na federação dos estados (esta falta em Hegel, já está presente em Kant) o Eu particular chega à sua culminação, ao engendrar a lei e a justiça. O Estado é bom se e enquanto sua constituição é boa; esta é boa se e enquanto ela é aprovada pelo julgamento da História. Isso remete à Filosofia da História.

**Filosofia da História.** História é primeiramente a História da Evolução. Como começou? O que ocorreu? História neste primeiro sentido é apenas a enumeração das diversas etapas evolutivas, isto é, a enumeração de fatos. História possui ainda um segundo sentido, que é mais importante que o primeiro. História é a consciência, que o Eu sempre já possui, de que o Eu individual é sempre um Eu Universal e que ele precisa agir, pen-

sar e avaliar como tal. História é, assim, sempre também uma Ética, isto é, uma avaliação Ética de tudo aquilo que ocorreu, como, além disso, um projeto ético para o futuro. História, assim, não é apenas um desenrolar-se de eventos vazios de valores éticos, ela também não é o curso mecanicamente necessário de uma vida determinada pelo destino, ela também não é uma evolução duramente linear das coisas, uma evolução que, sem contingência e Acaso, não oferece alternativas e, por isso, não permite verdadeira liberdade de escolha, ela também não está previamente determinada por uma predeterminação da providência divina, nem por algum ardid da Razão. História é, pelo contrário, o relato daquilo que durante a evolução se desenvolveu; é preciso, aí, manter sempre presente o Universal concreto, isto é, o Universo cósmico e, por isso, atribuir a cada acontecimento a devida valoração Ética. Este relato vai contar como as múltiplas peças se encaixam e se ordenam, como parte em um Todo, formando um grande mosaico. Mas o tempo ainda corre e a História não chegou a seu fim. Os juízos de valores, que pertencem constitutivamente à História, precisam ser confirmados ou corrigidos por cada homem singular. É por isso que a História tem que ser repensada e reescrita por cada Eu individual. O autor do roteiro da História não é, pois, uma Razão abstrata, também não uma Lógica abstrata, mas aquele logos que discutimos na primeira parte deste Projeto de Sistema, que primeiro se alienou como Natureza, e que, agora, como Espírito, se desenvolve em nós e por nós mesmos. Somos, portanto, coautores verdadeiros e legítimos, embora modestos, do grande roteiro da História Universal. Pois o Eu singular, que eu sou, só é um Eu enquanto ele é também um Eu particular e um Eu Universal. O Eu individual age de maneira Ética quando ele, de acordo com o Imperativo Categórico, decide e age não apenas como um Eu só individual, mas também como o Eu particular e o Eu Universal que ele realmente também é. O Eu é sempre, tanto do ponto de vista lógico, como também ontológico e, por isso, também do ponto de vista da Ética e da Filosofia da História, a conciliação dialética entre o singular, o particular e o Universal. Assim, o Imperativo Categórico de Kant, que é um Princípio só do sujeito, transforma-se num Princípio lógico e também ontológico de Dever-ser que tudo abrange e tudo determina. Os ecologistas de hoje, e não Kant, têm Razão neste ponto. Esta estrutura dinâmica do Eu, que tem tanto um elemento individual como um elemento social e cósmico, é,

como se sabe, uma característica da Filosofia de Hegel. Hegel é herdeiro da tradição dos filósofos Neoplatônicos e de Meister Eckhard; no fundo, trata-se aí do velho Projeto de Filosofia do *Hen Kai Pan*, que apresento aqui, numa forma bem mais moderada, como Projeto de Sistema aberto. Em oposição a Hegel e aos mestres-pensadores da Antiguidade, eu ponho a contingência dentro da própria estrutura do Projeto de Sistema; isso aprendi de Nietzsche e de Heidegger. Com isso a Filosofia não se coloca jamais como uma Ciência pronta e acabada; ela não abandona seu velho nome e continua sendo somente um projeto sempre inacabado e incompleto, sempre só “amor à sabedoria”.

## Dialética e antinomia

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. *Dialética e antinomia*. *Veritas*, Porto Alegre, v.41, n. 164, 1996. p.121-628.

### A Lógica da Estrutura Antinômica

As antinomias lógicas, conhecidas desde a Antiguidade, eram vistas e tratadas pelos filósofos como pequenos monstros, existentes em longínquos territórios à margem do mundo da Razão. Tais monstregos sempre existiram na Natureza e foram, especialmente na Idade Média e na Renascença, objeto de curiosidade. Gigantes, anões, terneiros com duas cabeças e similares eram colecionados e expostos no assim chamado “gabinete de curiosidades”. As antinomias lógicas, de início, não eram muito mais que isso para os filósofos.

Todos conheciam a antinomia do Cretense Mentiroso: “Um cretense diz: todos os cretenses são mentirosos”. Se todos os cretenses mentem, e se isso está sendo dito por um cretense, então isso é uma mentira. Sendo mentira, não é verdadeiro. Logo, não é verdadeiro que todos os cretenses sejam mentirosos. Por conseguinte, é Verdade que alguns cretenses dizem a Verdade. Mas se isso é Verdade, e se este cretense, o que está falando, está dizendo a Verdade, então o que ele diz é Verdade. Aí é Verdade que todos os cretenses são mentirosos. Mas se é Verdade que todos os cretenses são mentirosos, então também este cretense está mentindo. Mas se ele está mentindo, então não é Verdade que os cretenses sejam mentirosos. Logo os cretenses falam a Verdade. E assim por diante. O ouvinte é jogado da Verdade para a falsidade e, de volta, da falsidade para a Verdade, num Movimento que não acaba mais.

A estrutura Lógica da antinomia do Cretense, em sua formulação antiga, foi muito discutida e estudada desde a Antiguidade. Na Idade Média, Petrus Hispanus e Paulus Venetus se ocuparam longamente com ela. Paulus Venetus chega a apresentar um elenco de 14 soluções, que à época

foram propostas para solucionar o problema. No século XX, a questão é retomada; formula-se, então, a antinomia do Super-mentiroso, que é logicamente mais dura que a antinomia em sua formulação antiga. O Super-mentiroso, antinomia no sentido estrito, apresenta uma estrutura Lógica que nos faz oscilar, sem outra saída, entre Verdade e falsidade: se  $p$  é verdadeiro, então  $p$  é falso, se  $p$  é falso, então  $p$  é verdadeiro. Quem entra numa estrutura antinômica desse tipo fica prisioneiro dela e não consegue mais sair. A Verdade o joga para a falsidade, e a falsidade o joga de volta para a Verdade, num Movimento que nunca termina.

Se a questão das antinomias se restringisse à antinomia do Cretense Mentiroso e a uma que outra antinomia a mais, não haveria, talvez, problema maior para a Lógica e para a racionalidade da Razão. Monstregos bizarros e esdrúxulos, como se vê na Natureza, sempre existiram. Se eles não ocorrem em grande número, se ficam à margem, podem ser ignorados. O problema surge quando se verifica que não se trata de um fenômeno isolado à margem do mundo racional, mas sim de algo bem central, de algo que afeta conceitos fundamentais da Lógica e da Matemática e, assim, da Filosofia em geral. Essa virada, em que o fenômeno das antinomias sai da periferia e entra no centro das atenções, acontece com Frege e com Russel, já no século XX, e vai marcar profundamente a concepção contemporânea de racionalidade.

Frege, ao montar a fundamentação da Matemática através da Lógica, distingue e utiliza vários conceitos básicos. Existem coisas ou objetos, existem classes que contêm objetos, existem também classes que contêm não objetos, mas sim classes. Surge assim, bem no núcleo duro da argumentação de Frege, o conceito de classe que contêm classes e, bem no ápice, o conceito da classe que contêm todas as outras classes. Até aqui, tudo bem. Esta estrutura piramidal em que os conceitos se ordenam e hierarquizam é algo bem conhecido dos lógicos desde Platão e dos filósofos Neoplatônicos, especialmente desde Porfírio. A novidade, a grande novidade e o grande problema consistem no seguinte: existem classes que se contêm a si mesmas e existem também classes que não se contêm a si mesmas. Por exemplo, substantivo é uma classe e, ao mesmo tempo, algo que está contido nessa classe; pois o termo substantivo é, ele próprio, um substantivo. Isso existe e nisso não surge nenhum problema; trata-se de uma classe que se contém

a si mesma. A questão surge quando se constrói – e Frege precisava disso para fazer a fundamentação da Matemática – o conceito da classe das classes, que não se contém a si mesma. Tal classe pertence à classe das que se contém a si mesmas ou à classe das que não se contém a si mesmas? Se ela pertence à primeira, então ela pertence à segunda; se ela pertence à segunda, então ela pertence à primeira. E assim ao infinito. Afinal, ela pertence a qual classe? Não há resposta; a oscilação entre sim e não leva ao infinito e paralisa o pensamento. Bertrand Russel localizou o problema e chamou a atenção de Frege para ele: a classe das classes que não se contém a si mesma é um conceito antinômico. Esta classe se contém e não se contém a si mesma. Sim e não oscilando, um remetendo ao outro, um se baseando no outro, um pressupondo o outro, sem jamais parar. Eis a primeira grande antinomia elaborada e estudada com rigor na Filosofia Contemporânea.

Em cima da antinomia da Classe Vazia, Russel constrói a assim chamada Antinomia da Verdade, que a rigor devia ser chamada de Antinomia da Falsidade. Ela consiste na seguinte proposição: (p): Esta proposição p é falsa. Se esta proposição é verdadeira, então ela é o que é, ou seja, ela é falsa. Mas, se ela é falsa, então ela é verdadeira, pois ela está a dizer que ela é falsa. Ou seja, a Verdade de p implica a falsidade de p, e, vice-versa, a falsidade de p implica a Verdade de p. Surge assim o Movimento de oscilação entre Verdade e falsidade sem que nunca se chegue a bom termo.

As antinomias têm que ser resolvidas. Não se pode dizer sim e não ao mesmo tempo. Não se pode dizer e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, desdizer-se. O Princípio de Não Contradição não pode ser negado sob pena do colapso total da racionalidade. Para resolver a questão das antinomias, foi então proposto, bem no começo, que se proibisse a construção de conceitos e proposições que fossem autoflexivos, isto é, autorreferentes (*selbstbezüglich*). Esta proibição geral de utilizar construções autoflexivas encontrou guarida em muitos bons autores, como, por exemplo, I. M. Bochenski e Albert Menne. Ludwig Wittgenstein, no *Tractatus*, assume e defende a proibição dura de fazer a autoflexão. Ao acrescentar entre parênteses, entretanto, neste lugar, “temos aí toda a Teoria dos Tipos”, Wittgenstein não faz justiça ao pensamento de seu mestre Bertrand Russel, que propõe uma teoria bem mais sofisticada e mais correta.

A proibição de fazer a autorreferência resolve, sim, a questão das antinomias, pois sem autorreferências de fato não surgem antinomias. Só que o remédio é forte demais; ele cura a doença, sim, mas mata o paciente junto. Se levamos a sério a proibição geral de autoflexão, tal proibição radical destrói muitos conceitos que são importantes para a Filosofia, como, por exemplo, o conceito de autoconsciência. A proibição de autorreferência, tomada como um Princípio duro e geral, é inviável por desqualificar conceitos cientificamente indispensáveis; mais, ela é impossível porque a própria Linguagem natural em sua estrutura é autorreferente. A Gramática da Língua Portuguesa não precisa ser escrita, como antigamente se fazia, em Latim, ela pode perfeitamente ser escrita em Português; o Português é aí autorreferente. Mas se a autorreferência não pode ser proibida, o que fazer para evitar as antinomias?

Abandonada, por impossível, a ideia de uma proibição geral de fazer autorreferências, o primeiro grande avanço na discussão contemporânea sobre a solução das antinomias lógicas é, sem dúvida, a Teoria dos Tipos proposta por Bertrand Russel. Com a finalidade específica de evitar antinomias do tipo da antinomia do Mentiroso, da antinomia da Classe Vazia e da Antinomia da Verdade, Bertrand Russel introduz a distinção de tipos, ou seja, de níveis lógicos. Num primeiro nível há a Verdade, em um segundo nível se situa a falsidade. Verdade e falsidade coexistem, sim, mas em níveis diferentes. Se salva assim a racionalidade, cumpre-se assim o que é determinado pelo Princípio de Não Contradição. Foi feito por Sir Bertrand exatamente aquilo que o venerando Princípio manda: se surge Contradição, é preciso fazer as devidas distinções. Russel, no caso das antinomias, que possuem um sujeito logicamente autoflexivo, introduz não aspectos lógicos de um mesmo sujeito lógico estático, mas um sujeito lógico que se movimenta passando por níveis ou tipos diferentes. A solução é simples e brilhante. Penso que Wittgenstein, quando escreveu o *Tractatus*, não havia captado o núcleo forte da solução proposta por Bertrand Russel. Tarski, sim, captou o ponto importante da Teoria dos Tipos e, em cima dela, elaborou a teoria por todos conhecida dos diversos níveis lógicos existentes em cada Linguagem. Há um nível zero, no qual estão as coisas; há um primeiro nível de Linguagem, em que os termos não são coisas, mas sim remetem a coisas existentes no nível zero; há ainda um segundo nível em que os termos remetem não a coisas,

mas a termos existentes no primeiro nível; há um terceiro nível em que os termos se referem só a termos no segundo nível. E assim por diante. No nível zero existe a mesa que é uma coisa; no primeiro nível, a palavra mesa; no segundo nível, se diz que mesa é um substantivo, etc. A explanação de Tarski deu à Teoria dos Tipos de Bertrand Russel um conteúdo linguístico específico e lhe tirou o caráter de teoria feita somente *ad hoc*, somente para resolver a questão das antinomias. Com a teoria sobre os níveis de Linguagem de Tarski fica claro por que, se passamos de um nível de Linguagem para outro sem a devida atenção, surgem problemas.

Muitos lógicos contemporâneos voltaram a debruçar-se sobre o problema das antinomias. Todos continuam na trilha aberta por Russel e por Tarski. A solução em Princípio é sempre a mesma: o sim e o não não são afirmados no mesmo nível, ou seja, sob o mesmo aspecto. Trata-se de níveis diversos, de aspectos diferentes. A oscilação entre sim e não, entre Verdade e falsidade, típica da estrutura das antinomias, encontra uma explicação racional porque o sim e o não moram em níveis diferentes. Assim o Princípio de Não Contradição não é negado. Muito pelo contrário, foi feito exatamente aquilo que ele manda fazer; foi feita a devida distinção de aspectos. U. Blau, num trabalho de 1985, distingue seis níveis lógicos, cada um com determinado valor de Verdade. A proposição antinômica, segundo Blau, tem os seguintes valores de Verdade: Verdadeiro, falso, neutro, aberto, não verdadeiro e não falso. Verdade e falsidade são os valores de Verdade usualmente empregados. O valor de Verdade neutro aplica-se, segundo Blau, a contextos vagos e àqueles sem sentido. O valor de Verdade aberto aplica-se a regressos e progressos *ad infinitum*. O valor de Verdade não verdadeiro deixa em aberto se uma proposição é falsa ou neutra. O valor de Verdade não falso deixa em aberto se a proposição é verdadeira ou neutra. Vê-se aqui a sofisticação a que foi levada a teoria inicial que distinguia apenas dois ou três níveis diversos. A antinomia, segundo Blau, rola de um nível para o outro, de um valor de Verdade para o outro. A grande vantagem da teoria proposta por Blau é que a proposição antinômica em cada nível possui um único valor de Verdade. Não há Verdade e falsidade no mesmo nível. Nunca se diz sim e não ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.



## A Estrutura Antinômica e a Dialética

A discussão entre os lógicos sobre a estrutura das antinomias perpassa todo o século XX: Frege, Bertrand Russel, Bochensky, Tarski, Blau e muitos outros participaram do debate. É natural que filósofos interessados em Dialética se voltassem para este tema tão discutido entre os lógicos e que apresenta um fenômeno tão intrigante. Há estruturas lógicas em que Verdade e falsidade se implicam mutuamente; há estruturas em que ocorre uma oscilação entre Verdade e falsidade, entre o sim e o não. Isso não é Dialética? Dialética não é exatamente isso? Não é na estrutura antinômica que reside o núcleo lógico de toda e qualquer Dialética? A questão da Dialética assim formulada, colocada no horizonte da discussão Lógica sobre as antinomias, surge bem ao natural. Hegel já havia dito que a antinomia é a maneira privilegiada de apresentar a Verdade. A antinomia a que Hegel se refere é aquela que é elaborada e exposta por Kant na Dialética Transcendental. Antinomia, agora, no século XX, é algo muito bem definido, é a antinomia da Classe Vazia, é a antinomia da Verdade de Bertrand Russel. É a esta que se referem os filósofos contemporâneos que pensam encontrar na estrutura antinômica um fio condutor que permite dizer o que é Dialética. A Dialética dos autores clássicos é uma antinomia Lógica no sentido contemporâneo? Robert Heiss, Arend Kulenkampff, Thomas Kesselring e Deter Wandschneider pensam que sim. Toda Dialética, dizem eles, no fundo sempre é uma antinomia. Quem quiser saber o que é Dialética tem que primeiro saber o que é antinomia. Antinômicas são as proposições que, sendo verdadeiras, são falsas; sendo falsas, são verdadeiras.

Robert Heiss não é lógico, e sim filósofo, um filósofo que passou toda sua vida perguntando o que é Dialética. O grande fruto de seu trabalho, Heiss o publica em 1931, num livro extremamente estimulante com o título *Logik des Widerspruchs*. Neste texto pouco conhecido, a estrutura da Dialética é descrita e analisada sob perspectivas novas, por novos vieses, com uma agudez e uma sensibilidade que só iremos reencontrar, entre os contemporâneos, nos trabalhos de Dieter Henrich. Robert Heiss descreve e analisa diversas estruturas autoflexivas negativas, desde aquilo que hoje chamamos de Contradição performativa, passando por uma belíssima releitura da dúvida cartesiana que se autodissolve, até a antinomia dos

lógicos modernos em seu sentido estrito. Mas é Arend Kulenkampff o primeiro, que eu saiba, que levanta a tese, aliás, sua tese de doutoramento em Frankfurt, orientada por Theodor Adorno, mas inspirada por Robert Heiss – de que a estrutura antinômica constitui o núcleo duro de toda a Dialética. Dialética, diz Kulenkampff, ou é isso, ou não é nada. Este é o tema de *Antinomie und Dialektik*, de 1970.

Alguns anos depois, em 1984, Thomas Kesselring publica o livro *Die Produktivität der Antinomien* em que retoma, com fôlego e em pormenores, a ideia de que a estrutura antinômica é o motor que faz a Dialética andar. Kesselring descreve e mapeia as antinomias, analisa sua estrutura, põe em destaque sua estrutura Lógica de negação autoflexiva e tenta fazer, a partir daí, a reconstrução de alguns trechos do Sistema de Hegel.

Dieter Wandschneider, em 1995, no livro *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, continua a elaboração da tese central de Kulenkampff e Kesselring. A Dialética consiste basicamente na estrutura antinômica, esta consiste na oscilação entre Verdade e falsidade que ocorre nas proposições antinômicas. Isso, exatamente isso é Dialética. A semelhança do que Kesselring já havia feito, Wandschneider tenta fazer, a partir de sua teoria, uma reconstrução da Lógica de Hegel. A reconstrução, partindo do Ser e do Nada, passa por quatro pares de opostos e aí termina. De viva voz ouvi de Wandschneider, em um colóquio por ele organizado em Aachen, em 1994, que a tentativa de reconstrução empacava no sexto ou sétimo par de opostos. Por quê? Perguntava ele. Por que para aqui? Por que não dá para ir adiante? Perguntas intelectualmente honestas formuladas por um intelectual honesto.

Penso que tanto Kesselring como Wandschneider têm Razão em muitas coisas. Mas no principal, penso eu, erraram o tiro. Fizeram a mira para o lado errado e a Dialética em sua grandeza e flexibilidade lhes escapou. Tento esclarecer o que quero dizer.

A Dialética consiste no jogo dos opostos. Todos nós sabemos disso. Mas em que consiste o jogo dos opostos? Quais opostos? Contraditórios ou contrários? A Dialética desobedece ao Princípio de Não Contradição?

A tese de que as antinomias estão no núcleo da Dialética diz, em primeiro lugar, que os filósofos analíticos não devem exagerar e ficar exaltados na defesa do Princípio de Não Contradição, pois mesmo os lógicos reconhecem que, em certos casos – nas antinomias – há uma oscilação entre Verdade e falsidade. Não são apenas os dialéticos, portanto, que desafiam o Princípio de Não Contradição, também na Lógica existe estruturas que parecem fugir dele. Não é, pois, de se desautorizar a Dialética, assim de saída e de modo geral. Esta é a primeira mensagem transmitida. A segunda mensagem, contida nas teses de Kesselring e de Wandschneider, diz que o verdadeiro motor da Dialética consiste na perpétua oscilação entre Verdade e falsidade. Os opostos, dizem eles, oscilando sempre entre Verdade e falsidade, sendo simultaneamente verdadeiros e falsos, precisam ser conciliados. É na síntese dialética que isso ocorre, afirmam eles. O Movimento típico da Dialética origina-se, segundo Kesselring e Wandschneider, no Movimento que há na estrutura antinômica. Qual Movimento? A oscilação, sem parar, entre Verdade e falsidade.

Kesselring e Wandschneider afirmam que o Princípio de Não Contradição não pode ser negado. Não se pode afirmar e negar sob o mesmo aspecto. Mas, eles alegam que nas antinomias ocorre um Movimento em que a Verdade de uma proposição implica a falsidade dela, e vice-versa. Trata-se aí de níveis diferentes de Linguagem, afirmam ambos os autores. E é isso que salva a validade Universal do Princípio de Não Contradição. A elaboração destes diferentes níveis de Linguagem – os tipos de Russel, os níveis de Tarski – leva à necessidade de descrever com exatidão os níveis em pauta, é a passagem de um nível para o outro. Isso é central tanto para Kesselring como para Wandschneider. Não obstante, esta distinção de níveis de Linguagem, há em ambos os autores, afirmada com clareza, uma mistura entre os níveis diversos; há sempre certa superposição de níveis que eles não conseguem definir melhor. Além disso, ambos os autores empacam na reconstrução da Lógica de Hegel, depois de alguns passos. O que houve? O que deu errado?

O principal erro nas teorias propostas por Kesselring e Wandschneider consiste, penso eu, em julgar que a oscilação perpétua entre Verdade e falsidade é algo de racional. Eles cederam à perigosa fascinação que

as antinomias parecem exercer e sucumbiram ao irracional. Ser jogado da Verdade para a falsidade, e vice-versa, sem jamais parar, não é algo racionalmente bom, e sim o suprassumo da irrazão. Esse processo *ad infinitum* não é um bem, e sim um mal, não é uma síntese dialética, e sim um absurdo lógico. Ninguém pode morar racionalmente na oscilação perpétua entre Verdade e falsidade, entre o sim e o não. Isso não faz o menor sentido. Isso é um absurdo total. Isso é totalmente irracional. Kesselring e Wandschneider não perceberam isso. Eles namoram o irracional. Eles não perceberam que o jogo dos opostos se faz entre contrários, não entre contraditórios. Eles sabem, é claro, que dois contrários podem ser simultaneamente falsos, mas não se deram conta que é exatamente aí e somente aí que se faz a Dialética. Eles não perceberam que os opostos na Dialética não têm estrutura predicativa e que, por isso, a síntese tem que ser feita, não pela elaboração de novos aspectos no sujeito lógico, e sim pela inserção de um novo predicado que leva em consideração a falsidade tanto de tese como de antítese e concilia ambas em novo conceito.

Kesselring e Wandschneider não se deram conta de que contradições podem de fato existir, que contradições, quando existem, devem ser superadas. Eles não se deram conta de que a questão das antinomias Lógicas, no século XX, é resolvida exatamente através da aplicação do antigo Princípio aristotélico: sempre que há Contradição é preciso fazer as devidas distinções. No caso das antinomias, que são estruturas circulares, a distinção não pode ser feita só no sujeito lógico, eis que o sujeito pela ipsoflexão se repete no predicado. Os lógicos, então, não podendo fazer as devidas distinções só no sujeito, precisam fazer a distinção entre níveis de linguagem. O que foi feito? O que houve? Houve uma Contradição, sim, uma Contradição potenciada, e a solução foi a mesma de sempre: fazer as devidas distinções. Como o sujeito lógico das antinomias está em Movimento circular, a solução é fazer a distinção entre tipos ou níveis de Linguagem. É exatamente esta a solução proposta por Russel, por Tarski, por Blau, por todos os lógicos. Kesselring e Wandschneider também fazem esta distinção. Mas, embora façam a distinção entre níveis como os outros, eles dão ênfase à mistura de níveis, à sobreposição parcial, ao Movimento de passagem de um nível para o outro.

Afinal, o que está certo? O que é racional? Distinguir níveis de Linguagem ou misturá-los? Essa imbricação de níveis diferentes de Linguagem existente nas antinomias, em minha opinião, pode e deve ser ulteriormente pesquisada para proveito tanto da Lógica como da Dialética. Mas não é só aí que se faz Dialética. Dialética é algo muito mais amplo e mais abrangente. A malha da Dialética não é tão estreita como pensam Kesselring e Wandschneider e é por isso que eles empacam tão cedo na reconstrução da Lógica de Hegel. As antinomias são apenas um caso particular de uma questão muito maior. A solução das antinomias é apenas um caso particular de uma solução muito maior: fazer as devidas distinções. Existe sim, penso eu, algo de dialético nas antinomias. Mas não se pode restringir a Dialética à estrutura das antinomias lógicas.

Voltemos a dizer, o erro central de Kesselring e de Wandschneider é pensar que a oscilação perpétua entre Verdade e falsidade, entre o sim e o não, é algo de racional. Tal situação é racionalmente insustentável e deve ser superada. Não se pode morar em tal oscilação. Ela tem que ser superada. Essa superação ocorre realmente quando se faz a devida distinção entre níveis diferentes de Linguagem. Os lógicos do século XX têm, a esse respeito, Razão. Os filósofos que namoram a irracionalidade das antinomias e identificam a estrutura da Dialética sem a estrutura das antinomias lógicas precisam ser alertados de que a oscilação que ocorre nas antinomias é racionalmente tão perversa quanto o *processus ad infinitum* dos autores clássicos. Dialética não é isso, Dialética surge exatamente quando se supera isso.

## Lógica do Dever-ser

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Lógica do Dever-ser*. In: ANPOF; José Henrique Santos; Rodrigo P. Duarte. (Org.). **Anais do V Encontro Nacional de Filosofia**. Belo Horizonte: Editora Santa Edwiges, 1994. p. 174-189.

### O problema

Dever-ser, tal como quase todos os filósofos hoje o compreendem, é aquele tipo de necessidade, mais fraca que a necessidade Lógica e a necessidade das leis da Natureza, que é a contrapartida Lógica da responsabilidade Ética. O homem responsável “responde” por seus atos e pelas consequências previsíveis deles. Responder significa aqui “dar motivos”, ou seja, mostrar de forma convincente a outros homens igualmente responsáveis e racionais por que motivos uma determinada decisão foi tomada. Isso, por sua vez, pressupõe que tenha havido a livre escolha de uma determinada ação frente a, no mínimo, outra ação possível. Para que livre escolha e, assim, responsabilidade Ética sejam possíveis, é indispensável que exista a possibilidade desta ação determinada, bem como, no mínimo, de outra ação ou do não agir. A existência de alternativas igualmente possíveis, isto é, a contingência de algo que pode existir, mas que pode também, por igual, não existir, é condição necessária de possibilidade de livre escolha e, por isso, da responsabilidade e do Dever-ser.

Esta contingência – a existência de alternativas igualmente possíveis – foi, na História de nossa civilização bem como na História da Filosofia, muitas vezes negada ou diminuída. Antígone não pode deixar de, obedecendo à velha lei, enterrar o irmão morto. Para obedecer à lei dos antigos, ela tem que desobedecer à lei de Creonte, o rei legitimamente reinante. Como sabemos não se trata apenas de um conflito entre duas leis, isto é, entre formas opostas de Dever-ser, mas, além disso, da determinação do destino que pesa sobre Antígone como também sobre os demais personagens da tragédia. O coro, num texto que se tornou um clássico de nossa cultura literária, canta a necessidade inexorável do destino e a fragilidade do homem,

que pode, sim, deblaterar e pretender resistir, mas que, ao fim e ao cabo, tem que curvar-se diante do inevitável<sup>213</sup>. A tragédia grega é, no começo de nossa civilização, o lugar de embate em que o homem livre, cidadão livre da *Pólis*, tenta, num esforço hercúleo, conquistar novos e mais amplos espaços de decisão, sucumbindo, entretanto, em última instância, à força do destino. Destino esse que, eliminando as alternativas contingentes igualmente possíveis, elimina também a livre escolha, deixando para a decisão, ou melhor, para a aceitação, um único caminho aberto. Pois o destino conduz docemente aqueles que a ele se entregam e arrasta inexoravelmente aqueles que tentam resistir – *Fata volentem docunt, nolentem trahunt*.

Cícero já sabia do problema. No tratado sobre o Destino *De Fato*<sup>214</sup>, aponta com clareza para a incompatibilidade existente entre a concepção de um destino que rege e determina em tudo todas as coisas e os conceitos de responsabilidade civil, no Direito; e de livre escolha, na Filosofia. Para aumentar, por conseguinte, o âmbito da responsabilidade e da livre escolha, é preciso diminuir o âmbito do destino.

O problema do determinismo religioso, pelo destino, e a consequente eliminação ou, pelo menos, diminuição do âmbito da liberdade e do Dever-ser, não resolvido pelos antigos<sup>215</sup>, é herdado pelos pensadores da Idade Média. Os deuses são substituídos pelo Deus Absoluto, o destino, pela Predeterminação e pela Divina Providência. E o mesmo problema ressurge sob nova roupagem. Divina Providência, Presciência de Deus, Predeterminação são os novos nomes do destino; a conciliação destas com o livre-arbítrio é o novo nome do problema, que continua, por toda a Idade Média, sem solução<sup>216</sup>.

---

213 SOPHOCLES. *Antigone*. The Loeb Classical Library. London: Cambridge Mas., 1981, p.314-418.

214 CÍCERO. *De Fato*. The Loeb Classical Library. London: Cambridge Mas., 1932, p.192-249.

215 VUILLEMIN, J. *Nécessité ou Contingence*. L'aporie de Diodore et les Systèmes Philosophiques. Les éditions de Minuit, 1984.

216 Cf. p. ex. OCKHAM, W. *The Tractatus De Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Fururibus Contingentibus*. New York, 1945, ed. Franciscan Institute Publications. Cf. também o clássico BURIDAN, J. *Johannes Buridani Sophismata Consequentiae Buridani*, Paris, 1493; AQUINATIS, T. *Summa Theologica*. Pars I, Quaestio 15 e 16; Quaestio 19 e 20, ed. Costa, R. e De Boni, L. A. Porto Alegre, 1980; DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, Liber III, d. 19, q.1 n. 6 e 7, ed. Vives, Paris 1891-95. Cf. ainda o verbete *Freiheit* de METZ, J. B. In: FRIES, H. *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Muenchen, 1962, p.392-414. É sempre interessante verificar a forma final de cristalização do problema em WOLFF, C. H. R. *Gesammelte Werke*, Hiclesheim 1965-83. Cf. ainda HONNEFELDER, L. *Scientia Transcendens*, Die formale Bestimmung der Seiendndheit und Realitaet in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. Duns Scotus; Suarez; Wolff; Kant; Pierce. Hamburg, 1990.

A eliminação da contingência na Ética de Espinosa, a harmonia preestabelecida em Leibniz, o ardid da Razão em Hegel, a marcha inexorável da História em Marx, o paradigma cientificista de Hempel e Oppenheim são a roupagem moderna sobre a qual o velho problema, sempre sem solução, se esconde e se manifesta<sup>217</sup>. Só em Kant<sup>218</sup> temos uma proposta de solução, nítida e clara, a favor da liberdade de escolha e, assim, da responsabilidade e do Dever-ser em seu sentido pleno. Mas Kant paga, por isso, um preço a meu ver exagerado. Ele distingue dois mundos: o dos fenômenos, no qual vige a necessidade estrita das leis causais, e o dos números, no qual a liberdade se exerce. O homem fica, assim, segundo Kant, cidadão de dois mundos, um necessário, o outro libertário. O ato concreto de decisão, enquanto no mundo dos fenômenos, é, segundo Kant, algo necessário e sujeito à estrita causalidade, enquanto, no mundo dos números, ele é um ato livre, espontâneo e autônomo. Ninguém na Modernidade definiu e determinou tão bem a liberdade, ninguém tanto a quis defender como Kant. A solução proposta, entretanto, a teoria dos dois mundos, é mais do que insatisfatória, é um dualismo introduzido meramente como solução *ad hoc*, e como que uma esquizofrenia transcendental, na qual o homem e sua livre escolha, sem serem necessários, são necessários. Tudo poderia ainda acabar bem, se Kant conseguisse dar razões plausíveis para a dicotomia feita, mostrando, a seguir, como o necessário e o não necessário se conciliam em uma síntese, sita num plano mais alto. Mas exatamente isso falta na arquitetura da Razão desenhada por Kant.

Igualmente insatisfatória é a tentativa de solução, defendida por muitos contemporâneos, como Moritz Schlick<sup>219</sup>, Max Planck<sup>220</sup>, Karl Popper<sup>221</sup> e muitos outros, em que, por um lado, se mantém o estrito determinismo

---

217 HOESLE, V. *Hegels System*. 2 Bd., Hamburg 1987, I, p.79-99; WEBER, T. *Hegel - Liberdade, Estado, História*, Diss. 1992, Porto Alegre: UFRGS. Cf. também CIRNE LIMA, C. R. V. *Umgekehrte Logik*, Conferência no Congresso Filosofia e Sistema, Praga, 1992, em publicação pelo Verlag D. Gruyter, Berlin.

218 KANT. 1. KpV.

219 SCHLICK, M. *Fragen der Ethik*. Wien, 1930.

220 PLANCK, M. *Vortraege und Erinnerungen*, Darmstadt 1975; em especial os capítulos *Vom Wesen der Willensfreiheit*, p.301-17, *Die Kausalitaet in der Natur*, p.250-69, e *Determinismus oder Indeterminismus?*, p.334-49.

221 POPPER, K. *Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics*. In: *British Journal for the Philosophy of Science*, 1950, p.117-33 e 173-95. Cf. também POPPER, K. *Of Clouds and Clocks. An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man*, St. Louis, Missouri, 1966. Trabalho este que apresenta linha de argumentação um pouco diferente da do primeiro citado.



das leis causais num paradigma necessário, como o de Hempel e Oppenheim,<sup>222</sup> mas, por outro lado, se afirma que, apesar disso, haveria liberdade. Liberdade consistiria em nossa incapacidade de, imediatamente antes e durante a livre escolha, tematizarmos e explicitarmos todos os moventes que realmente nos movem. Em analogia com o Princípio de indeterminação de Heisenberg, no qual se inspira, esta teoria procura mostrar que a atenção tematizante, quando voltada para o último movente da decisão, objetiva-o, fazendo com que deixe de ser o último movente de uma determinação interior que, como tal, tem que ser subjetiva, ou seja, parte intrínseca do sujeito agente. A tematização, afirmam os defensores desta teoria, é, como no exemplo de Heisenberg, impossível, porque ela falsifica a coisa tematizada, transformadora, no caso, de algo subjetivo para algo objetivo. Nunca sabemos, portanto, o que, em última instância, nos move, pois estamos por demais próximos deste último movente de nossa decisão. Esse não-poder-saber, essa ignorância insuperável sobre o último e decisivo movente do ato livre é, então, chamada de liberdade. Acontece que, de acordo com o modelo proposto, embora nenhum de nós possa saber o movente que de forma última determina nossa decisão, esse movente existe e determina de forma estritamente causal. Isso é afirmado expressamente e está fora de dúvida, pois um observador neutro, afirma-se, pode sempre, em Princípio, fornecer a devida explicação causal, instaurando-se, assim, de novo, o determinismo. E dessa maneira voltamos, numa forma mais sofisticada, ao problema da Teoria dos dois mundos de Kant; só que nesta teoria fica bem claro que liberdade é algo que só existe “para nós”, *quoad nos*, como um não-poder-saber sobre o último movente, pois, no plano do ser realmente real e existente, tudo ocorre de forma estritamente causal e, assim, determinista.

Mais infenso à liberdade que o determinismo religioso dos gregos (o destino) e dos medievais (a Predestinação e a Divina Providência); mais duro que o determinismo cientificista baseado no paradigma de causalidade estrita da lei natural, como o encontramos em Kant e, em geral, na Ciência e na Filosofia modernas, existe, desde os antigos gregos, o

---

222 HEMPEL, C. G. *Rational Action*. In: Proceedings and Addresses of der American Philosophical Association, 35, 1961-62, p.5-23; Oppenheim, F. E. *Dimensions of Freedom*. Na Analysis. New York, 1961. Uma excelente visão de conjunto sobre a situação do problema hoje nos dá POTHAST, U. *Die Unzulaenglichkeit der Freiheitsbeweise*. Frankfurt, 1987, onde se encontra também a relação da abundante bibliografia existente.

determinismo lógico. Segundo este último, os princípios fundamentais da Lógica excluiriam toda e qualquer possibilidade de contingência, eliminando, assim, pela raiz, as condições necessárias de possibilidade da liberdade como escolha livre entre alternativas contingentes igualmente possíveis. O determinismo lógico, defendido por poucos, mas discutido por muitos, entrou na História da Filosofia com o nome de problema dos futuros contingentes; os textos clássicos são o Argumento do dominador (*Kyrieuon logos*), tal como exposto por Diódoros Cronos<sup>223</sup>, e a questão da “Batalha Naval”, discutida por Aristóteles no livro IX do *Peri Hermeneias*<sup>224</sup>. O núcleo duro do determinismo lógico pode ser resumido no seguinte sorites: A proposição “Amanhã haverá uma batalha naval” é uma proposição bem formada; ora, toda proposição bem formada ou é verdadeira ou é falsa; logo, já hoje, de véspera, está logicamente definido e predeterminado se haverá ou não amanhã uma batalha naval; ora, o que está logicamente predefinido e predeterminado é necessário por necessidade estrita, excluindo-se, pois, a contingência e a possibilidade de alternativas igualmente possíveis; os eventos futuros estão, portanto, totalmente predeterminados; logo, frente à inexistência de alternativas igualmente possíveis, é impossível a livre escolha. Aristóteles, Tomás de Aquino e muitos outros mestres pensadores, dentre os contemporâneos Lukasiewicz<sup>225</sup>, tentaram desmontar o “Argumento do Dominador”, preservando a possibilidade dos futuros contingentes e, assim, o espaço da liberdade de livre escolha. Há, no fundo, dois tipos de solução. Um abandona o Princípio da Bivalência e introduz o da Trivalência; toda e qualquer proposição pode ser, em Princípio, verdadeira, falsa ou indecidível. O segundo tipo de solução, mais próximo das teorias clássicas da Lógica, mantém o Princípio de Bivalência, mas introduz uma “suspen-

---

223 VUILLEMIN J. *Necessité ou Contingence*. Laporie de Diodore et les Systèmes Philosophiques. Les éditions de Minuit, 1984. Cf. também PRIOR, A. N. *Time and Modality*, Oxford, 1957; idem, *Past Present and Future*. Oxford, 1967; WRIGHT, G. H. Von. *The Master Argument of Diodorus*. In: *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*. Dordrecht, 1979, p.297-307; BECKER, O. *Zur Rekonstruktion des Kyrieuon Logos des Diodoros Kronos*. In: *Erkenntnis und Verantwortung*. Festschrift tiler Theodor Litt, Duesseldorf, 1961.

224 FREDE, D. *Aristoteles und die Seeschlacht Goettingen*, 1968; HINTIKKA, J. *Time and Necessity*. Oxford 1973; WILLIAMS, D. C. *The Sea Fight Tomorrow*. In: *Structure, Method and Meaning*. New York, 1951. Utilizei também anotações minhas de duas conferências feitas por mim, sobre este assunto, e de B. Barbosa Filho (UFRGS), em Porto Alegre, num simpósio por mim organizado, e proferidas por J. H. SANTOS (USP).

225 LUKASIEWICZ, J. *On Determinism*. In: *Polish Logic*, (1920-39), Oxford, 1969. Lukasiewicz introduz a lógica trivalente para resolver o problema dos futuros contingentes.

são da bivalência com referência aos futuros contingentes”<sup>226</sup>, a qual não seria, ela mesma, um novo valor de Verdade. Julgo que as duas soluções propostas são, no que se refere à solução do problema aqui tratado, tão semelhantes que podem ser consideradas equivalentes. Julgo-as – neste ponto, e só neste ponto – corretas e acertadas, resolvendo, portanto, tanto uma como a outra, o problema dos mestres pensadores gregos acerca do determinismo lógico; por isso, não mais me deterei neste. Volto à questão do determinismo científico, que é o velho determinismo lógico sob outra roupagem e que é a pergunta que, em nosso tempo, inclusive pela falta de soluções plausíveis, é a candente.

Podemos sintetizar as tentativas de solução, hoje usuais, do problema do determinismo científico, reunindo-as em três grupos.

Um primeiro grupo de tentativas de solução – eu mesmo, mais adiante, defenderei uma teoria que pode ser enquadrada neste grupo – justapõe determinismo e livre escolha, negando cada um dos polos da dicotomia vigência Universal. Nem o determinismo vale de tudo, de todas as coisas e de todos os nexos, nem sobre tudo pode haver ato de livre escolha. Esta é a tentativa de solução já esboçada, em sua estrutura, por Cícero no *De Fato*. Traça-se uma linha horizontal que é, então, cortada por um traço vertical; à esquerda estão a necessidade e o determinismo; à direita, a contingência de várias alternativas possíveis e a liberdade de escolha. O grande problema que surge para os que defendem tal solução é o de estabelecer um critério filosófico, claro, nítido e bem fundamentado, que diga por que o traço divisor vertical deva estar neste exato lugar e não em outro. Qual a Razão filosófica por que em algumas coisas há necessidade, em outras, contingência? Como distingui-las e separá-las? A demarcação de limites e a fixação de critérios de necessidade, respectivamente de não necessidade, são aqui a questão crucial<sup>227</sup>.

---

226 Esta foi a proposta feita por J. H. Santos (USP) e B. Barbosa Filho (UFRGS) no Simpósio Sobre as antinomias, realizado em Porto Alegre.

227 Este tipo de solução leva os autores a distinguir entre causas, que são necessitantes, e razões, que não seriam necessitantes; essa distinção faz-se em analogia e como contrapartida à diferença entre explicar e compreender. A este grupo pertencem, dentre muitos outros, HAMLIN, D. W. *Behaviour*. In: *Philosophy*. 8, 1953, p.132-45; ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*, Oxford, 1957; PETERS, R. S. *The Concept of Motivation*. London, 1958; MELDEN, A. I. *Free Action*. London, 1961; KENNY, A. *Will, Freedom and Power*. Oxford, 1975; idem, *Freewill and Responsibility*. London, 1978; BECKERMANN, A. *Gruende und Ursachen*, Kronberg/Ts 1977.

Um segundo grupo de tentativas de solução trabalha, na tradição de Kant, com a teoria de dois ou mais mundos. O problema que aqui não fica bem resolvido é o de como pensar a Identidade de um homem ou de um ato decisório que é, ao mesmo tempo, parte integrante de ambos os mundos contrários e mutuamente excludentes. Para que tal solução possa ser aceita, há que se mostrar que os aspectos contrários e opostos estão conciliados numa unidade mais alta, isto é, que ficam compatíveis um com o outro. Sem isso – e isso nem Kant nem os kantianos de hoje fazem – não há solução satisfatória<sup>228</sup>.

O terceiro grupo de tentativas de solução, que, a rigor, não são solução nenhuma, reúne aqueles autores que, afirmando a tessitura necessária e determinística do universo, abandonam, ao definir o que é liberdade, o momento de livre escolha entre alternativas contingentes, e consideram como liberdade somente a autonomia da Razão. O Universo pode ser totalmente necessitário, mas se essa necessidade das leis universais está no âmago do sujeito e lhe é, destarte, interna, então o sujeito é livre, porque não está obedecendo a leis que lhe são externas, e sim àquelas leis que ele mesmo tem, internamente, como estrutura de si mesmo e que pode ser, então, chamada de autodeterminação; isso é liberdade como autonomia. Necessidade absoluta, enquanto totalmente interiorizada, não está em conflito com autonomia; necessidade absoluta é compatível com liberdade, se e enquanto esta é compreendida neste sentido mais limitado e mais pobre, como autonomia, ou seja, ausência de coerção externa. Liberdade significa, então, seguir aquela lei interna do sujeito, que é por igual uma lei do universo externo. Tal concepção de liberdade não inclui e não permite a livre escolha entre alternativas contingentes igualmente possíveis, simplesmente porque não há, em tal Sistema, alternativas contingentes possíveis; há sempre uma única possibilidade, que é, ela mesma, pura necessidade, pois tudo está predeterminado. Neste terceiro grupo de soluções, que é o de Hegel, de Marx e da maioria dos hegelianos e marxistas contemporâneos, perde-se uma determinação essencial do con-

---

228 HARTMANN, N. *Ethik*, Berlin und Leipzig 1935; a tradição kantiana tem, na Filosofia Contemporânea, muitos representantes que defendem o conceito pleno de liberdade de Kant – o que é muito bom; mas que percebem claramente que a teoria dos dois mundos não é uma solução satisfatória para o problema do determinismo cientificista. Não tendo nada de melhor a oferecer em substituição a ela, calam estes autores diante do problema. Assim, o silêncio que significa uma anuência tácita à teoria dos dois mundos é hoje muito frequente.

ceito pleno de liberdade, tal como este é definido por Kant, para o qual, liberdade significa, primeiro, autonomia, segundo, livre escolha entre alternativas igualmente possíveis. Este segundo momento, no determinismo sistêmico e histórico de Hegel, Kant e principalmente dos marxistas, perde-se completamente<sup>229</sup>.

Tento, a seguir<sup>230</sup>, no Espírito que rege as tentativas de solução do primeiro grupo, mostrar que nem o determinismo nem a contingência que possibilita a livre escolha são princípios ubíqua e universalmente vigentes e que existem critérios filosóficos exatos para, resguardando a integridade e a validade de cada um dos polos opostos, distingui-los claramente, bem como para conciliá-los numa unidade mais alta. Para tanto, é preciso, em primeiro lugar, enfraquecer o conceito de Necessidade Absoluta tanto na Lógica, no âmbito do pensar e do falar, como também na Natureza, no âmbito daquilo que é e existe como Ser, abrindo, assim, espaços contingentes nos quais se torne possível o exercício da liberdade como autodeterminação responsável. Em segundo lugar, é preciso mostrar como, então, necessidade e contingência, embora opostas, contrárias e, num primeiro plano, mutuamente excludentes, se conciliam em uma síntese mais alta. Levanto e defendo três teses: A primeira diz que o primeiro e fundamental Princípio da Lógica, o Princípio de Não Contradição, não afirma uma impossibilidade no sentido lógico-modal, e sim um Dever-ser. Minha segunda tese é que este Princípio da Contradição-a-ser-superada não é apenas uma regra do pensar e do falar, mas também um Princípio fundamental do Ser em sua existência real. Minha terceira tese é de que o Sistema de Filosofia, assim esboçado, delimita clara e nitidamente necessidade e contingência como opostos que se excluem, mas, ao mesmo tempo, propõe uma síntese, em nível mais alto, em que ambas se conciliam, síntese esta que é o Dever-ser, categoria mais alta na pirâmide das modalidades.

---

229 Cf. p.ex. ANGEHRN, E. *Freizeit und System bei Hegel*. Berlin und New York, 1977; JARCZYK, G. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris, 1980; WANDSCHNEIDER, D.; HOESLE, V. *Die Entaeusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*. In: *Hegelstudien*, n.18, 1983, p. 173-99. Cf. também o verbete *Notwendigkeit*, de WANDSCHNEIDER, D. In: *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, ed. Ritter, J. und Gruender, K. Basel und Stuttgart, 6 vol., 1984, p.971-82; HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971, p. 157-87. *Hegels Theorie ueber den Zufall*; CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contingência na Ciência da Lógica*, neste volume da Obra Completa.

230 A argumentação que segue é um resumo do que apresentei no Congresso sobre Filosofia como Sistema, em Praga, em 1992; Ms. 1992 com o título *Umgekehrte Logik*.

## O Dever-ser no Discurso

A formulação clássica do Princípio de Não Contradição, tal como nos deu Aristóteles no livro *Gama da Metafísica*, diz: “É impossível predicar e não predicar algo de algo ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”<sup>231</sup>. Aristóteles e, com ele, toda a tradição tomam este primeiro e mais fundamental Princípio da Filosofia, primeiramente, em um sentido logico-semântico. Depois, e somente depois, pergunta-se se essa regra é também um Princípio Ontológico que determina os seres, enquanto são e estão no mundo realmente existente. Aristóteles, como se sabe, defende o Princípio de Não Contradição não só em seu sentido logico-semântico, mas também em seu sentido Ontológico<sup>232</sup>. Nesta minha primeira tese, ater-me-ei estritamente ao sentido e à vigência lógico-semântica do Princípio de Não Contradição. O lado Ontológico da questão será tematizado, depois, em minha segunda tese.

Ninguém duvida de que existam, dentro do âmbito Universal do pensar e do falar, subsistemas claramente delimitados que são estruturados de acordo com o sentido duro e estrito do Princípio de Não Contradição. Os subsistemas livres de Contradição que conhecemos desde Aristóteles e Teofrasto e que na Modernidade foram matematizados pela Lógica simbólica são exemplo disso. Existem – ninguém duvida disso – subsistemas em que é realmente impossível predicar e não predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto. Além dos subsistemas logicamente formalizados, existem, certamente, em muitos autores, trechos mais ou menos longos de discurso que são livres de Contradição, nos quais, portanto, não ocorre predicação e não predicação do mesmo sobre o mesmo sob o mesmo aspecto.

Acontece, entretanto, que esses subsistemas citados não constituem a Totalidade e a universalidade do pensar e do falar. Pensamento e fala são mais amplos e mais abrangentes que o mero discurso livre de Contradição. Pior e mais grave: ninguém põe em dúvida que existem no pensar e no falar, de fato e de vez em quando, contradições. Contradições no pensar e no falar existem como fatos. E se alguém disso duvidar, basta, como

231 ARISTÓTELES. *Metaphysica*, livro *Gama*, 1005 b 19-22.

232 O sentido Ontológico do Princípio de Não Contradição está expresso logo abaixo, em 1005 b.

prova, apontar para uma determinada coisa, aqui existente, por exemplo, para esta mesa, e sobre ela formular a proposição: Esta mesa pode não existir, mas, por outro lado, não pode não existir. Tal assertiva, que é uma proposição que tem tudo que uma proposição, em Princípio, tem que ler, é evidentemente um absurdo. Pois ela diz algo e, ao dizer, se desdiz e afirma o contrário. Isso é um absurdo total, isso não faz sentido, assim não dá para falar racionalmente.

Estamos todos de pleno acordo que a proposição acima é um absurdo, que ela não faz sentido, que assim liquida com a racionalidade do discurso. Mas – e este “mas” tem que ser colocado com toda a ênfase – a proposição acima, por contraditória, absurda, sem sentido e irracional que seja, existe como um fato real dentro do âmbito do pensar e do falar. Embora contradições no pensar e no falar não devam existir, embora elas sejam absurdas, sem sentido e irracionais, elas, muitas vezes, de fato existem.

O que devemos fazer quando, no pensar e no falar, nos deparamos com uma Contradição? Aristóteles e, na esteira dele, os clássicos medievais, nos ensinaram: Quando contradições emergem, e um lado não elimina pura e simplesmente o outro, então mister se faz elaborar as distinções devidas. Aí, após distinguir os diferentes aspectos exigidos pela emergência da Contradição, ela é superada e o sujeito da predicação, enriquecido por uma reduplicação de aspectos, fica com maior complexidade e com mais conteúdo, conciliando em si os diferentes aspectos. Estes, tomando-se cada um em separado, portam uma afirmação sem Contradição; quando cotejados uns com os outros, mostram-se em Contradição; mas esta Contradição não faz o sujeito da predicação implodir, pois este, pela reduplicação, torna-se um uno que é um plúrimo multifacetado: trata-se de um sujeito que ficou mais complexo e mais rico de conteúdo, comportando, assim, o que antes era explosiva Contradição.

Esta mesa aqui existente sirva-nos de exemplo. Esta mesa existe, mas, contingente que é, poderia por igual não existir; formamos assim a proposição número 1) “Esta mesa pode não existir”. Por outro lado, esta mesa, enquanto existe e sob o aspecto de seu existir, não pode não existir. Formamos com isso a proposição número 2) “Esta mesa não

pode não existir”. Ambas as proposições são verdadeiras, mas estão em Contradição, uma afirmando do mesmo sujeito o que a outra nega. O que fazer? Distinguir os aspectos devidos, respondem Aristóteles, Tomás de Aquino, Petrus Hispanus e todos os clássicos da Idade Média. Formam-se, assim, duas novas proposições. A de número 3 diz: “Esta mesa, enquanto é contingente, pode não existir”; a de número 4 afirma: “Esta mesa, enquanto é existente, não pode não existir”. As proposições 3 e 4, já agora livres de Contradição, referem-se à mesmíssima mesa, aqui existente e para a qual apontamos com o dedo. Trata-se, por conseguinte, de um único sujeito real de predicação Lógica, o qual, por força da reduplicação, ficou logicamente biface, aceitando assim ser portador de predicados contraditórios. A Contradição, neste caso, não é absurda nem irracional, muito pelo contrário, trata-se de uma Contradição superada e guardada, que efetua a conciliação dos opostos, numa unidade mais alta. Esta mesa, coisa individual para a qual estamos a apontar, e, sob um aspecto, enquanto é contingente, um poder-não-ser; sob o outro aspecto igualmente real, enquanto é existente, ela é um não-poder-não-ser. A distinção de aspectos engendra a reduplicação do sujeito da predicação, o qual, entretanto, não deixa de ser um único. O único sujeito individual, ao ser duplicado pela reduplicação, supera a Contradição e concilia, em sua unidade, os contrários que de excludentes passam a ser coexistentes<sup>233</sup>.

Isso tudo posto, voltemos à formulação que Aristóteles dá ao Princípio de Não Contradição e que, entrando na tradição, ficou o *locus classicus* sobre o assunto. É impossível predicar e não predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto? Evidentemente que não, pois existem, de fato, contradições. As contradições devem, sim, ser trabalhadas e superadas pela distinção de aspectos e pela reduplicação do sujeito da predicação. Mas que contradições de fato existem, existem.

O operador utilizado por Aristóteles, o *adynaton*, *impossibile est*, é, se tomado no sentido literal, um operador forte demais. Impossível, no sentido duro da Lógica modal, significa algo que não pode nunca, jamais, sob nenhuma condição, existir. O impossível, por definição, não pode exis-

233 DE CUSA, N. *De Docta Ignorantia*. Hamburg, 3 vol., 1977 e 1979; idem, vom Nichtanderen. De li non aliud. Hamburg, 1987; idem, De Beryllo. Hamburg, 1987.



tir. Esse é o operador modal aristotélico *adynaton*, esse é o operador de impossibilidade da Lógica modal contemporânea. Este operador diz que Contradição nunca, jamais, pode existir. Tal Princípio é válido, sim, para os subsistemas logicamente formalizados que são livres de Contradição. Mas para o pensar e o falar em sua amplidão Universal, é preciso utilizar um operador modal, sim, mas menos duro, menos necessitante, ou seja, um operador deôntico. O Princípio de Não Contradição, em sua formulação universalmente válida, isto é, enquanto não restrito apenas a subsistemas matematizados, há que ser formulado, portanto, como segue: “Não se deve predicar e não predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto”. O operador a ser utilizado, para que o Princípio mais alto da Lógica seja corretamente formulado, é um “não deve ser” e não um “é impossível”. O Dever-ser e não o operador tradicional “é impossível” é a primeira e mais alta categoria de todo e qualquer *logos*, ele é a unidade mais alta, na qual estão conciliados os opostos antes mutuamente excluídos. Necessário e não necessário, ou seja, necessário e contingente, se e enquanto elevados ao nível do Dever-ser, não mais se excluem, mas coexistem em harmonia e unidade. O Dever-ser é, por um lado, um tipo de necessidade, pois ele diz que algo deve ser; mas este tipo de necessidade é algo mais amplo, mais alto e mais nobre do que a necessidade ínsita no “é impossível” da Lógica formal. O Dever-ser, por outro lado, é também um tipo de contingência, pois ele diz que algo, embora deva ser assim, pode ser, por igual, diferentemente; contradições, erros, pecados não devem, mas podem perfeitamente existir.

O Princípio de Não Contradição, enquanto ampla e universalmente válido, não afirma que a Contradição é impossível, e sim que ela não deve ser, que ela tem que ser trabalhada e superada. Ou seja, o primeiro e mais alto Princípio da Lógica não é um Princípio necessário que exclui a contingência e, assim, a liberdade, mas, pelo contrário, uma regra que tem a contingência como momento interno de sua própria constituição. Pensamento analítico e o velho jogo dos opostos conciliam-se aqui naquilo que desde Platão chamamos de Dialética. Dialética esta que, como se viu, não nega, muito pelo contrário, se fundamenta no Princípio da Contradição a Ser Evitada e superada. Essa conciliação entre pensamento analítico e pensamento dialético foi possível porque

substituímos o operador modal tradicional, o *adynaton*, por um operador modal deôntico, o Dever-ser, e reintroduzimos as operações Lógicas de distinção e de reduplicação. Há, pois, na Lógica, quando tomada em seu sentido mais Universal, mais amplo e mais certo, espaços bastantes a que também exista contingência e, assim, possibilidade de liberdade. O primeiro e mais nobre Princípio da Lógica é um Dever-ser. Ora, tal Princípio que diz um Dever-ser é um Princípio da Ética, é um Princípio ético. Logo, o primeiro e mais nobre Princípio da Lógica é também um Princípio da Ética. O discurso, para ser lógico e racional, tem que ser ético. O discurso só é lógico, se há, nele, a Ética do discurso. Essa foi minha primeira tese.

## **O Dever-ser nas Coisas**

Tratamos até agora do Princípio de Não Contradição em seu sentido lógico-semântico. Isto é, enquanto regra suprema do pensar e do falar. Surge agora a questão sobre o sentido e validade ontológicos deste Primeiro Princípio. Vale ele, por igual, para as coisas?

Aristóteles e todos os clássicos da Idade Média e, na Modernidade, do Racionalismo respondem que sim. Na esteira dos grandes Sistemas medievais e do Racionalismo, portanto sempre na tradição aristotélica, ouve-se um decidido sim também por parte da Filosofia Analítica Contemporânea. Os murmúrios da dúvida vêm de Kant e dos kantianos: Como falar criticamente de coisas? Como falar, depois da Crítica da Razão Pura, de uma Ontologia e de uma validade ontológica do Princípio de Não Contradição? A questão fica mais explosiva para os dialéticos, para Platão, Cusanus, Hegel e Marx. Não negam eles, os dialéticos, toda validade, tanto Lógica como ontológica, do Princípio de Não Contradição? Como poderiam, então, defendê-la no plano das coisas ontologicamente existentes, no âmbito das coisas reais? Não escreve Hegel, textualmente, que as coisas são em si contraditórias? Que a Contradição é o motor existente dentro das coisas, que ela é aquilo que, como Princípio interno, move toda a realidade existente?

Sim e não<sup>234</sup>. Mostrei já, no desdobramento de minha primeira tese, que pensamento analítico, ou seja, não contraditório, é plena e totalmente conciliável com a Dialética que se reflete e tematiza suficientemente. Não existe, em minha opinião, incompatibilidade Lógica entre análise e Dialética, eis que, como foi mostrado, a Contradição, embora exista, tem que ser trabalhada e superada. Constatar que Contradição existe e distinguir os devidos aspectos é função da análise; reduplicar o sujeito, conciliando em nível mais alto o que antes eram opostos contrários, é a tarefa da Dialética. Sem Dialética, esta mesa concreta e individual, para a qual estamos apontando, perderia sua unidade e sua Identidade e transformar-se-ia em duas mesas, uma delas necessária, que não pode não existir; a outra contingente, que pode não existir. A mesa, em sua unidade e Identidade concretas, implodiria e dela sobriariam dois cacos, um inadapável ao outro. Assim também na Filosofia como um todo: o só uso da análise como método filosófico transforma-a num amontoado de fragmentos desconexos, veja-se Wittgenstein com seus plúrimos jogos de Linguagem. Perde-se a unidade da Razão, e o filósofo pode, no máximo, deleitar-se em brincar com os cacos que lhe restaram, ou então, consciente, decidida e suicidamente, abandonar a Filosofia como Ciência universalíssima e entregar-se, de corpo e mente, às plúrimas ciências particulares, afirmando em alto e bom som que não há uma ciência que seja verdadeiramente Universal. Filosofia fica, então, como em Habermas, apenas mais uma Ciência, justaposta, lado a lado, a outras ciências particulares, não podendo pretender nenhum acesso especial ou privilegiado à Verdade, isto é, à universalidade e à Totalidade.

Ocorre, porém, que quem afirma que não há uma ciência verdadeiramente Universal está, no fundo, a dizer que não existe nenhum conhecimento, ou

---

234 Cf. sobre a contradição BERTI, E. (edit.) *La Contradizione*. Roma, 1977; HEISS, R. *Die Logik des Widen-spruchs*. Berlin und Leipzig, 1932; idem, *Wesen und Formen der Dialektik*. Koeln und Berlin, 1959; SALERMIJ N, A. *Hegelsche Dialektik*. Berlin und New York, 1971; WOLFF, M. *Der Begnyf des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants and Hegels*. Koenigstein in. Taunus, 1982; FULDA, H. F. *Unzulaengliche Bemerkungen zur Dialektik*. In: HORSTMANN, R. P. *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Edit. Horstmann, R. P. Frankfurt, 1978; HENRICH, D. *Hegels Grundoperation*. In: *Der Idealismus und seine Gegenwart Festschrift fuer W Marx*, ed. Guzzoni, U. B. Rang, L. Siep. Hamburg, 1976, p. 208-30; KESSELRING, T. *Enwicklung und Widerspruch*. Frankfurt, 1981; idem, *Die Produktivitaet der Antinomien*. Frankfurt, 1984; CIRNE LIMA, C. R. V. *Vom Widerspruchsatz*. In: *Wiener Jahrbuch fuer Philosophie*. n. 18. 1986, p. 65-93; idem, *Sobre a Con-tradição Performativa como Fundamentação do Sistema*, neste volume da *Obra Completa*; BRAUER, D. *Contradición Apofântica e Contradición Reflexiva*. In: *Revista Latino-Americana de Filosofia*, n. 14, 1988, p. 323-38; HOESLE, V. *Hegels System*, Hamburg 1987, 1 vol., p. 156-210. Cf. também HARTMANN, E. *Ueber die dialektische Methode*. Berlin, 1868; TRENDELENBURG, A. *Logische Untersuchungen*, 2 vol. Berlin, 1840; POPPER, K. *What is Dialectic?* Agora em alemão, in: *Logik der Sozialwissenschaften*. Edit. Topitsch, E. Koenl und Berlin, 1965, p. 262-90.

seja, nenhuma proposição que perpassasse tudo e seja, assim, verdadeiramente Universal. Ora, quem afirma que não há nenhuma proposição verdadeiramente Universal está, ao dizer isso, pressupondo e afirmando o contrário. Pois “Não há nenhuma proposição verdadeiramente Universal” é uma proposição que é exatamente aquilo que ela nega poder ser. A tremenda força da Contradição performativa, também aqui, se faz sentir e restabelece a Totalidade da Razão.<sup>235</sup> Sobre a pergunta: como, então, defender Hegel? Como entender a Dialética e a Totalidade da Razão, sem cair no necessitarismo e no totalitarismo existentes no Sistema de Hegel e que, potenciados na teoria e efetivados na prática histórica, levaram ao pesadelo estalinista, concreção contemporânea do totalitarismo necessário? Para defender a Razão realmente Universal que existe em Hegel e no Sistema hegeliano, é preciso, em meu entender, desmascarar a ambiguidade existente no conceito central de Necessidade Absoluta e, corrigindo-a, transformar todo o Sistema em um Sistema do Dever-ser. Coloco-me, pois, desta vez, no contexto e na terminologia, não de Aristóteles, como na primeira tese, mas no de Hegel e afirmo, nesta minha segunda tese, que também na Ontologia, no plano das coisas, vale o Princípio de que a Contradição não deve existir e que, se de fato existe, deve ser trabalhada e superada, trabalho que se chama Dialética.

A ambiguidade, sim, talvez deva ser chamada de erro básico de Hegel, está na categoria, central para o Sistema, de Necessidade Absoluta. Na Dialética das modalidades, *locus classicus* onde Hegel, na *Ciência da Lógica*, disso trata<sup>236</sup>, a argumentação se faz em três rodadas, a formal, a real e a absoluta, nas quais a mesma estrutura sempre está presente e visível. Tese é sempre a efetividade; antítese é a possibilidade. A síntese é sempre dupla e biface: a primeira síntese é a contingência; a segunda, a necessidade.

A efetividade daquilo que de fato é constitui-se como tese imediata e, em sua positividade, ingênua. Pois aquilo que efetivamente é e existe não é tudo aquilo que ele podia e devia ser. Há, ínsito no efetivo por força de sua determinação, que é um limite, algo que ele podia e devia ser e que ele ainda não é: eis que surge, como antítese, a possibilidade. A tese, a efetividade,

---

235 CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contradição Performativa como Fundamentação do Sistema*, neste volume da Obra Completa.

236 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Ed. Suhrkamp. Frankfurt, 6 vol., p. 200-17, 1969-71.

diz apenas o que de fato é, o determinado com suas determinações; seus limites, que, por serem tais, apontam para o que está além deles; a antítese, a possibilidade, diz o que pode ser, mas de fato não é, o que está além dos limites determinantes do que é efetivo. A primeira síntese é a unidade e conciliação de tese e antítese: o que de fato é e o que pode ser, pensados agora não como opostos excludentes, e sim como polos opostos de uma mesma unidade, constituem o ser que de fato é, que pode ser o que é, mas pode e deve também ser mais do que é. Ora, um ser que é assim e pode ser diferentemente é, por definição, o contingente. A contingência é, por isso, a primeira e provisória síntese que reúne e concilia efetividade e possibilidade. Na categoria sintética de contingência, pensa-se o que efetivamente é, em sua limitação determinada, e o que, além de sua limitação, ele não é, mas podia e devia ser. Contingência é, porém, apenas uma face dessa nova realidade sintética, pois todo contingente, enquanto de fato existe, não pode não existir, ou seja, existe necessariamente, é necessidade. Contingência é um lado da moeda; o outro é a necessidade. A síntese, na Dialética das modalidades, é, pois, dupla e biface; é uma contingência que é necessária, ou inversamente, uma necessidade que é contingente. Hegel usa, aqui, uma categoria que ficou tão falada quanto incompreendida, a de Necessidade Absoluta, a qual é a mesma coisa que a Contingência Absoluta. Necessidade Absoluta que é a mesma coisa que Contingência Absoluta<sup>237</sup>. Eis o ápice, em Hegel, da pirâmide das modalidades.

Aqui, exatamente aqui, está a ambiguidade ou, se quisermos, o erro do Sistema de Hegel. Pois, como vimos, Necessidade Absoluta, pela Lógica interna do Sistema, é sempre a mesma coisa que Contingência Absoluta. Tanto necessidade quanto contingência devem, pelo Movimento dialético do *Aufheben*, estar superadas, mas, por igual, guardadas na síntese. Para que haja verdadeira síntese e não mera eliminação de um dos contrários, deve haver um superar e guardar em que tanto tese como antítese têm que estar contidas, como que em iguais porções, na categoria que é síntese. Necessidade e contingência têm que estar guardadas, em igual proporção, como momentos internos dessa categoria modal suprema que é a Necessidade Absoluta, a qual é também a Contingência Absoluta.

---

237 HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt, 1971. Ueber Hegels Begriff des Zufalls.

Ora, aqui Hegel fica, no mínimo, profundamente ambíguo, e a necessidade vai para o primeiro plano, é falada e dita expressamente, enquanto a contingência vai, primeiro, para um segundo plano, para depois cair no completo esquecimento. Eu ousaria dizer que em certas passagens de Hegel ela cai para fora do Sistema. Aquela síntese que deveria chamar-se necessidade/contingência passa a ser chamada meramente de necessidade, e a contingência, primeiro não mencionada expressamente, depois esquecida, é mais e mais eliminada do Sistema. E, assim, o que era ambiguidade fica erro crasso, e o Sistema torna-se um Sistema da Necessidade Absoluta que, por tê-la eliminada, não mais inclui e contém contingência. Contingência vira, então, uma mera exterioridade, uma mera aparência extrema, que, se e quando devidamente examinada e tematizada, desmascara-se como pura necessidade. E o Sistema de Hegel fica, assim, lamentavelmente, um Sistema logicamente necessário. O Estado fica absolutista, e a História, fatalista. Por isso é que a Coruja de Minerva só levanta voo quando cai o entardecer e por isso é que a Filosofia chega sempre tarde demais para dizer o que se deve fazer.

Se, entretanto, ampliarmos nossa primeira tese sobre o Princípio de Não Contradição para este problema central do Sistema de Hegel; se considerarmos a categoria modal mais alta e mais nobre, a necessidade/contingência, ou seja, a Necessidade Absoluta que é, ao mesmo tempo, Contingência Absoluta como um Dever-ser, então a questão toda se resolve. Pois o Dever-ser, o *Sollen*, em oposição ao *Müssen*, é uma necessidade, que sem deixar de ser necessitante, é de tipo mais fraco, de modo que, embora necessite, permite também que as coisas sejam diferentemente. Isso, exatamente isso é o Dever-ser; é uma necessidade que contém, em si, em panes e proporções iguais, tanto o momento necessitante como o momento contingente, que permitem que as coisas sejam diferentemente.

Se interpretarmos a categoria de Necessidade Absoluta assim – e a Lógica interna do Sistema, a rigor, a isso nos obriga –, então, todo o Sistema perde seu caráter logicamente necessário, o Estado tem que ser, para resguardar as contingências sempre de novo emergentes, democrático, a História será uma História em aberto, que não ocorre, pois, inexoravelmente, mas é fruto e resultado dos atores que, nela livremente agindo, dela se tornam legítimos coautores.

Transpondo, pois, a primeira tese levantada, a que diz que o operador modal que rege o Princípio de Não Contradição não é um *adynaton*, um *impossibile est*, e sim um Dever-ser, para o âmbito da Ontologia, segue-se que também as coisas, em seu Devir, em sua evolução, obedecem, no fundo, à mesma regra básica e fundamental. Se e quando surgem, no discurso, contradições, há que distinguir aspectos no sujeito lógico da predicação; se e quando surgem, nas coisas, contradições, a Natureza tem que diferenciar aspectos, ângulos, facetas, cantos, lados, de sorte que a Contradição não faça a coisa implodir. Se a Natureza consegue diferenciar as facetas, de sorte que a coisa não se estraçalhe e continue sendo a mesma em sua unidade, então esta coisa se torna mais complexa. Complexidade esta na qual as contradições antes existentes estão, agora, conciliadas como facetas opostas da mesma realidade, no mesmo Ser que continua ontologicamente Uno. O Princípio de Não Contradição, na Natureza, implica e direciona todo um processo de evolução em que as coisas, ao se defrontarem com suas contradições internas, as trabalham, diferenciando facetas e tornando-se, assim, seres mais complexos. Se e enquanto este Ser com unidade mais complexa e diferenciada conseguir manter-se em seu equilíbrio e sua dinâmica internos, ele é um Ser mais perfeito e acabado que os seres menos complexos. Se essa dinâmica interna desequilibrar-se, rompe-se a unidade dos contrários, e o Ser, desconjuntado em seus momentos contrários, se desfaz. Isso é o perecer, nos seres vivos, a morte.

## O Dever-ser e a Ética

De tal Ontologia e Filosofia da Natureza emerge, como que ao natural, toda uma Ética. Pois o Princípio que determina as coisas, já no patamar da Natureza, é, em última análise, um Dever-ser. No momento em que seres se desenvolvem a tal nível de complexidade que, flectidos para dentro em retorno completo sobre si mesmos, são, dentro em si, o espelhamento de si mesmos, então temos seres cognoscentes, presentes, em seu interior, a si mesmos e assim conscientes de si mesmos e de todos aqueles outros seres que, também autoconscientes, constituem a rede de relações que interliga a interioridade de um sujeito com as interioridades dos outros sujeitos, passando sempre pela exterioridade que a cada um deles é própria e essencial, interconectando todos. Essa tessitura de relações, encamadas na exteriori-

dade de cada um destes seres conscientes, é que, em última instância, funda a unidade das relações intersubjetivas das diversas interioridades. A isso chamamos de Eu, subjetivo em sua interioridade, objetivo em sua relação para com os outros eus, sem os quais ele seria apenas um pedaço arrancado de seu contexto vital, consciência e não autoconsciência. Pois autoconsciência só emerge frente à alteridade do outro Eu reconhecido como outro, sujeito igualmente autônomo e, assim, indedutível e irreduzível. Eu só sou Eu se e enquanto formos nós, sabendo que o outro Eu faz emergir, como Eu, sempre de novo, novas contingências, sempre indedutíveis e muitas vezes inesperadas, as decisões livres do agir humano.

O homem é um ser flectido para dentro em retorno perfeito sobre si mesmo que, ao voltar-se para dentro, engendrando seu espelhamento e sua consciência, não perde seu lado de fora, os outros eus e a Natureza cósmica, na qual estão todos inseridos e da qual fazem parte. O Princípio fundamental que rege o homem, em si, em seu viver bem e em sua relação para com os outros homens, é o mesmíssimo Princípio de Não Contradição, sempre com o operador deôntico, não com o *adynaton*. Ética nada mais é que o Dever-ser, que já encontramos inicialmente como a grande e primeira regra do discurso e da Natureza e que, depois, reencontramos como o Princípio de organização interna de cada sujeito em sua relação para consigo mesmo, para com os demais sujeitos, para com a Natureza. Se e quando ocorrerem contradições, devem-se distinguir aspectos, grupos, sociedades particulares, culturas determinadas, modos de agir e de ser, de maneira que as contradições possam ser superadas e guardadas numa unidade mais alta, que deve conter os contrários em equilíbrio dinâmico, sem que haja jamais a eliminação de um deles. Por isso é que cada sujeito deve reconhecer e respeitar o outro sujeito, cada sociedade deve respeitar as outras sociedades, cada cultura deve compreender as outras culturas. Os estados nacionais particulares são, pois, apenas um dos indispensáveis patamares intermediários da mediação que deve haver entre o sujeito individual e a universalidade objetiva das relações intersubjetivas em seu âmbito global. Os estados nacionais só se justificam se e enquanto estão a caminho de uma organização maior e mais ampla que abranja, numa unidade sintética mais alta, os direitos de todos os homens,



os direitos humanos, bem como, por igual, a Natureza na qual estamos inseridos e com a qual temos que viver sem Contradição, ou seja, em equilíbrio ecológico. Isso é Ética, isso é Política, isso é Ecologia. Tudo isso é apenas uma ampliação daquele Dever-ser, na raiz de todas as coisas e de todas as ciências, do Princípio de Não Contradição. Este vige não só na Lógica, mas também na Ontologia, na Filosofia da Natureza, na Ética, na Política, na Ecologia, na Estética. Este Dever-ser determina e rege o processo evolutivo de desenvolvimento Universal, da Natureza, do homem individual, das sociedades, dos estados, da História, ou seja, do Devir, no qual, ou conciliamos as contradições, ou perecemos.

Sem o Dever-ser nada disso funciona satisfatoriamente. A Lógica fica rígida demais e não se aplica a mais nada senão à realidade abstrata, tomando-se estática e meramente necessária. A Ontologia desaparece em paralogismos insolúveis e em banalidades. A Ética fica truncada, sem vinculação profunda e essencial com a Lógica e a Ontologia, criando-se, assim, um problema artificial de fundamentação que, nas diversas tentativas de solução, é mais um fragmento, um caco, do que parte integrante de um Universo harmonioso.

Proponho um retorno a Platão, ao *kalon kai agathon* como ápice da pirâmide, dentro da qual tudo se origina e tudo se organiza. Isso é também um retorno ao Sistema de Hegel, corrigido, sim, mas conservado em sua abrangência e grandiosidade. Isso é um retorno à unidade e universalidade da Razão, que é, certo, apenas um mosaico, mas que, apesar disso, embora fragmentada, faz sentido e mostra qual a Razão do mundo e de nossa vida. Sugiro e proponho apenas uma pequena transformação, que, em suas consequências, é uma grande transformação: substituamos o “é impossível” por “não-deve-ser” e tomemos o Princípio de Não Contradição como aquilo que ele na tradição sempre foi: o Primeiro e Último Princípio tanto do pensar como do Ser.

Dever-ser é preciso. Este Dever-ser que manda trabalhar e superar as contradições, passando a um nível mais alto, é a regra suprema do Ser, do viver, do pensar. Por isso, é preciso trabalhar a Contradição. Trabalhar é preciso, navegar é preciso. Tudo vale a pena se a alma não é pequena. Os poetas, como sempre, têm toda a Razão.

## A Lógica do Absoluto

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. *A Lógica do Absoluto*. **Síntese**, Belo Horizonte, 20 vol., n.63, p.499-532, 1993.

Quando, num Projeto de Sistema como o que expusemos e defendemos em trabalho anteriormente publicado<sup>238</sup>, se distingue clara e marcadamente necessidade e contingência, faz-se necessário indicar qual é a categoria sintética mais alta e mais nobre, na qual estes dois conceitos opostos se conciliam e se tornam unidade. Nossa resposta foi de que essa categoria é a do Dever-ser; dissemos que o Sistema, para não ficar necessário, para não entrar em Contradição implosiva com a própria realidade do mundo contingente, precisa entender a Necessidade Absoluta não como uma necessidade lógico-modal tradicional, mas como uma necessidade deôntica, como um Dever-ser, constituindo-se em Princípio lógico de todo o pensar e Princípio ontológico de todo o Ser.

Isso acarreta amplas e profundas consequências para o Projeto de Sistema, inclusive e principalmente no que toca ao conceito de Absoluto, de Saber Absoluto, de Ideia Absoluta, de Espírito Absoluto. Este é o tema do presente ensaio que tematiza, no fundo, apenas duas perguntas que são, entretanto, absolutamente centrais e decisivas: que é o Absoluto? Natureza e História são partes constitutivas do Absoluto? O Absoluto que está no fim da Lógica, que Hegel chama de Deus antes da criação do mundo, é o mesmo Absoluto que é a última categoria de todo o Sistema, que contém em si toda a Natureza e a História, que é o próprio fim da História? O Absoluto é o fim da História? A pergunta versa, como se vê, sobre se neste Projeto de Sistema, em sua concepção do mundo, o Absoluto está fora ou se está dentro do Universo, se ele é só transcendente, ou só imanente<sup>239</sup>, ou – o

---

238 CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contradição*, neste volume da Obra Completa.

239 Lembremos a esse respeito os conhecidos versos de Goethe, tão característicos e tão importantes para a compreensão de Hegel e de Schelling: *Was waer ein Gott, der nur von aussen stiesse, / Im Kreis das All am Finger laufen liesse! / Ihm ziemst, die Welt im Innern zu bewegen, / Na tur in Sich, Sich in Natur zu hegen, / So dass, was in Ihm lebt und webt und ist, / Nie Seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.*”, GOETHE, J. W. *Goethes Werke*, Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin-Darmstadt Wien, 1963, 1 vol., p. 429.

que iremos defender – se ele é simultaneamente transcendente e imanente. Trata-se aí de um teísmo ou de um panteísmo? Hegel e, em alguns lugares, Tomás de Aquino servirão de referenciais históricos e fornecerão os instrumentos conceituais de que necessitamos para abordar especulativamente a questão e para responder, na medida do possível, à pergunta posta.

## O Absoluto em Hegel

O Absoluto, no Sistema de Hegel<sup>240</sup>, é tratado explicita e demoradamente em três lugares distintos: no último capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (3, 575-591), no fim da *Ciência da Lógica* (6, 548-573) e nos últimos parágrafos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (10, 366-395). Surge, à leitura destes textos, de imediato a pergunta: trata-se, aí, sempre do mesmo Absoluto? Hegelianos um pouco estouvados dirão, ligeiro demais, que sim, que se trata sempre do mesmíssimo Absoluto, considerado, apenas, sob aspectos diferentes.

Na *Fenomenologia*, o Absoluto é visto e tratado como o momento final a que, no desenvolvimento de suas múltiplas figurações, se elevam à consciência e ao Espírito que temos e que somos. O enfoque é, na *Fenomenologia*, o do desdobramento e da evolução das figuras do sujeito pensante concreto, do homem, com suas certezas sensíveis, com seus problemas de autoconsciência, com sua consciência infeliz, em suma, com sua gênese e sua História. Tudo se encerra e se finaliza, na *Fenomenologia*, quando se chega ao Absoluto. – Já na *Lógica*, o enfoque é outro. A *Lógica* não é subjetivista, e sim o exato meio-termo entre o sujeito e o objeto; na *Lógica*, se descreve apenas o Devir atemporal daquelas categorias que são características do Absoluto antes de ele deixar sair de si, em liberdade, a Natureza e a História. Em oposição àquilo que acontece na *Fenomenologia*, a Natureza e a História não entram na *Lógica*, a qual delas não trata. O Absoluto, na *Lógica*, é apenas uma categoria atemporal e não uma figura ou figuração, formas características da Filosofia Real que são sempre prenhes de historicidade. A Ideia Absoluta é, assim, a conciliação dos momentos lógicos, ou, como Hegel mesmo diz, é a descrição de Deus antes da criação do mundo. Natureza e História não são momentos que, superados e

---

240HEGEL, G. W. F. *Sämtliche Werke*, será citado a seguir pela edição de Moldenauer, E.; Michel, K. M. Suhrkamp: Frankfurt, 1983.

guardados, entrem constitutivamente na síntese dialética que Hegel chama de Ideia Absoluta. É a Ideia Absoluta que, em sua total liberdade, deixa sair de si (*entlässt*) a Natureza e a História, as quais só então surgem e começam, constituindo – fora da Lógica e dela separada – a Filosofia Real. – Na *Enciclopédia*, a estrutura dialética difere daquela da Lógica e assemelha-se àquela da *Fenomenologia*, pois o Espírito Absoluto da *Enciclopédia* é exatamente o ápice do Espírito que, por sua vez, é a conciliação última entre Lógica e Natureza.

Se considerarmos a *Fenomenologia* como uma introdução ao Sistema, que é – ela mesma – uma forma inicial de o Sistema se autoexpor em sua Totalidade<sup>241</sup>, então o saber Absoluto é a última e mais alta figuração, síntese última de todas as outras, também da Natureza e da História enquanto estas, sob outros nomes, são tratadas e estão contidas na *Fenomenologia*. Já a Ideia Absoluta, na Lógica, é a síntese mais alta tão somente das categorias lógicas, deixando fora de si a Natureza e a História. O Espírito Absoluto, na *Enciclopédia*, volta a incluir Natureza e História como momentos constitutivos de si mesmo.

Trata-se do mesmo Absoluto? Hegelianos açodados e por demais afoitos dizem que sim, que o que muda são apenas os enfoques, que há apenas uma pequena diferença de aspectos, de coloraturas, de matizes, mas que, no fundo, Hegel está sempre a tratar do mesmíssimo Absoluto.

Negativo. Há aí dois conceitos de Absoluto claramente diferentes um do outro. Um inclui como momentos constitutivos de si mesmo a Natureza e a História, o outro não. O saber Absoluto e o Espírito Absoluto, embora diversos, por possuírem conteúdos diferenciados, têm sim a mesma estrutura fundamental. Mas a Ideia Absoluta deles difere radicalmente, pois não inclui Natureza e História. Dois Absoluto? Pode haver dois Absolutos? O que fazer com dois Absolutos?

Vou inicialmente contornar esse problema que entre os estudiosos de Hegel é muito conhecido e por todos é considerado de difícil so-

---

241 Sobre a posição da *Fenomenologia* no Sistema. Cf. FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt 1965; PUNTEL, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der Systematischen Philosophie*; Hegels, G. W. F. Bouviere, Bonn, 1973; Pöggeler, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, K. Munchen, 1973; FULDA, H. F.; Henrich, D. (edit.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, 1973.

lução<sup>242</sup> e abordo a questão por um viés completamente diferente do tradicional. Em lugar de dirigir a pergunta sobre o que seja o Absoluto aos capítulos em que Hegel trata explícita e expressamente do tema, vou pegar como fio de Ariadne, na esperança de que ele me conduza para fora do labirinto, um *topos* extremamente importante, como logo se verá, mas sobre o qual o próprio Hegel e os especialistas em Hegel quase nunca falam: o Absoluto como sujeito da predicação dialética.

A Filosofia Analítica de Aristóteles até hoje trabalha sempre a partir de proposições bem construídas. Uma proposição precisa ter, para fazer sentido – diziam os antigos –, sujeito, predicado e cópula. Hoje, fala-se de argumento e função, o que, para a finalidade desta discussão, dá no mesmo. O discurso, afirma-se, em especial o discurso filosófico, desenvolve-se a partir de proposições completas e acabadas, ou seja, proposições que têm sujeito e predicado devidamente ligados pela cópula. Isso e somente isso é uma proposição bem formada, isso é o começo do falar racional. Se um dos três elementos básicos está faltando, então a proposição está truncada; melhor e mais exato, nesse caso não há uma proposição no sentido pleno da palavra; como só a proposição completa e acabada é portadora do valor de Verdade, sujeitos e predicados, quando tirados do contexto da proposição, são apenas conceitos abstratos, conceitos que não dizem nada, conceitos, por isso, sem pretensão de Verdade. Pois, afirma-se, só a proposição completa e acabada diz algo e, ao fazê-lo, levanta a pretensão de Verdade, podendo, então, ser analisado, caso a caso, se o dito é verdadeiro ou falso. Essa é a doutrina de Aristóteles, essa é a concepção básica da Filosofia Analítica, essa é a teoria sobre o ato de fala que, no decorrer destes muitos séculos de predominância da influência aristotélica, foi entrando em nossa mente e em nossa cultura e nos ficou, por assim dizer, uma segunda Natureza lógico-sintática. Isso nos é tão natural, tão evidente, que não conseguimos mais pensar de outro modo.

A Dialética, entretanto, desde seus inícios na Grécia antiga até Hegel e Marx, não se baseia em proposições completas e acabadas, formuladas com sujeito

---

242 Sobre o problema do Absoluto em Hegel cf., entre a imensa bibliografia existente, THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre vom Absoluten Geist als Theologisch-politischer*, Berlin, 1970; WAGNER, F. *Der Gedank der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh, 1971; LABARRIERE, P. -J. *L'esprit Absolu n'est pas l'absolu de l'esprit: de l'ontologie au logique*, in: JARCZYK, G.; LABARRIERE, P. -J. *Hegeliana*, Paris, 1986, p. 294-302; Lauer, Q. *Hegels concept of God*, Albany, 1992.

e predicado, e sim em ideias por assim dizer soltas, em ideias que entram em oposição e em choque com outras ideias para, em certos casos, se repelirem, ou para, em outros casos, se agregarem e se unirem. No coração da Dialética está não a proposição bem formada de Aristóteles, constituída de sujeito, cópula e predicado, mas o antigo e venerando jogo dos opostos<sup>243</sup>.

No jogo de opostos há, à primeira vista, apenas ideias ou conceitos que são opostos, que estão um em oposição ao outro. O Ser e o não Ser, o Uno e o Múltiplo, o repouso e o Movimento, o mesmo e o outro são ideias opostas. No começo, cada uma delas está sozinha e isolada, parecendo subsistir de *per si* e por força e sentidos próprios. Num segundo momento, percebe-se que a cada ideia corresponde outra ideia que lhe é oposta e que é exatamente através desta relação de oposição que cada uma, ao remeter para a outra, se determina a si mesma e adquire sentido. A ideia, que primeiramente parecia subsistir de *per si* e ter sentido e significado pleno apenas em si mesma, desmascara-se como sendo sempre algo de relativo, de sorte que é a própria relação de oposição que dá sentido a ambos os polos que, então, chamamos de opostos. Os opostos, ao oporem-se, constituem-se mutuamente. Um diz o que o outro é; melhor e com mais acribia, um diz o que o outro não é. O alto e o baixo, por exemplo, são ideias que se constituem mutuamente, uma determinando a outra pela oposição – uma forma de negação: o que é alto, não é baixo, e vice-versa. – Os opostos, por um lado, se opõem e se constituem como dois polos, um negando e excluindo o outro. Os opostos, neste primeiro nível, são excludentes um do outro. Mas todos os opostos, por outro lado, possuem sempre um denominador comum, eles têm algo em comum que está ínsito tanto num como no outro, pondo-os sob este aspecto em pé de igualdade, e não em oposição. O alto e o baixo excluem-se mutuamente, certo, pois o que é alto não é baixo, e vice-versa. Mas para podermos falar em alto e baixo, estamos sempre pressupondo algo de comum a ambos: o tamanho. Pois um anjo, como os medievais o concebiam, ou um sabor, para citar apenas dois exemplos, não são nem altos nem baixos; anjos como espíritos puros não têm quantidade, não possuem dimensão, não têm tamanho; por isso não podem ser nem altos, nem baixos. O alto e

---

243 O jogo dos opostos se faz entre contrários (*enantia*), e não entre contraditórios (*antifhasis*). Cf. GALSER, K. *Platons Ungeschriebene Lehre*, Klett: Stuttgart, 1963, p. 107-141; MARTANO, G. *Contrarietà o Dialettica nel Pensiero Antico*, Napoli, 1972; BEIERWALTES, W. *Verbete Gegensatz*, in: RITTER, J. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1974, 3 vol., col. 105-117.

o baixo são opostos que se excluem – tamanho é o denominador comum no qual os dois opostos convêm e se conjuminam. Ambos, o alto e o baixo possuem tamanho; alto e baixo são idênticos quanto à característica de ambos possuírem tamanho. Considerados sob o aspecto de possuir ou não este denominador comum, os opostos não se opõem, e sim se identificam.

Este é o sentido simples e claro de uma das primeiras grandes lições que, na tradição, nos foi dada sobre o que seja Dialética. Heráclito de Éfeso nos ensinou-a. O caminho que sobe é o mesmo caminho que desce. Subir e descer são coisas completamente diferentes; trata-se aí de contrários em oposição excludente de um para com o outro. Quem sobe não está a descer, quem desce não está a subir. E, no entanto, o caminho é exatamente o mesmo. O caminho que sobe é exatamente o mesmo caminho que desce. Subir e descer, os opostos mutuamente excludentes, possuem o mesmo e idêntico denominador comum, que é o caminho. – Conclui-se, já agora, que há no jogo de opostos três momentos: os dois primeiros são os polos da oposição, e o terceiro é a unidade de ambos, que é sempre pressuposta e, ao ser analisada, pode e deve ser reposta conceitualmente como conciliação dos polos que, antes, se excluía. É um jogo em três momentos. Um em três, três em um. Já temos aí o começo da Dialética.

Só que esta Dialética, pelo menos até agora, é descendente; se alguém quiser assim expressá-lo, uma Dialética depauperante, que vai do mais rico para o mais pobre, do mais complexo para o mais simples, do mais diferenciado para o menos determinado. Mas deixemos de lado a palavra depauperante, que é por demais pejorativa, e fiquemos com o termo Dialética descendente; ela conduz, como se viu, de ideias mais ricas e diferenciadas a uma unidade subjacente mais pobre e mais tosca. Guardemos aqui e reservemos para uso futuro – pois em certos problemas de Filosofia ela é de muita valia – a Dialética descendente. Ela já é Dialética no sentido técnico, pois possui tese, antítese e síntese, só que, atuando em sentido descendente, não segue a mesma direção da Dialética usada por Hegel em seu Sistema. Ela leva o conhecimento, em processo regressivo, para suas raízes, mas não o impele, em processo progressivo, para frente.

Mas nem todos os processos dialéticos são descendentes. Há também a Dialética ascendente. Vejamos um exemplo clássico, tão querido dos gre-

gos, tão caro aos primeiros medievais e hoje tão esquecido, a Dialética da amizade, o jogo triádico de *philesis*, *antiphilesis* e *philia*<sup>244</sup>. *Philesis* é um ato unilateral de amor em que o amante assume o risco de começar e expressa a primeira manifestação de amor; este amor inicial, esta *philesis*, é inicial, unilateral e carregada de risco, pois o outro tanto pode responder que sim, como também ignorar ou recusar o amor oferecido. Se e quando o outro, porém, em seu íntimo e em sua liberdade, aceita o amor oferecido; se ele, então, expressa exteriormente essa aceitação, esse ato de aceitar, que no caso é sempre também um retribuir, é uma *antiphilesis*. *Philesis* e *antiphilesis*, como os próprios nomes estão a dizer, são tese e antítese, são opostos que primeiramente se opõem e se excluem, pois possuem características diferentes: um começa e pergunta, o outro não começa, e sim responde e retribui. *Philesis* é uma pergunta, uma ação, *antiphilesis* é uma resposta, uma reação.

Cada um deles está, sim, em relação para com o outro, mas esta relação é primeiramente de diferença e de oposição. Só que, ao se entrecruzarem, amor-pergunta e amor-resposta, *philesis* e *antiphilesis*, ambos deixam de serem atos unilaterais e tornam-se, sabendo-se cada um correspondido pelo outro, perfeita e equilibradamente bilaterais. Desaparece o risco que no começo havia, desaparece o aspecto unilateral e unidirecional; é superada a oposição dos opostos que, antes se excluía, e nasce a unidade dos opostos, a *philia*, o amor, a amizade, unidade mais alta e mais nobre, em que o que antes eram dois, agora fica um único, uma unidade mais complexa e mais rica, dentro da qual o que antes era negativo – o risco e a unilateralidade – se transforma em pura positividade. Essa Dialética é ascendente.

Ela parte do mais simples para o mais complexo, do mais pobre para o mais rico, do menos determinado para o mais determinado. Aqui temos a Dialética em seu sentido pleno, em toda a sua riqueza e em toda a sua dinâmica. Há aí a Tríade de elementos, a tese, a antítese e a síntese, Sendo que a síntese não é um denominador comum, mais pobre e menos determinado que os polos opostos, mas sim uma conciliação dos opostos, uma fusão dos opostos em nível mais alto, mais rico e mais nobre. Esta é a Dialética, tal como Platão, Cusanus e Hegel a usam.

---

244PLATÃO. *Lysias*, 214 a ss.; Idem, GÓRGIAS, 507 ss; ARISTÓTELES. *Ética de Nicômaco*, 1155 ss. 1158 ss.; Cícero, M.T. *De Amicitia*, edit. Loeb Classical Library, Cambridge Mas.



Parece que entendemos tudo. Tudo o que foi dito é claro, límpido, acessível a todos e compreensível por todos. E, no entanto, se formos olhar bem, temos de confessar que continuamos não entendendo absolutamente nada. Sim, diremos, filósofos críticos que somos, tudo isso é muito bonito e até poético, mas onde está a Lógica e a Verdade do argumento? Onde, nisso tudo, há uma proposição completa e acabada, com sujeito e predicado? E como falar em argumentação e em Verdade se não há, aí, nem ao menos uma proposição bem formada?

Os mestres-pensadores dialéticos não constroem proposições e silogismos, eles falam e argumentam – a gente percebe que eles estão argumentando – através do jogo dos opostos. Eles próprios talvez saibam o que estão fazendo, mas nós hoje não conseguimos reconstruir, em sua força demonstrativa, o argumento por eles utilizado, refazendo a articulação do argumento dialético. As peças do quebra-cabeça não se encaixam umas nas outras, ficam soltas e sem sentido. Isso nos perturba terrivelmente, e com toda a Razão, pois quem não consegue reconstruir um argumento não entendeu o que ele significa. – E não se trata de reconstruir um argumento inteiro; não conseguimos nem mesmo montar uma proposição dialética simples que seja completa e acabada. Não dá para construir uma proposição dialética que tenha sujeito, predicado e cópula? Com os predicados não há problema. A *Ciência da Lógica* está cheia deles; eles são chamados, aí, de acordo com a tradição aristotélica, de categorias. Só que na Lógica as categorias estão soltas, flutuando no vazio: Ser, Nada, Devir, etc. Qual é o sujeito do qual se está falando? De qual sujeito lógico se está a dizer que ele é Ser, Nada e Devir?

Hegel é, sobre isso, claro e incisivo: “O próprio Ser, bem como as seguintes determinações não só de Ser, mas também as determinações lógicas em geral podem ser consideradas como definições do Absoluto, como definições metafísicas de Deus” (Enz. § 84; 8, 181). Na Lógica, o sujeito de todas as predicções é, segundo Hegel, o Absoluto mesmo. As categorias lógicas hegelianas são, portanto, categorias no exato sentido aristotélico, são predicados que são atribuídos ao Absoluto, são aquilo que se diz do Absoluto. Se alguém, pois,

não consegue pensar sem formular proposições completas e acabadas, que diga, para ser fiel a Hegel e para reconstruir-lhe o pensamento:

O Absoluto é Ser  
O Absoluto é Nada  
O Absoluto é Devir

E assim por diante, passando por todas as categorias da Lógica, até chegar à última, à categoria de Ideia Absoluta. Pois o Absoluto é, no término da Lógica, a Ideia Absoluta. Neste processo, nos diz Hegel, nada se perde, nada se deixa para trás, e as categorias anteriores vão entrando no conteúdo das categorias subsequentes, sendo que na última e mais rica delas, na categoria da Ideia Absoluta, todas as categorias precedentes estão implicadas e contidas<sup>245</sup>. Os predicados como que se somam e se aglutinam, constituindo um predicado novo, cada vez mais complexo e mais rico, mas o sujeito da predicação dialética é – do começo ao fim – um só e o mesmo: o Absoluto.

Entende-se, talvez – conceda-se isso –, que na Lógica o sujeito da predicação seja sempre o Absoluto, o mesmo Absoluto. A Lógica hegeliana, usando termos da escolástica tardia, além de ser uma Ontologia e uma Lógica Material, é também uma Teologia Natural. Certo, certíssimo; isso, o próprio Hegel o afirma em diversos lugares, só que com palavras diferentes. Compreende-se, deste modo, que Hegel afirme que a Lógica tem como tarefa descrever Deus como ele é antes de criar o mundo. – Mas aí surge, com toda a força, a pergunta: certo, entendemos que a primeira parte do Sistema fale do Absoluto e o tenha como sujeito de toda e qualquer predicação, mas qual o sujeito das predicções nas duas partes subsequentes do Sistema? Qual o sujeito da predicação Dialética na *Filosofia da Natureza* e na *Filosofia do Espírito*?

Que Ser, Nada, Devir, algo, outro, qualidade, quantidade, finitude, infinitude, etc. sejam predicados do Absoluto, que sejam, conceda-se isso. Mas como dizer que o Absoluto é Natureza e Espírito, isto é, História? O Absoluto, por Acaso, é espaço e tempo, matéria e Movimento? O

---

245 “(...) es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch laesst es etwas dahinten, sondern traegt alles als Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich.”, HEGEL, W. L. 6, 569.

Absoluto é – mais difícil ainda de entender-se! – a física dos corpos, dos elementos, dos processos químicos? O Absoluto é a Natureza geológica, vegetal e animal? O Absoluto é – passemos para a terceira parte do Sistema – a Antropologia e a *Fenomenologia do Espírito*? O Absoluto é o direito, a moralidade, a eticidade e o Estado? De forma bem específica, para que o aspecto ridículo do problema apareça, o Absoluto é a polícia? É, ele, a Polícia Civil ou a Brigada Militar? – Por ridículo que possa de começo parecer, o Absoluto, segundo Hegel, é tudo isso; e penso que Hegel nisso tem, se não toda, pelo menos alguma Razão, como veremos mais adiante. Segundo ele, todas as categorias da Lógica (primeira parte do Sistema e da *Enciclopédia*), todas as figuras da *Filosofia da Natureza* (segunda parte), bem como todas as figuras da *Filosofia do Espírito* (terceira e última parte) são predicados do Absoluto e têm de ser consideradas como tais. O Absoluto, em Hegel, é o lógico, sim, mas também é a Natureza e o Espírito. E assim sendo, tudo, até a polícia é um predicado – no sentido aristotélico do termo – de uma proposição que, formulada de maneira completa, diz: o Absoluto é Ser, Nada, Devir; o Absoluto é o lógico, o Absoluto é a Natureza, o Absoluto é também o Espírito; e, sendo Espírito, é o Espírito objetivo, é o Estado e é também, de certo modo, a polícia. Nada há aí de se estranhar, pois no Sistema Absoluto tudo, absolutamente tudo, é, ao menos de certa forma, Absoluto. O Absoluto é tudo aquilo que é e existe, tudo aquilo que é e existe é o Absoluto. – Mas isso faz sentido? Não há aí uma terrível confusão entre o finito e infinito, entre matéria e Espírito, e – no sentido da tese central deste livro – entre contingência e necessidade? Não está aí desmascarado e demonstrado, com clareza, que o Sistema Absoluto, exatamente por transformar tudo, inclusive as coisas que são relativas, em Absoluto é um absurdo total? Sim, se não forem feitas as necessárias distinções, é um absurdo. Mas, se as diferenciações devidas forem elaboradas e compreendidas – como mais adiante faremos, utilizando o esquema das proposições reduplicativas –, não há absurdo nenhum.

Trata-se, no fundo, da mesma questão já formulada mais acima. O Absoluto, na primeira parte do Sistema, na Lógica, não inclui Natureza e História; o Absoluto, na Filosofia Real, ou seja, em ambas as partes seguintes, contém a Natureza e a História como momentos constitutivos de si mes-

mo. Então, o Absoluto, por um lado, é Ideia Absoluta, que não contém Natureza e História, e é, por outro lado, Espírito ou saber Absoluto que incluem Natureza e História. Há aí dois Absolutos? Ou dois conceitos de Absoluto? O primeiro, mais estreito, só incluiria a Lógica; o outro, o Absoluto por assim dizer ampliado, incluiria, além da Lógica, a Natureza e o Espírito, isto é, a História. É isso? É. É exatamente isso – em sua estrutura básica – que Nicolau de Cusa, Hegel e também este Projeto de Sistema que pretende ser abrangente e Universal querem dizer. Se o Hegel histórico de fato disse precisamente, repito, precisamente isso, não sei; Hegel é, a esse respeito, no mínimo, pouco claro, ambíguo, talvez confuso. Mas o que o Hegel histórico realmente disse é tarefa dos historiadores da Filosofia pesquisá-lo. A mim aqui interessa, na tentativa de levantar um Projeto de Sistema, outra pergunta: o que está nisso certo? O que está nisso errado? O que nisso é exigido pelo Princípio de Coerência Universal e está, assim, certo? O que nisso é incoerente e, por isso, é falso?

## O Absoluto na Lógica

O começo se faz, em todo o Projeto de Sistema que se queira realmente crítico, com o problema do começo<sup>246</sup>. Como iniciar o Sistema de Filosofia sem, como em qualquer teoria, iniciá-lo a partir de axiomas, os quais não ulteriormente demonstráveis? Essa questão está no começo e é o início de todo e qualquer Projeto de Sistema. A resposta, – à primeira vista, parece desalentadora para o Espírito que se quer crítico, pois surge aí o que hoje é chamado de Trilema de Munchhausen. No que toca a justificação dos primeiros-últimos princípios de um Sistema Universal, de uma Filosofia Primeira, 1) ou se entra num regresso *ad infinitum* de argumentações e tudo fica irracional e infundado, 2) ou se confessa que estes primeiros axiomas não podem ser justificados e que têm de ser, assim, simplesmente aceitos, o que torna todo o Sistema dogmático, 3) ou se entra no círculo vicioso de uma justificação que, ao querer justificar-se a si mesma, pressupõe como verdadeiro exatamente aquilo que ainda tem de ser demonstrado<sup>247</sup>.

---

246 CORETH, E. *Metaphysik, Eine Methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia: Innsbruck/Wien/München, 1961, p. 96-100. Cf. também aí, só nesta primeira edição, a de 1961, p. 15.

247 Este é um tema central de ALBERT, H. *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen 1968. Este problema - sob o nome de Letztbegründung - é, como se sabe, tema de grande polêmica entre Karl Otto Apel e Jürgen Habermas.

Nesse trilema, a terceira opção, a da autofundamentação circular – se e quando bem elaborada –, não é um beco sem saída como as duas primeiras, ela não é absurda, nem contraditória. Não se trata aí de um círculo vicioso, como está dito, e sim de um círculo virtuoso, pois é exatamente por aí, através da autofundamentação, que se faz a primeira-última justificação de toda e qualquer cadeia de justificações. Dentre os contemporâneos, foram Apel e Habermas os que melhor expuseram a questão e sua solução, a autofundamentação através da Contradição performativa, sobre a qual já falamos longamente em outro lugar<sup>248</sup>. Apel e Habermas, entretanto, não querem fazer o primeiro-último começo de todo um Projeto de Sistema, de uma teoria abrangente e Universal, mas tão somente justificar o Primeiro Princípio da Ética do discurso. A questão da autofundamentação primeira-última é muito mais ampla e mais rica do que isso, a Contradição performativa é uma negação com força demonstrativa muito mais potente. A tremenda força da negação nos leva bem mais além do que foram Habermas, Apel e os éticos do discurso<sup>249</sup>. Todo o Projeto de Sistema, ao ser crítico, se baseia e se fundamenta nisso.

Na *Ciência da Lógica*, logo depois do Prefácio e da Introdução, há um primeiro capítulo que não é bem um capítulo e que, em oposição a todos os demais, não está numerado. Ele não é o primeiro capítulo do primeiro livro da *Lógica*; ele vem antes, está sem numeração, ele é o capítulo zero. O título diz tudo: “Com o que tem de ser feito o começo da Ciência?” (5, 65). Hegel mostra como se faz um começo a partir do zero, do zero raso e total, um começo que é Absoluto. Este começo Absoluto é a primeira forma sob a qual o Absoluto, no Sistema, aparece.

O raciocínio argumentativo parte sempre de axiomas que são pressupostos, ou, na Linguagem de Hegel, de pressuposições. Se esta ou aquela pressuposição determinada, se estes ou aqueles axiomas determinados forem pressupostos como verdadeiros, se incorre em dogmatismo e todo o Sistema adquire a forma pobre e insuficiente de uma proposição condicional: “Se x, isto é, dadas estas pressuposições, então y, isto é, então se segue este

---

248 CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contradição Performativa como Fundamentação do Sistema*, neste volume da Obra Completa.

249 Cf. sobre isso HÖSLE, V. *Hegels System*, 2 vol., Meiner; Hamburg, 1 vol., p. 198-210, 1987.

Sistema filosófico”. Ora, é exatamente isso que se quer evitar. O que fazer, porém, quando não se pode e não se quer pressupor nada, absolutamente nada? A resposta e a solução de Hegel são, à primeira vista, espantosamente simples. Quem não pressupõe Nada está a pressupor Tudo. O Projeto de Sistema que não pressupõe Nada de determinado, que não faz nenhuma pressuposição determinada – e é exatamente isso e somente isso que deve ser evitado –, está a pressupor Tudo de forma indeterminada. Pois o Nada indeterminado significa, diz e é exatamente o mesmo que o Tudo indeterminado. No começo Absoluto, pois, não pressupomos Nada de determinado e, ao assim fazer, estamos a pressupor Tudo de forma indeterminada. Esse é o começo Absoluto, este é o Absoluto que está bem no começo, que é o próprio começo. Isso é o pensamento de Hegel, como ele mesmo o expõe, sem nenhuma correção ou interpretação de minha parte; neste ponto sigo Hegel e penso que ele tem toda Razão. Daqui em diante, porém, sou eu que exponho, guiado e inspirado, sim, por Hegel, mas argumentando por minha conta e responsabilidade.

O começo Absoluto consiste em, ao não pressupor Nada de determinado, pressupor absolutamente Tudo de forma indeterminada. Pegamos todas as opiniões, convicções, sentimentos, vivências e tudo, absolutamente tudo o mais e colocamo-lo à esquerda de uma linha imaginária. À esquerda da linha está tudo que foi pressuposto, ou seja, todo o Universo real e imaginário. À direita da linha será montado o Projeto de Sistema em que cada coisa ocupa seu devido lugar, integrando-se no grande mosaico da Razão Universal, Razão essa que não diz nada mais – mas também nada menos – que a Coerência Universal em que todas as peças se encaixam umas nas outras, para formar a figura do Todo. A linha é o lugar de trabalho do filósofo: ele tem de repor à direita tudo aquilo que ele pressupôs e pôs à esquerda. Filosofar é, portanto, repor.

Repor não é criar a partir do Nada; repor não é dar existência real a produtos da imaginação, ou, como diziam os medievais, a um *figmentum mentis*. Repor é o trabalho paciente e minucioso de pegar determinada peça, que está à esquerda, e, depois de olhá-la e examiná-la com cuidado, de colocá-la em seu devido lugar, à direita. Mas como sabemos qual é o devido lugar, à direita, de uma peça determinada que pescamos ao Acaso no

amontoado informe e desordenado que há à esquerda da linha divisória? Bem, esse é o Espírito do jogo: não se trata de Acaso, e sim de Coerência Universal. Não podemos, portanto, pegar peças ao Acaso. Devemos escolher aquelas peças de que necessitamos para, na sequência em que delas precisarmos, formar o mosaico da Coerência Universal.

O começo – enquanto não vislumbramos nem mesmo os contornos do todo do mosaico –, as primeiras peças têm de serem as mais simples possíveis. Pois, como se trata de um trabalho de reconstrução, há que se montar o que é mais complexo a partir do que é mais simples<sup>250</sup>. Para começar, portanto, para fazer o começo Absoluto, temos de remexer o amontoado de peças, à esquerda, e escolher dentre elas as que sejam as mais simples. E assim, revolvendo o monte de peças à esquerda, dela pinçamos, escolhemos o Ser e o Nada. Não há peça que seja mais simples e mais primitiva que estas. Temos, assim, repostas à direita da linha divisória, como as duas primeiras categorias do Sistema, o Ser e o Nada, que tiramos do amontoado à esquerda e que pomos, à direita, como primeiras peças de uma ordem emergente, dando assim início à Lógica.

Só que estamos, aqui, neste ensaio, sob uma obrigação dupla. Queremos, por um lado, reconstruir a Dialética, por outro, pretendemos fazê-lo, sempre que possível, com termos aristotélicos ou, pelo menos, de forma que sejamos compreendidos pelos filósofos de tradição aristotélica. Tudo bem, as duas primeiras categorias são o Ser e o Nada, que são as mais simples e as que menos dizem e menos conteúdo têm. Mas é preciso, para que sejamos compreendidos pelos aristotélicos, formular uma proposição completa e acabada, isto é, com sujeito e predicado, e não, como Hegel aqui o faz em sua primeira frase sobre o Ser (5, 82), iniciar o texto com um anacoluto. Qual é o sujeito lógico da predicação que tem o Ser e o Nada como predicados lógicos?

Já Hegel nos disse: o Absoluto. As proposições completas são, pois, “O Absoluto é Ser” e “O Absoluto é Nada”. Essa resposta, hoje, depois de tudo que foi dito e escrito contra Hegel e seu Sistema, deixa-nos arrepiados. Como é que o Absoluto entra aqui sem preparação, sem

---

250 DESCARTES, R. *Discours de la Méthode*, In: *Oeuvres et lettres*, edit. La Pléiade: Paris, 1953, p. 138: “Le troisieme, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés a connaitre, pour monter peu a peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés”.

explicação, sem justificação, sem ser convidado, sem nem ao menos pedir desculpas?

Sugiro, por isso, que abandonemos, por um momento, o termo Absoluto. Qual é, então, o sujeito lógico desta primeira proposição dialética que vai ser o começo do Projeto de Sistema? De quem ou de que estamos a afirmar que ele é o Ser, o Ser vazio e indeterminado? De que falamos ao dizer que ele é o Nada igualmente indeterminado e vazio? Qual é o sujeito lógico da predicação? – A resposta é simples; o sujeito lógico, sempre pressuposto pela Dialética e quase nunca nela expresso, é a Totalidade, o Todo da figura mosaical que, pela Coerência Universal, vai surgir à direita da linha divisória. O sujeito da predicação dialética é, sempre, em todos os casos, o Todo, a Totalidade, ou, se quisermos falar de forma bem simples e rasteira, o sujeito lógico é “Tudo”, “todas as coisas”. Tudo, todas as coisas, tudo que foi posto à esquerda como pressuposto deve ser cuidadosamente examinado e, depois, repostado de forma ordenada conforme o Princípio da Coerência Universal, à direita. As predicções feitas no decorrer do Sistema referem-se às peças que tiramos do amontoado à esquerda e que, ordenadamente, pusemos à direita. A predicação dialética diz duas coisas fundamentais, uma sobre a peça que está sendo colocada à direita, a outra sobre o fato de que essa peça está sendo posta em seu devido lugar como um texto que se insere em seu contexto próprio, isto é, dentro do Todo do qual ela é parte constituinte. No fim da Lógica, quando os contornos do Sistema estão traçados, dá para dizer que este predicado lógico, ou seja, a categoria de Ser, está lá, bem no começo, porque ela é a mais simples de todas; dá para dizer que Tudo é Ser, que todas as coisas são Ser. Mas como Tudo e todas as coisas também são Nada, Tudo é Devir. Dá para afirmar que Devir é Ser-que-está-sendo-aí, que é qualidade, quantidade, finitude, infinitude, medida, aparência, substância, etc. No fim da Lógica, quando já conhecemos os contornos e a figura do Todo, dá para dizer “Tudo é Ser” e acrescentar que Tudo também é, além disso, mais isso e aquilo e mais aquilo outro, enumerando, aí, todas as categorias. O sujeito lógico da predicação continua sendo o mesmo, só que, à medida que o Projeto do Sistema avança, este sujeito vai sendo enriquecido pelos predicados que foram superados e nele guardados (*aufgehoben*) e que ele, como o excursionista com sua mochila, carrega às costas.



Tudo é Ser, todas as coisas são Ser; sim, à primeira vista, isso parece estar certo. Mas, por outro lado, esta proposição, se tomada ao pé da letra, está errada, pois as coisas são, por serem determinadas e limitadas, sempre não Ser. Então tem de ser dito, se tomarmos a frase bem a sério em sua pretensão implícita, mas não obstante muito forte de Verdade e de universalidade, que não é Verdade que tudo seja Ser. A proposição “Tudo é Ser” é uma proposição falsa. A tese não é verdadeira, e sim falsa. Se essa proposição “Tudo é Ser” é falsa, se o caminho para esse lado está bloqueado e é uma aporia, tentemos pelo outro lado, pelo lado oposto. Tentemos a proposição “Tudo é Nada”. Por um lado isso parece, à primeira vista, estar certo, porque todas as coisas, por serem limitadas, são um não Ser. Mas elas não são apenas um não Ser, elas são de Verdade, elas existem de Verdade. Logo, conclui-se, a proposição “Tudo é Nada”, ou, o que é o mesmo, “todas as coisas são nada”, também é uma proposição falsa. A antítese também é uma proposição falsa.

“Tudo é Ser” é uma proposição falsa, “Tudo é Nada” também é uma proposição falsa. – Os filósofos aristotélicos não pulem, por favor, de imediato, em protesto indignado. Também os dialéticos sabem que duas proposições contraditórias não podem ser simultaneamente falsas. Os dialéticos também estudam o velho quadrado lógico e sabem que, se uma proposição é falsa, a que lhe é contraditória tem de ser verdadeira. Mas isso aqui não é o caso. Trata-se, aqui, de duas proposições, não contraditórias, mas sim contrárias; e duas proposições contrárias podem ser simultaneamente falsas – isso é afirmado por Aristóteles e por todos os clássicos, inclusive por toda a Filosofia Analítica de hoje –. Proposições contrárias, diz a regra do quadrado lógico, não podem ser simultaneamente verdadeiras, mas podem ser simultaneamente falsas. É isso, exatamente isso que ocorre nas proposições dialéticas, no jogo dos opostos: tanto a tese como a antítese são proposições falsas.

Como se sabe que, aqui, neste caso, se trata de proposições contrárias e não de contraditórias? Porque proposições contraditórias diferem não só em qualidade, isto é, através da negação, como também em quantidade, ou seja, através do quantificador do sujeito. No caso das proposições de que Tudo é Ser e Tudo é Nada, há, de fato, uma negação que as diferencia, mas o quantificador Universal do sujeito da predicação não mudou e, por isso, não há,

aí, contraditoriedade, e sim contrariedade. A coisa fica bem mais visível e, assim, mais compreensível se tomarmos, ao invés do sujeito lógico “Tudo”, o sujeito “todas as coisas”, no qual o quantificador está mais explícito. A proposição “todas as coisas são Ser” está em oposição de contraditoriedade à proposição “algumas coisas não são Ser”; neste caso vale a regra de que, se a primeira é falsa, a segunda tem de ser verdadeira. Mas a oposição dialética é sempre entre contrários, jamais entre contraditórios. A proposição contrária a “todas as coisas são Ser” é, pois, a proposição “nenhuma coisa é Ser” ou, o que significa o mesmo, “Tudo é não Ser”, ou então, o que também é o mesmo, “Tudo é Nada”. E assim se explica aos aristotélicos, de forma clara e, espero, convincente, que a Dialética não fere nenhuma das leis de inferência do venerando quadrado lógico.

“Tudo é Ser” está errado; está igualmente errado que “Tudo é Nada”. E assim emerge o Devir, o Movimento, que, desde Aquiles e a tartaruga o sabemos, não é nem Ser, nem não Ser, mas vai e vem entre os dois; o Devir não é nem Ser puro, nem não Ser puro, ele é uma mistura de ambos, mistura esta na qual os momentos antes opostos e excludentes estão, já agora, conciliados e unificados. Isso é síntese, isso é Dialética, conciliação dos polos opostos em nível mais alto.

E o Absoluto onde anda? Por toda a parte. Como sujeito da predicação dialética, o Absoluto, que é a Totalidade, que é o “Tudo” do sujeito lógico da predicação, está presente em cada passo do processo dialético. O Todo está presente em cada uma de suas partes, está ínsito no âmago de cada uma delas. Só que ele, o Todo, é sempre mais do que a parte e, por isso, ao dizermos que o Todo é uma parte determinada, tal proposição sempre é falsa. É isso que impulsiona o discurso dialético. O Todo não é apenas Ser, nem apenas Nada; nem apenas Devir e assim por diante, até chegarmos à última-categoria, à Ideia Absoluta.

Na Ideia Absoluta, todas as categorias anteriores devidamente superadas, mas também guardadas, como que empacotadas na mochila às costas, o sujeito da predicação se encontra e se vê, no predicado, idêntico a si mesmo: o Absoluto é Absoluto, isto é – mencionemos algumas das variantes –, Tudo é Tudo, Tudo é Absoluto, o Absoluto é Tudo. O Absoluto, que antes era só sujeito, fica agora predicado da proposição dialética e, com isso, se encerra a

Lógica. Pois tudo que fora pressuposto e estava à esquerda da linha sistêmica agora foi repostado, devidamente ordenado, à direita da linha como Projeto de Sistema. Como Projeto do Todo um Sistema? Ainda não, por enquanto tão somente como Lógica, ainda não como Filosofia Real.

Qual a diferença? E ela importa? Importa, e muito. Aqui se decide se um Sistema fica necessário e esmaga o homem com sua liberdade individual, se o Estado fica totalitário, se a História fica fatalista, ou se, ao contrário, o Sistema se abre para a contingência das coisas, para a liberdade e a responsabilidade do homem, para a democracia do Estado, para a História como História de nossa libertação. Aqui se decide se o Sistema é teísta ou panteísta.

A questão não é tão difícil assim. Não se discute mais, aqui, a esta altura da argumentação, se o Absoluto está em todas as coisas, no âmago de todas as coisas. É claro que sim. Não sou eu, não é tão somente Hegel que o diz, também Tomás de Aquino escreve em sua obra principal, na *Summa Theológica: Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime*<sup>251</sup>. O Absoluto está ínsito no âmago de todos os seres, ou, nas exatas palavras do Doutor de Aquino, no íntimo de todas as coisas. Aliás, nenhum mestre-pensador põe isso em dúvida. A questão de teísmo e panteísmo é outra e mais sutil.

Trata-se de saber duas coisas. Primeiro, se este “Tudo” é, de forma e maneira iguais, idêntico a todas as coisas, inclusive às coisas da Natureza e da História. Segundo, se todas as coisas, inclusive as da Natureza e da História, são, de forma e maneira iguais, idênticas a este Todo Absoluto. Note-se que há, nestas duas proposições, uma inversão de sujeito e predicado e uma mudança do quantificador lógico no sujeito lógico da predicção.

No primeiro caso, o sujeito é “Tudo”, ou seja, o Absoluto. A primeira proposição diz:

Tudo é Absoluto (ou, o que é o mesmo)

Todas as coisas são o Absoluto

Todas as coisas, inclusive as da Natureza e as da História, são o Absoluto

---

251 AQUINO, S. T. I. 8,1

Todas essas proposições estão corretas. Neste sentido, primeiro e ainda vago, sendo tudo Absoluto, cada coisa é o Absoluto e Absoluto é todo o processo – voltaremos mais adiante a esta delicada questão. Tudo, todas as coisas são o Absoluto. Afirmamos isso sem medo de erro, porque sabemos que, ao invés de usar o termo “Tudo”, podemos também usar como sujeito da predicação dialética o termo “todas as coisas” (1.2.). Mas aí há que se ter muita cautela. “Todas as coisas” é um sujeito lógico com quantificador Universal; por isso, dá perfeitamente para dizer “todas as coisas são Ser”; está certo dizer “todas as coisas são a Ideia Absoluta”; está também correto dizer “todas as coisas, inclusive as da Natureza e da História, são o Absoluto” (1.3.), pois, neste caso, o sujeito da predicação continua sendo universalíssimo.

Mas se pusermos como sujeito da predicação “todas as coisas da Natureza e da História”, então o problema muda completamente de feição, pois este sujeito não é mais universalíssimo, não é mais sinônimo de “Tudo” e de “Absoluto”, e sim um sujeito particular. Compare-se, observando atentamente a universalidade, respectivamente a particularidade do sujeito lógico, na proposição abaixo 2 com as acima mencionadas (1.1, 1.2 e 1.3).

### **As coisas da Natureza e da História são o Absoluto.**

A proposição acima possui um sujeito lógico particular, ela não se refere mais à Totalidade e não é mais uma proposição dialética, e sim uma proposição meramente particular que é parte de uma Ciência particular, da Física, ou da História, etc., mas não da Filosofia.

Quem diz “todas as coisas da Natureza e da História” está a denotar apenas as coisas da Natureza e da História, e, ao afirmar que estas são o Absoluto, está a abandonar o sujeito universalíssimo da predicação filosoficamente dialética, caindo, assim, em erro, em grande erro. Pois, ao dizer isso, está a pôr como sujeito lógico da Dialética não o sujeito Universal, mas, ao contrário, um particular. Isso é erro, pois o particular, por definição, não é o Universal, a parte não é o Todo, e na predicação dialética somente o Universal e o Todo podem ser sujeito de predicação. Quem não se atém a isso, quem põe o particular no lugar no Universal, afirma algo de errado, erro este que, veremos depois, se chama de panteísmo. Panteísmo é a doutrina,

errônea, que falsamente identifica a Totalidade enquanto tal com apenas uma de suas partes. Afirmar que “todas as coisas, inclusive as coisas da Natureza e da História, são o Absoluto” – note-se o sujeito universalíssimo da predicação – está certo e correto, pois, como diz o Doutor de Aquino, convém que Deus esteja no íntimo de todas as coisas. Mas dizer “as coisas da Natureza e da História são o Absoluto” – atente-se para o sujeito particular, não mais oniabrangente da predicação – é erro; isso é panteísmo, isso é identificar, erroneamente, a parte com o Todo.

Há, pois, uma distinção clara e bem marcada entre teísmo e panteísmo. Basta atentar para a universalidade ou não universalidade do sujeito lógico da predicação para que se saiba de que se trata, se de uma posição teísta ou de uma teoria panteísta. Há, entretanto, nisso mais sutileza ainda, pois, muitas vezes, o sujeito Universal não está expresso e explícito, mas apenas subentendido. Assim a proposição “todas as coisas da Natureza e da História são absolutas”, tomada ao pé da letra, está errada e é panteísta. Só que, muitas vezes, implícito por sob este sujeito lógico particular, está sendo pensado o sujeito Universal “Tudo” e, aí, a proposição se transforma, fica de novo Universal e está, então, correta e diz: “Tudo, também as coisas da Natureza e da História, são absolutas”. Só o contexto universalista e o ducto dialético do pensamento é que, nesses casos, podem nos esclarecer sobre se o pensamento é universalista e, assim, certo e teísta, ou particularista e, assim, errado e panteísta. – Vê-se também, aí, que o termo panteísmo pode ter um duplo sentido, um errado, o outro certo. Lamentavelmente nossa tradição compreende panteísmo quase sempre no sentido errado. Pela etimologia da palavra, entretanto, e pelo seu uso em certos autores, panteísmo seria um termo muito expressivo, que diz mais e contém mais Verdade que o termo “teísmo”, o qual, pelo seu uso não dialético por parte de muitos autores, a maioria das vezes, significa tão somente uma doutrina em que algo particular é posto como sendo o Absoluto, um Absoluto transcendente que não é imamente, uma doutrina em que uma parte, um particular, é erroneamente elevada ao estatuto que só compete ao Todo, o que é simplesmente errado; isso, esse tipo de teísmo é, a rigor, apenas mais uma forma, também ela enganadora, do panteísmo como acima o definimos.

Este é o Absoluto em seu conceito estreito e estrito, o de sujeito Universal da predicação dialética. Ele inclui aquilo que Hegel designa de Ideia Absoluta, mas ele é bem mais amplo, pois também na Filosofia Real o sujeito da predicação dialética continua sendo “o Absoluto”, “Tudo”, “todas as coisas”, “a Totalidade”. Tudo que Hegel diz através da categoria de Ideia Absoluta está, aí, neste conceito estreito e estrito de Absoluto, contido e expresso. Mas o conceito de Absoluto, acima trabalhado e definido, vai evidentemente muito além dos limites da Ideia Absoluta, ele sai da Lógica, entra na Filosofia do Real, perpassa-a de ponta a ponta e termina como o “Espírito Absoluto” que está no fim do Sistema. Volta, assim, a pergunta, que mais acima formulamos e que deixamos, até agora, sem resposta: qual a diferença entre Lógica e Filosofia Real? Qual a diferença entre o Absoluto na Lógica e o Absoluto na Filosofia Real? Qual a diferença entre Deus antes de criar o mundo e depois de criá-lo?

## O Absoluto na Filosofia Real

Hegel diz, no fim da Lógica, que a Ideia Absoluta, em sua presença diante de si mesma, em sua plena transparência a si própria e, por isso, em sua liberdade, deixa sair de si a Natureza e o Espírito. Natureza e Espírito constituem, então, na sequência da *Enciclopédia*, a segunda e a terceira e última parte do Sistema. Pergunta-se se esse “deixar sair de si própria” (*aus sich entlassen*) é um ato livre de criação que faz surgir um mundo de coisas contingentes, ou se isso é mais uma passagem logicamente necessária, mais um Movimento necessário de um processo sistêmico necessário, de sorte que a Natureza e o Espírito que aí se originam são consequências logicamente necessárias de um antecedente por igual necessário. No primeiro caso, teríamos uma forma de criacionismo, e, em consequência, um mundo de coisas realmente contingentes e de uma História não necessária. No segundo caso, haveria um Sistema necessário em que as emanções do Absoluto dele necessariamente emanam, sendo, assim, tão necessárias quanto ele mesmo; nesse caso a existência das coisas não seria uma contingência, mas uma necessidade. Essa é a questão que aqui se põe. Hegel é, a esse respeito, pouco claro, ambíguo, talvez errado. O Doutor de Aquino, pelo lado oposto, seguindo a ideia aristotélica do primeiro movente imóvel, acentua tanto a transcendência do Absoluto, que seus

seguidores, tomistas e neotomistas, chegam muitas vezes à conclusão não dialética e, a meu ver, errada de que transcendência e imanência são opostos que se excluem e que nunca são conciliados em unidade mais alta.

Começemos o desdobramento e a explicação do problema reiterando e elaborando ulteriormente um ponto fundamental, já antes estabelecido. Para que uma proposição seja filosoficamente dialética, para que haja dialética, o sujeito lógico da proposição é sempre e necessariamente “o Absoluto”, ou “Tudo”, ou “todas as coisas”. Pois é sempre o Todo do mosaico Universal, é sempre a Totalidade da Razão aquilo de que se predicam, na Lógica, as categorias, na Filosofia Real, as assim chamadas figurações. Na Lógica, a estrutura das proposições que constituem uma Tríade dialética é sempre a mesma:

Tese	O Absoluto é Ser
Antítese	O Absoluto é Nada
Síntese	O Absoluto é Devir

Precisemos aqui com maior exatidão que antes – isso se torna mais e mais necessário – o mecanismo lógico que faz a Dialética ir adiante, em especial, a transformação, nunca bem explicada, da síntese em uma nova tese. A discussão mais aprofundada dessa questão lançará mais luz sobre o que seja o Absoluto e sobre a maneira como o Absoluto como que sai da Lógica e entra na Filosofia Real, para, no final desta, ficar Espírito Absoluto.

A falsidade da tese, uma vez descoberta pela implosão que há através da Contradição performativa, é um beco sem saída. Não se podendo ficar em tal aporia, busca-se uma saída pelo outro lado, pelo lado oposto, e assim se levanta, como nova tentativa, a antítese. Também a antítese desmancha-se em Contradição, também ela é falsa. Ambas as proposições contrárias sendo falsas, somos obrigados, como no caso das antinomias, a buscar a saída através de um nível mais alto, o da síntese, que, conciliando tese e antítese, é, ela mesma, uma proposição verdadeira. Só que cada síntese, que não a última e a mais alta, sempre de novo se transforma em nova tese, que volta a ser uma proposição falsa. Como pode, porém, a mesma proposição, como síntese, ser verdadeira e, como nova tese, ser falsa? A resposta é simples e clara: porque não se trata mais da mesma proposição. A proposição sintética

que encerra e coroa a primeira Tríade da Lógica é “o Absoluto é Devir”; essa proposição, assim como ela aí está, é verdadeira e somente verdadeira<sup>252</sup>. Só que ela tem, em si, o Movimento que a impele a ir adiante e a faz transformar-se numa nova proposição, com o mesmo sujeito, mas com um novo predicado, que é, então, uma nova tese. A proposição “O Absoluto é Devir”, que é síntese e, assim, uma proposição verdadeira, transforma-se em nova tese, que vai mostrar-se como sendo falsa. A nova proposição tética é, entretanto, diversa da síntese da qual se origina: o Absoluto é *Dasein*, ou seja, “o Absoluto é o Ser que está sendo aí”. Note-se que a transição da síntese para a nova tese, da proposição sintética verdadeira para a proposição tética que se mostrara falsa, se processa mediante a substituição, não do sujeito, mas do predicado lógico da proposição. Tal transição de uma síntese para uma nova tese tem de ser dialeticamente explicada e justificada em cada caso. Mas atente-se para o fato de que, quanto ao sujeito Universal da predicação dialética – é isso que aqui nos interessa –, nada mudou, ele continua sendo o mesmo “Absoluto”, o “Tudo”, “todas as coisas”. Pois, sem tal sujeito lógico não há Dialética como método Universal e como processo oniabrangente da Filosofia.

Assim ressurgue, com força total, a pergunta acima já feita e ainda não respondida: como pode, então, haver uma Filosofia da Natureza e do Espírito? Como se pode, então, fazer predicações dialéticas sobre coisas que são contingentes, que estão no espaço e no tempo concretos, que são pertencentes ao mundo empírico e histórico? Pode, então, haver uma Filosofia da História? Pode-se fazer – forcemos ainda mais a pergunta – uma proposição verdadeiramente dialética sobre um fato histórico contingente, como o exemplo tão querido e tão discutido no idealismo

---

252 Essa proposição é verdadeira e somente verdadeira se e enquanto for considerada como estando isolada em sua estrutura sintática e semântica. Se, aí, acrescentarmos o aspecto pragmático, ou seja, o ato de fala concreto, então ressurgue a falsidade, pois a riqueza e a determinação maiores que existem no ato performativo estão a mostrar uma Contradição pragmática entre o ato de fala e o conteúdo falado. O ato de fala entra, aí, em Contradição pragmática com o conteúdo dito. A tese “O Absoluto é Ser” entra em Contradição performativa, porque nessa predicação que pretende determinar o Absoluto, ele é determinado como sendo indeterminado. A síntese “O Absoluto é Devir” é, do ponto de vista sintático e semântico, verdadeira. Mas como o ato performativo que está a dizer isso é muito mais rico, mais determinado e menos evanescente que o mero Devir, ele, enquanto ato existente de fala, entra em contradição com o predicado, o qual aparece em sua insuficiência: o Absoluto é, sim, Devir, mas não pode ser apenas Devir. Com isso a Dialética fica obrigada a ir adiante.



alemão, sobre a Revolução Francesa, sem que se mude o sujeito Universal da predicação (O Absoluto), que, como foi afirmado, é sempre o mesmo? – A resposta é um “sim” e um “não” ao mesmo tempo. O sujeito da predicação muda, mas sem mudar. Em seu cerno duro, o sujeito continua sendo exatamente o mesmo; muda apenas o ângulo ou viés que lhe é acrescentado pela reduplicação.

A reduplicação, que sabemos ser momento central para resolver as contradições e que é, por isso, igualmente fundamental para a estrutura da Dialética, é o mecanismo lógico que possibilita duplicar o sujeito lógico da predicação dialética e permite, assim, que se passe da Lógica para a Filosofia Real. Na Lógica, como vimos, há sempre o mesmo sujeito de predicação, que é sempre um sujeito lógico simples, a começar da proposição inicial “O Absoluto é Ser” até a proposição final “O Absoluto é Ideia Absoluta”. Na Filosofia Real, entretanto, o sujeito é sempre reduplicado. Que significa isso?

O sujeito de uma proposição pode ser duplicado, como vimos brevemente no primeiro capítulo deste livro. A reduplicação Lógica é feita, segundo a doutrina clássica dos autores medievais, por uma proposição que, tendo sempre o mesmo sujeito da oração principal, é intercalada entre o sujeito e o predicado e que, acrescentando ao sujeito primeiro e principal um novo aspecto, o transforma num sujeito duplo, isto é, reduplicado. O exemplo que utilizamos no primeiro capítulo era o de uma proposição sobre a existência por um lado contingente, por outro lado necessária desta mesa concreta para a qual estamos apontando. Pois esta mesa, enquanto é e de fato existe, não pode não existir, mas esta mesmíssima mesa, enquanto existe de forma contingente, pode não existir. A proposição simples, isto é, antes da reduplicação, tem predicados contraditórios e, por ser contraditória, implode:

Sujeito Cópula Predicado  
Esta mesa  
é algo  
que pode existir  
que não pode não existir

Há, aí, nessas duas proposições simples, uma Contradição a ser trabalhada e superada, pois ambos os lados da oposição estão certos e são verdadeiros. Não se pode, entretanto, predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto. Que, então, fazer? Distinguir aspectos pela reduplicação. E assim surge a solução em que o sujeito aparece reduplicado:

Sujeito Reduplicação Predicado  
enquanto ela (= esta mesa) é contingente  
pode não existir  
Esta mesa  
enquanto ela (= esta mesa) de fato existe  
não pode não existir

Note-se que o sujeito principal, antes da reduplicação, é exatamente o mesmo, a saber, “Esta mesa”. O sujeito reduplicado, porém, é duplo; há, aí, dois sujeitos diversos que, por serem diversos, podem ter predicados contraditórios sem que a Contradição fique explosiva. O núcleo duro dessa construção Lógica é que um e o mesmo sujeito pode, pela reduplicação, transformar-se em dois sujeitos, sem que nesse processo se perca sua unidade e sem que nele se dissolva sua dualidade. O Uno fica dual, os dois continuam sendo o Uno. Um em dois, dois em um. Essa ideia, já a expusemos no primeiro capítulo, quando discutimos a maneira como, em Lógica aristotélica, trabalhar e superar a Contradição. Mas isso vige não só para a Contradição, isso é Dialética. Exatamente isso é o cerne duro da Dialética, como a aprendemos no diálogo *Parmênides* de Platão.

Voltemos à questão que agora nos ocupa, ao problema do Absoluto como sujeito lógico a ser reduplicado. O sujeito Universal da predicação dialética tem de, isso já vimos, ser mantido como tal; não há, pois, que se eliminar o sujeito “O Absoluto”, ou seus equivalentes antes mencionados. Mas, para captar toda a realidade com suas nuances e riquezas, é perfeitamente possível, sim, é necessário enriquecer o sujeito lógico da predicação dialética através da reduplicação. Pela reduplicação, o sujeito principal, que continua sendo o universalíssimo “O Absoluto”, ou “Tudo”, é ulteriormente determinado pela proposição reduplicativa que, sem destruir e eliminar a universalidade do sujeito principal, o transforma num Universal particularizado. Esse Universal que, pela reduplicação, é particularizado continua sendo um

Universal, e ele fica um particular, sem deixar de ser um Universal. Esse é o Movimento dialético, descrito por Hegel no começo da *Lógica do Conceito*, do Universal que se particulariza e do particular que, embora sendo particular, continua sendo um Universal. Que é isso? Um círculo quadrado? Ou, como dizem os alemães, um *hölzernes Eisen*? Não. Trata-se, aí, apenas de um sujeito principal de uma proposição principal que, pelo acréscimo de duas proposições reduplicativas, tornou-se um sujeito duplo; ele, sem perder sua unidade, ficou dois sujeitos diversos. – Mas a questão ressurgue ainda mais forte: isso tudo não é, apesar da formulação aparentemente Lógica, um convite para entregar-se ao absurdo?

Não é o caso. Trata-se apenas de compreender o que já Platão tentou nos ensinar, isto é, que o Uno é desde sempre um Múltiplo e que ele não perde, por isso, sua unidade. Trabalhemos um exemplo singelo, tirado da realidade concreta e em nível de abstração baixo. – Há aqui nestas zonas mais frias deste nosso Brasil um venerando ditado, que certamente nos veio da velha Europa, segundo o qual o homem, para ser sadio, tem de ter e manter a cabeça fria e os pés quentes. Cabeça quente significa febre e alguma doença; pés frios sinalizam, por igual, perigo iminente de resfriado ou, até, de alguma outra doença mais grave. Saúde, saúde mesmo só possui quem tem a cabeça fria e os pés quentes. O quente e o frio ficam, assim, manifestação, sinal e critério de saúde de todo e qualquer homem, inclusive deste homem individual e existente que se chama Pedro. Ora, o quente é o não frio. E assim, de imediato, se articula uma Contradição:

A saúde de Pedro consiste em  
estar e ficar frio  
não estar e não ficar frio

O erro cometido é evidente. A ideia, que como ideia é realmente singela e simples, é, em sua estrutura sintática, mais complexa do que a proposição simples demais acima transcrita. O que aí acima está escrito é simplesmente uma Contradição e não faz sentido. Apliquemos, então, também a este caso a regra geral sobre como resolver contradições e façamos as devidas distinções. A saúde, a mesma e uma saúde, enquanto ela (= a saúde) se manifesta na cabeça, consiste em estar e ficar frio; enquanto ela (= a saúde) se manifesta nos pés, consiste em

estar e ficar quente, ou seja, não frio. A proposição simples, simples demais, sim, simplista e, por isso mesmo contraditória, precisa ser corrigida, precisa ser transformada numa proposição complexa, na qual sejam intercaladas duas proposições reduplicativas, de sorte que desapareça a Contradição.

enquanto ela se manifesta na cabeça  
estar e ficar frio

A saúde de Pedro – consiste em  
enquanto ela se manifesta nos pés  
não estar e não ficar frio

Essa proposição, já agora complexa, tem o mesmo sujeito principal que é “A saúde de Pedro”. Este único e mesmo sujeito lógico entra na constituição de duas proposições principais que têm predicados logicamente incompatíveis e que, então, ficam contraditórias, uma em relação à outra. A primeira diz que a saúde do Pedro consiste em estar e manter o frio; a segunda afirma o contrário, que a saúde de Pedro consiste em estar e manter o não frio. Ambas as proposições são contraditórias, pois nelas se predica e não predica o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto. Para evitar a implosão pela Contradição, foi preciso – como elaborado acima – distinguir aspectos; isso nós fizemos pela intercalação de duas proposições reduplicativas, isto é, de proposições que, tendo o mesmo sujeito que a proposição principal, nele distinguem aspectos diversos, engendrando assim sobre o horizonte do mesmo sujeito lógico principal um sujeito secundário, ou melhor, dois sujeitos secundários. Cada um desses novos sujeitos secundários, engendrados pela reduplicação, é, por um lado, idêntico ao sujeito principal, mas, por outro lado, ao acrescentar-lhe um aspecto particular, dele difere:

Sujeito principal    Sujeitos secundários  
enquanto ela (= esta mesma saúde) se manifesta e se concretiza na  
cabeça

A saúde de Pedro  
enquanto ela (= esta mesma saúde) se manifesta e se concretiza nos pés

A saúde una e indivisa, que existe individual e concretamente no homem Pedro, é a mesma saúde tanto na cabeça, como nos pés e em todos os órgãos vitais importantes. Trata-se sempre da mesma saúde, da mesma Totalidade, a qual, entretanto, em órgãos e lugares diferentes, se realiza e se manifesta de maneira diversa. Trata-se sempre do mesmo todo que, em órgãos e lugares diversos, se efetiva e se concretiza de maneira diversa.

A saúde é um único sujeito lógico, o qual, entretanto, pode e deve ser reduplicado. Este sujeito principal entra, como sujeito lógico, na constituição de ambas as proposições reduplicativas. Agora, tomando como sujeito lógico não mais apenas o sujeito principal originário, mas o sujeito transformado e determinado ulteriormente pelas proposições reduplicativas, temos dois sujeitos lógicos. Os dois sujeitos secundários, originados através da reduplicação, são parcialmente idênticos ao sujeito principal originário, parcialmente dele diversos. Há, aí, uma unidade na Multiplicidade, ou, vice-versa, uma Multiplicidade que continua sendo una.

O exemplo concreto da saúde serve-nos para esclarecer como o Uno pode ser Múltiplo, sem que isso fira a Lógica e se transforme num absurdo. Eliminadas as barreiras por assim dizer psicológicas que nos dificultam a passagem do sujeito simples para o sujeito complexo de predicação, ou seja, do sujeito originário para o sujeito reduplicado – assunto hoje quase nunca tratado e explicado. Voltemos à nossa questão. O que aqui realmente nos interessa é saber de que maneira o sujeito lógico da predicação dialética pode, através da reduplicação, transformar-se e, assim, nos conduzir da Lógica para a Filosofia Real. Na Lógica, como sabemos, o sujeito é sempre o mesmo, o Absoluto; ele é um sujeito simples de proposições simples. Tal sujeito, entretanto, como qualquer sujeito lógico de proposição, se necessário, pode ser reduplicado. Também o Absoluto pode, pois, tornar-se um sujeito que, sem deixar de ser o Absoluto Uno e único que é, fica duplo, ou seja, um Absoluto considerado não enquanto é em si e de per si, mas enquanto é e determina algo outro que não ele mesmo em sua unidade originária. Do ponto de vista da estrutura Lógica das predicções, pode-se manter o Absoluto como sujeito principal e originário de uma predicação e, assim, continuar fazendo proposições verdadeiramente dialéticas e, ao mesmo tempo, determiná-lo ulteriormente pela

reduplicação. Nessas proposições, ampliadas pela reduplicação, há, além do sujeito principal originário, uma ulterior determinação dele, um aspecto que se lhe acrescenta. Nessas proposições, o Absoluto, sujeito principal originário, é determinado ulteriormente por aspectos e vieses diferentes. Ora, o Absoluto, quando com aspectos diversos, não é mais o puro Dever-ser que é e existe apenas como Idealidade, mas o Dever-ser que deixa sair de si a alteridade de diversos aspectos e vieses, ou seja, a Multiplicidade e a finitude. A proposição dialética, mesmo quando reduplicada, continua tendo o Absoluto, “Tudo”, “todas as coisas” como sujeito principal e originário, mas esse sujeito universalíssimo, pela reduplicação, fica particularizado. Aí, nesses casos, a proposição dialética tem como sujeito lógico o Absoluto enquanto este se manifesta e se concretiza numa determinada forma particular, ou seja, como o uno ínsito no múltiplo, como o Universal ínsito no particular, como o Absoluto ínsito no relativo, como o ideal ínsito no real.

Isso, precisamente isso, é a Totalidade que está presente em cada uma das partes, e que – neste primeiro sentido – “é” cada uma de suas partes, mas que em cada parte está presente de maneira diversa, de sorte que nunca é completamente idêntica a elas enquanto particulares; neste segundo sentido, o todo não “é” as partes. O Todo está nas partes, determina as partes, organiza as partes e, nesse sentido, “é” as partes; fora das partes, exterior a elas, independente das partes, o Todo subsiste só como um Princípio de ordenação que não está atuando fora de si mesmo e não está só concretizando na exterioridade. Tal Princípio de organização é um Princípio de ordem, é um Dever-ser, ele não é um Ser que é e está. O Dever-ser subsiste como algo que deve ser, ele é, sim, o ideal que deve ser, ele é mais nobre e mais alto que a realidade que é e existe como contingente, mas é só nesta realidade que ele é e existe como a concretude em que o Ser se imbrica com o estar; é só nesta realidade contingente que ele, como o todo que é, sai de si, engendra e informa suas partes. Partes que sem o Todo do qual são partes são simplesmente impensáveis. O Todo, porém, é pensável sem partes a ele externas; o Todo, antes de engendrar suas partes, já é e subsiste como Princípio de ordem, como Dever-ser, mas esta subsistência atemporal do Dever-ser não é a existência real e concreta do Ser e do estar, não é uma existência real, no sentido da Filosofia Real de Hegel, mas

uma existência que Hegel chama de Lógica. É a Lógica que trata de Deus antes de ele criar o mundo. Kant chama isso de transcendental. Tomás de Aquino, em terminologia completamente diferente, diz cautelosamente que o Absoluto é e existe, mas que ele não é e existe da mesma maneira como as coisas são e existem. As coisas são e existem – afirmação –, mas o Absoluto não é, ele não existe como as coisas existem – negação –, mas como ele é, há que se dizer que ele é e existe *eminenter*, de forma eminente. O que vem a ser esta existência por eminência? O Doutor de Aquino não consegue ir além, e a doutrina sobre analogia permanece, para quem a degusta com cuidado, com um amargo sabor de insuficiência<sup>253</sup>. São os místicos, como Meister Eckhard e Juan de La Cruz, que nos reconduzem à ofuscante Verdade que Platão nos diálogos da velhice nos ensinou: o Uno pode, sem deixar de ser Uno, tornar-se Múltiplo.

Nenhum dos mestres-pensadores duvida de que haja um Dever-ser, de que o Dever-ser exista. Mas, depois de Nietzsche e Heidegger, a cautela ao expressar-se tem de ser redobrada. O Absoluto é, sim, um Dever-ser, ele é uma Totalidade que é o que é, mesmo antes de engendrar suas partes, partes essas que podem ser engendradas, como podem, por igual, não ser engendradas. Esse Absoluto, esse Dever-ser, entretanto, não é um Ser que está no horizonte do tempo, ele não é um Ser no tempo, ele não é um estar. Ele deve ser; ele é Ser, mas seu Ser não é o Ser que está concretizado no estar, e sim puro dever ser. Ele é Idealidade, e não realidade,

Quando o Absoluto abandona o círculo de sua idealidade e, em liberdade, deixa sair de si, para fora de si, a Natureza e o Espírito, então começa a Filosofia Real, a Filosofia que vai tematizar as coisas, não somente sob o aspecto de sua universalidade, mas também sob o aspecto de sua particularidade. As proposições dialéticas da Filosofia Real têm como sujeito principal o “Absoluto”, o “Tudo”, o “todas as coisas”; nisso elas são idênticas às proposições da Lógica e podem e devem ser chamadas de proposições verdadeiramente dialéticas, pois elas sempre têm, como sujeito lógico, a Totalidade, o Todo que é, só ele, a Verdade. Mas essas proposições têm, além desse sujeito originário, um segundo sujeito, um sujeito

---

253 CIRNE LIMA, C. R. V. *Realismo e Dialética. A Analogia como Dialética do Realismo*. Nesta Obra Completa – Realismo e Dialética.

secundário particular originado pela reduplicação, o que as faz tematizar coisas particulares no horizonte do espaço e do tempo, coisas que, além de ser, estão. Ora, tematizar o particular em sua universalidade é a forma específica de fazer Filosofia Real. Ela é real, porque trata do Ser que está sendo no mundo da pluralidade, da finitude, da contingência. Ela continua sendo Filosofia, pois procura sempre o Universal ínsito no particular, porque ele busca, sempre, o Universal que constitui o particular e do qual este adquire sentido. Filosofia Real continua trabalhando com o grande mosaico da Razão, continua vendo o Todo, mas detém-se em cada parte particular. Ela continua sendo Filosofia, porque não se perde no particular, porque vê o particular em sua universalidade.

Sirva-nos de exemplo e de exercício, a fim de melhor esclarecer como o sujeito logicamente reduplicado atua na Dialética, uma categoria qualquer da Filosofia Real; tomemos a de família. – Família é um conceito que, como todos os outros, deve ser primeiro tomado em seu sentido semântico atual, bem como, logo depois, em seu sentido histórico, ou seja, sobre o pano de fundo de sua evolução histórica. Essa primeira forma de estudar uma coisa e seu conceito, por importante e indispensável que seja, não é, ela só, Filosofia. O que é, hoje, família, é o Direito, a Sociologia, a Psicologia, etc. que nos dizem. A História nos ensina o que era família em outros tempos e como da família patriarcal antiga foram surgindo novas formas e figuras até chegar ao que hoje chamamos de família. O que é família hoje é, novamente, um problema. Ela apresenta-se em múltiplas formas e figurações. É exatamente aí que surgem as perguntas: algumas dessas formas hoje existentes de família estão corretas, outras, erradas? Algumas delas são boas, outras, más? A questão, agora, é totalmente diferente das anteriormente mencionadas; não se trata mais de saber e de mapear o que de fato é e existe, mas de saber aquilo que deve ou não deve ser, não se trata mais da realidade, mas da idealidade. Exatamente aqui começa a Filosofia com sua predicação dialética e com seu sujeito lógico da predicação, que é sempre o Absoluto. Pois, quando se pergunta de uma coisa particular qualquer, como a família, não o que ela de fato é, mas o que ela deve ser, então saímos do campo daquilo que é contingente, empírico e factual e entramos no campo daquilo que é o ideal que deve ser, embora nem sempre de



fato seja. Como se faz essa passagem do real para o ideal, da facticidade contingente para a Idealidade do Dever-ser?

Pela Ética, dirão, ligeiro demais, os açodados. Certo, hoje identificamos, a meu ver impropriamente, toda e qualquer questão que verse sobre um Dever-ser com Ética. Nesse sentido, tudo o que se faz em Filosofia é sempre Ética; nesse sentido o conceito de Ética fica tão amplo e abrangente que ele se torna equivalente ao de Filosofia. É por isso que filósofos contemporâneos como Habermas, Apel e tantos outros dão tanta importância à Ética e lhe reservam lugar tão central. Penso que isso, no que aí se afirma de positivo, está correto; mas vou mais adiante e digo que essa é uma tese central do Projeto de Sistema que desenvolvo neste livro –, que o Dever-ser não é só uma categoria fundamental da Ética, mas também da Lógica material, da Ontologia e de toda a Filosofia. Filosofia trata sempre não apenas daquilo que de fato é, mas, antes disso, primeira e principalmente, daquilo que deve ser.

Voltemos ao exemplo em exercício. O que é, em Filosofia, a família? Como a família deve ser? Quais formas de família são boas, quais são más? – A regra geral, também aqui, é a mesma que desde o primeiro capítulo deste trabalho sempre levantamos e defendemos: a da Coerência Universal.

A questão é a família? O tema é posto como uma questão verdadeiramente filosófica? Então voltemos ao *modus operandi* característico do filósofo. Primeiro, situemo-nos na linha divisória que, à esquerda, tem o amontoado ainda desordenado de coisas e de conceitos de coisas que foram por nós pressupostos; nesse amontoado está também o conceito de família com sua longa História e suas múltiplas figurações. Peguemos, sem sair da linha divisória que é nosso lugar de trabalho, esses conceitos de família e observemo-los e examinemo-los com cuidado, perguntando a questão de sempre: onde, no Projeto de Sistema, a direita da linha divisória, entretimes já visível em seus contornos lógicos, se encaixa essa peça do quebra-cabeça? Onde, em que lugar ela se insere no quadro do mosaico do Todo? Onde, na tessitura da Totalidade, se encaixa “família”, sem que haja ruptura da Coerência Universal? Essa, somente essa, é a questão verdadeiramente filosófica.

A metáfora do mosaico, que tão bem expressa a Totalidade da Razão e o Princípio de Coerência Universal, esclarece o problema e nos mostra como trabalhar as diversas figurações de família, indicando inclusive quais dentre as formas existentes hoje de família são boas, isto é, devem ser, e quais não. Metáforas são, entretanto, apenas metáforas. Como se traduz isso, que – suponho – já entendemos perfeitamente, para a Linguagem técnica da Filosofia? Como se faz o discurso dialético sobre algo que seja contingente e histórico como, por exemplo, família? – Como já vimos e mostramos antes, a proposição dialética tem sempre como sujeito de predicação originário e principal o Absoluto. Esse sujeito, porém, pode e deve – e isso é Filosofia Real – ser reduplicado. Fazendo a reduplicação do sujeito com relação ao conceito de família, obtemos um novo sujeito lógico, este já agora reduplicado: O Absoluto, enquanto ele (= o Absoluto) se realiza e se concretiza na família, é. Trata-se, aí, vê-se logo, de um sujeito ampliado pela proposição reduplicativa, mas ainda sem predicado; a proposição reduplicativa está completa e possui sujeito e predicado, mas a proposição principal não está completa; há, nela, apenas um sujeito, não há predicado. Que fazer? Que predicados buscar para atribuir a este sujeito? Em Filosofia como Projeto de Sistema abrangente, a resposta é óbvia: todos os predicados possíveis. Isso significa que devem ser listados todos os predicados que podem ser predicados, sem Contradição, deste sujeito, bem como aqueles que fazem emergir uma Contradição. Ao fazer isso, descobrimos que o sujeito lógico “O Absoluto enquanto família”, além de aceitar dialeticamente as categorias de Ser, Nada, Devir e todas as demais categorias lógicas, aceita também, como predicados dialéticos, muitas figurações que já não são predicados lógicos (= categorias da Lógica), e sim predicados que ocorrem na Filosofia Real (figuras ou figurações da Filosofia Real). Todas as categorias da Lógica e todas as figurações que, na Filosofia Real, antecedem a de família, podem e devem ser predicados do sujeito lógico “O Absoluto enquanto família”. Em cada figuração todo o Sistema se recapitula, se repete e como que se concentra, resumindo os momentos precedentes e, assim, esclarecendo mais e mais o que o sujeito – o sujeito reduplicado, isto é, a família – é e o que ele significa. Há, porém, em todos esses casos de predicação uma inadequação Lógica – uma inverdade – entre o viés particular expresso pela reduplicação do sujeito e os predicados que são sempre mais simples, mais amplos e

mais abrangentes. Essa inadequação Lógica entre o sujeito reduplicado e os muitos conceitos dele predicados é o motor de processo dialético. Há, aí, sempre, uma inadequação e uma inverdade, porque o sujeito reduplicado diz e significa sempre mais que o predicado usado. Ao identificar, em tais predicacões, sujeito e predicado, emerge, assim, uma insuficiência, uma inadequação, uma inverdade, ou seja, uma falsidade: todas essas proposições, se tomadas ao pé da letra, são falsas, porque põem como simplesmente idênticas coisas que são só parcialmente idênticas. Teses e antíteses, em Dialética, são sempre falsas; as sínteses são verdadeiras, mas, por terem existência fugaz e por transformarem-se sempre de novo em teses, remetem de volta para a falsidade. No curso das muitas predicacões que resumem todo o Sistema e que antecedem esta figuração, há sempre falsidade, a qual só se transforma em Verdade quando expressamos a Identidade completa e acabada: “O Absoluto, enquanto se concretiza e se realiza como família, é família”. Esta proposição é, na série, a primeira em que sujeito e predicado ficam perfeitamente adequados, atingindo, assim, a Verdade. Esta proposição é verdadeira; isso se entende, pois ela é uma tautologia e como toda tautologia é verdadeira; mas, ela, como tautologia, não diz mais nada de novo e fica inane, e ela, então, fugaz como todas as sínteses que não a última do Sistema, deixa de ser síntese, desmancha-se em sua Verdade e transforma-se em nova tese, dando continuidade à dialética processual do Sistema.

### **Teísmo ou Panteísmo?**

Nossas elucubrações sobre o que seja o Absoluto, o Absoluto na Lógica e o Absoluto na Filosofia Real, foram se afastando mais e mais daquilo que os clássicos medievais chamavam de deus para ficar, ao que parece, uma mera reflexão sobre problemas de método em Filosofia. O que prometia ser a escalada final do cume da montanha e a chegada, após longas fadigas, ao céu do mundo, à luminosidade sem sombras da Razão radiante, não é a nada disso que chegamos; chegamos tão somente, mais uma vez, a minudências e sutilezas sobre a questão do método. Ao invés de um encontro, senão face a face, pelo menos de uma Razão com outra Razão, o que houve foram minúcias sobre sujeitos simples e sujeitos reduplicados; ao invés de captar e compreender o Absoluto em sua transparência e ra-

cionalidade – poder-se-ia objetar aqui – se fez um estudo maçante, cheio de observações pernósticas sobre o que seja o método dialético.

Não é de se estranhar. Quem lê o capítulo final da *Ciência da Lógica* de Hegel depara-se não com o Absoluto dos medievais, com o Deus das religiões, mas – como aqui – com um tratado sobre o método, com uma retrospectiva em que tudo o que foi dito e tratado antes é, ao final, resumido e condensado como o método do filosofar. O que temos aqui é um projeto circular de Sistema que, depois de pressupor de início absolutamente tudo, isto é, depois de pressupor como começo o próprio Absoluto, se desenvolve e se desdobra por assim dizer no meio ambiente da absolutidade e chega, no final, de novo, ao Absoluto. Esse Absoluto, entretanto, não se deixa pegar e se, não obstante, insistirmos em agarrá-lo para pô-lo no bolso do colete, ele evanesce e nos escorre por entre os dedos. Pois Absoluto é tudo, absoluta é a Totalidade, e o Todo não pode ser confinado, nem no bolso de um colete, nem num capítulo de livro que o trate como sendo algo particular. O Absoluto é o Universal, não o particular. O sábio que aprendeu a olhar e enxergar vêo Absoluto brilhando no âmago de todas as coisas, o vê em tudo o que é e existe, mas sabe que, se tentar enfocá-lo separadamente, tratando-o como um particular, ele desaparece. Coloca-se, assim, de novo, a questão: isso não é panteísmo?

Teísmo e panteísmo são até hoje, lamentavelmente, conceitos muito inexactos, mal definidos, maltratados e, via de regra, são usados com enorme incompetência. Teísmo é determinado usualmente como a doutrina que, definindo o Absoluto como transcendente a todas as coisas contingentes e finitas e, assim, como sendo radicalmente diferente delas, põe a diferença, ou seja, a não Identidade como sua característica principal. Nesse tipo de teísmo, o Absoluto é transcendente e somente transcendente; a partir desse ponto de vista, que penso ser profundamente equivocado, afirmar também a imanência do Absoluto é, então, considerado um grave erro, erro este que é chamado de panteísmo. – Ora, em tal doutrina, transcendência e imanência são opostos que se excluem mutuamente, que são incompatíveis um com o outro. Em sendo transcendente – teísmo –, o Absoluto não pode ser imanente – panteísmo –. O erro de tal teoria

é, já à primeira vista, visível. Pois os opostos, quando em sua oposição só se excluem mutuamente, sem conciliar-se e unificar-se em nível mais alto, são opostos que implodem. Há, aí, uma Contradição não resolvida. E quem afirma que o próprio Absoluto é tal Contradição não resolvida e jamais passível de resolução está a afirmar que o Ser, o mundo, as coisas, ou seja, que tudo é, em última instância, contraditório. Isso impossibilita e implode a Razão. Numa tal teoria não há mais sentido nenhum, o mundo não possui sentido, nossa vida é um puro absurdo.

O panteísmo que foi descrito acima a partir do ponto de vista – errado, como vimos – do teísmo seria, então, a teoria certa? Cada coisa seria, nesse tipo de panteísmo, o Absoluto. Fontes, riachos, cachoeiras, árvores velhas e frondosas, encruzilhadas, sim, certos animais (as vacas?) e – por que não? – certos homens seriam o próprio Absoluto.

Certo? Também isso está filosoficamente errado e repugna à Razão, pois se identifica, aí, erroneamente o Universal com o particular. Esse tipo de panteísmo, bem como o teísmo acima caracterizado, são determinações erradas do que seja o Absoluto.

Voltemos, para tentar esclarecer a questão, ao trabalho e à paciência do conceito, utilizando, como tentamos fazer no curso deste capítulo, a exatidão que hoje, com suas análises, a Filosofia da Linguagem permite. Levantaremos seis proposições, exteriormente – mas só exteriormente – assemelhadas e através delas mostraremos, em resumo, como no Absoluto, transcendência e imanência se constituem mutuamente e se imbricam, sem se confundir. Mostraremos, aí, que o Absoluto é tanto transcendente, como também imanente às coisas, sem que tal posição de síntese dialética signifique, como se poderia pensar, confusão intelectual. As proposições são:

- 1) Tudo (= todas as coisas) é Absoluto
- 2) Tudo, enquanto ele é este particular, é Absoluto
- 3) Esta parte, enquanto ela é o Todo, é absoluta
- 4) Esta parte é o Todo
- 5) O Todo é esta parte

## **Esta parte é, de forma exclusiva, o Todo**

A primeira e a segunda proposições estão certas e expressam a Verdade do que seja o Absoluto, tanto em Hegel, como também neste Projeto de Sistema, que aqui apresento e que se baseia, como os Sistemas do Cusanus e de Hegel, em uma visão universalista. A proposição<sup>1</sup> acima é uma proposição típica da Lógica, em que se afirma do sujeito simples da predicação dialética aquilo que ele é; são equivalentes a essa proposição 1 todas aquelas proposições que usamos fartamente no correr deste capítulo, como, por exemplo, “todas as coisas são Ser”, “todas as coisas são Nada”, “todas as coisas são Devir”, “todas as coisas são a Ideia Absoluta”, etc. As proposições da Lógica têm sempre uma estrutura similar a desta proposição 1. Já a proposição 2, igualmente correta e verdadeira, é típica da Filosofia Real. Nesta, como vimos, o sujeito da predicação dialética é sempre reduplicado; o sujeito principal é o Todo, o Absoluto, o sujeito particularizado pela reduplicação é algo finito e contingente, que é visto, examinado e compreendido não em sua finitude particular, mas na universalidade que nele está ínsita. Assim, proposições do tipo 2 estão filosoficamente corretas. – A proposição 3 é, em seu significado, equivalente à proposição 2. A inversão feita nos termos da reduplicação não destrói o caráter Universal da proposição que diz, então, o mesmo que a 2. Ela está, assim, correta. A proposição 4, entretanto, evidentemente, é falsa. Pois dizer da parte que ela é o Todo significa pôr, erroneamente, a parte particular como sendo idêntica ao Todo do qual ela é parte. A proposição 5 comete o mesmo erro, começando pelo outro lado. Pois dizer que o Todo é idêntico a esta parte determinada é pôr como igual aquilo que é diferente. A proposição 6 é, mais descaradamente ainda, errônea. Pois afirmar que o Todo é, de forma exclusiva, esta parte determinada é acentuar e potenciar o mesmo erro cometido na proposição 5.

Voltemos já, agora armados com instrumentos conceituais mais afilados, ao problema de teísmo e de panteísmo, à questão de como transcendência e imanência se imbricam e se conciliam em nível dialeticamente superior.

As proposições 1, 2 e 3 afirmam, de maneira resumida, aquilo que, no decorrer deste estudo, mostramos ser o Absoluto. Elas têm um sujeito

Universal do qual, então, se afirma que ele, esse Universal, essa Totalidade, é o Absoluto. Isso é o que está certo e correto. Se alguém quiser chamar isso de panteísmo ou de pan-en-teísmo, tudo bem, nada tenho a opor, pois meras palavras não são, em si, nem verdadeiras, nem falsas. Note-se, porém, que esse panteísmo, esse panteísmo no sentido bom que considero ser correto, não é o mesmo que o panteísmo antes mencionado, que considero errado, o qual afirma que “esta coisa particular” é o Absoluto. Ao dizer “cada coisa”, estamos a dizê-las, uma por uma, em sua particularidade; dizer delas que são o Absoluto está, a meu ver, incorreto e é o que chamo de panteísmo no mau sentido. Por isso é que nem a cachoeira, nem a encruzilhada, etc. são, enquanto particulares, o Absoluto mesmo. Isso, porém, não significa que o Absoluto não esteja dentro delas, no âmbito delas (*Oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*); mas não há, aí, identificação completa.

As proposições 4, 5 e 6, entretanto, são, todas elas, falsas por identificar erroneamente o particular com o Universal. A proposição 6 mostra, ainda, que o assim chamado teísmo possui, como o panteísmo, dois sentidos, um bom o outro mau. Quem afirma que o Absoluto está em todas as coisas, mas em cada uma delas de maneira diferente, está a afirmar um teísmo no sentido bom e correto, pois o Universal está sendo reconhecido como um Universal que nunca se identifica completamente com uma coisa determinada e, por isso, não se esgota em uma única coisa. Há, porém, o teísmo no mau sentido, aliás, muito frequente, daqueles que põem o Absoluto como um Universal que, sem jamais concretizar-se em todas as coisas como um particular, é posto como um Universal que subsiste só como transcendente, como uma transcendência que nega e impede toda e qualquer imanência. Tal Absoluto, transcendência pura e inconciliável com a imanência nas coisas, torna-se, ele mesmo, um particular e perde sua Universalidade, deixando de ser o Absoluto. Essa é, lamentavelmente, a concepção de muitos que se dizem cristãos e que não percebem que tal deus, tão transcendente assim, jamais pode ficar homem, que tal deus não é o sentido do mundo e, muito menos, de nossas vidas. Deus não é o Absoluto, mas um mero particular que é posto, como um fantasma, acima das estrelas; ele não é, como diria o Cusanus, o ponto central que

entra na constituição de cada ponto dos segmentos do círculo, ele não é o centro que constitui o Universo, mas um Ser a mais, afastado, separado, tão transcendente que, pensado de forma consequente, nada tem a ver conosco. Isso é o teísmo no mau sentido.

Quem põe, com relação ao Absoluto, a questão de teísmo ou de panteísmo tem de, como vimos, elaborar conceitos muito mais exatos e diferenciados que os usualmente utilizados. Tanto teísmo como panteísmo possuem um sentido duplo, correto, o outro incorreto. Para saber o que é correto é só valer-se do método dialético e fazer o jogo dos opostos com os conceitos de transcendência e imanência numa primeira etapa, ambos estes conceitos são opostos que se determinam mutuamente e se excluem; numa segunda etapa, vê-se que, em nível mais alto e mais nobre, podem e devem ser conciliados. O Absoluto é, por isso, tanto transcendente, como também imanente. O que for menos que isso não é Absoluto.

Encerremos com as palavras de Meister Eckhart citadas por Hegel nas Preleções sobre Filosofia da Religião (16, 209): “O olho com o qual Deus me vê é o olho com o qual eu o vejo; o meu olho e o olho dele é um só (...), mas não é preciso saber isso, pois estas coisas podem facilmente sofrer mal-entendidos e só pelo conceito é que conseguimos captá-las”. Meister Eckhart, como todos os grandes, percebeu claramente que o ápice e fim do Sistema é uma síntese, e não uma Contradição inconciliável.



## Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema*. *Síntese*, Belo Horizonte, 18 vol., n.55, 1991. p. 595-616.

Este artigo tem a intenção de expor, no horizonte das muitas dúvidas e poucas certezas que caracterizam o filosofar deste nosso século, algumas reflexões sobre o problema da Filosofia como Sistema objetivo, isto é, como Ciência sistêmica que abrange, ordena e hierarquiza objetivamente, dentro de si, os muitos subsistemas, conferindo-lhes unidade teórica e prática.

### 1) Filosofia como Sistema: um Sistema ou muitos Sistemas?

Filosofia como Sistema, dizem muitos, morreu com Hegel no ano de 1831. Nietzsche e Kierkegaard teriam demolido o projeto de fazer Filosofia como Sistema dos mestres pensadores clássicos e, em especial, do Idealismo alemão; Heidegger e Wittgenstein teriam espalhado sal por sobre os escombros da Razão. Hoje, agora, só teríamos ruínas, fragmentos de uma Razão que outrora se pretendeu una e sistêmica, mas que se revelou, assegura-se, completamente falida. Hoje – garante-se – só nos restam cacos ou fragmentos. Seria ilusório pretender, com eles, reconstituir ou reconstruir o mosaico de uma Razão una, universalmente válida, que faça sentido e que dê, assim, sentido Uno e unificante a nossas vidas e à História. A Razão, dizem, e o projeto de um Sistema da Razão acabaram. Agora temos apenas a Multiplicidade nunca sistêmica das muitas razões e dos plúrimos jogos de Linguagem, justapostos, um ao lado do outro, sem possuir nenhuma conexão interna que os vincule e hierarquize. Cada sociedade, cada grupo, cada ocasião têm suas razões e possuem sua Lógica interna, mas não haveria mais nenhuma Razão abrangente que perpassasse todos os níveis da realidade e que, assim, nos permitisse reunificar intelectualmente os muitos subsistemas num grande Sistema. A pluralidade dos contextos teria acabado definitivamente com a unidade do texto.

A Lógica, com efeito, no singular e escrita com letra maiúscula, acabou. Pensava-se que havia uma Lógica. Uma só, uma, única e onibrangente, a Lógica de Aristóteles, a dos gregos e dos clássicos medievais, como Paulus Venetus e Petrus Hispanus. Erro, muito erro. Descobrimos, nas últimas décadas, que essa Lógica é apenas um subsistema dentre muitos outros. Sabemos, hoje, com certeza, que existem dezenas de lógicas: as lógicas polivalentes, as lógicas modais, as lógicas paraconsistentes, as *fuzzy logics* e tantas outras que elas, já agora, são numeradas, S1, S2, S3, S4, S5, C1, C2 e assim por diante. A evolução da Ciência que antigamente chamávamos de Lógica e que considerávamos o denominador comum das ciências filosóficas parece demonstrar que estão certos os que afirmam que não existe a Razão, uma e unificante que os antigos, como Descartes e Leibniz, escreviam no singular e com letra maiúscula. Filosofia como Sistema, no qual os subsistemas se ordenam e se hierarquizam, parece ter ficado impossível, pois aquilo que pensávamos ser força unificante e abrangente de todas as ciências, principalmente da Filosofia, ou seja, a Lógica, explodiu em cacos. Dela temos, hoje, apenas subsistemas.

Sobra-nos, assim, ao que parece, como única atitude intelectualmente possível, o relativismo e o ceticismo, que, com Kuhn, Feyerabend e Lakatos, aprendeu a mudar, sempre que for preciso, de paradigma; que, com o segundo Wittgenstein, se deleita na pluralidade dos muitos jogos de Linguagem; que, com Sartre, tenta resgatar a unidade da cosmovisão apenas pelo sentimento existencial; que, com Heidegger, o grande destruidor da Metafísica ocidental, se refugia em uma mística da Linguagem; que, com Habermas, declara que a Filosofia deixou de ser um acesso privilegiado à Verdade e à realidade, para tomar-se apenas um intérprete e guardador de lugar.

Filosofia como Sistema, neste nosso século XX, parece que não existe mais. A Razão irreparavelmente fragmentada só nos permitiria aforismas filosóficos ou, na melhor das hipóteses, a Multiplicidade de subsistemas não mais conectáveis entre si mesmos.

O problema cultural que daí emerge é que perdemos a unidade do pensar, do julgar e do valorar. Conquistamos, sim, a tolerância de quem entende tudo e todos e, assim, tudo e todos pode respeitar. Mas a este lado altamente positivo, grande conquista humanista de nossos tempos, con-

trapõe-se algo muito negativo: perdemos completamente os referenciais últimos. Ao abrir mão da unidade da Razão e, por isso, da unidade do Sistema da Filosofia, perdemos a bússola e estamos andando ao léu. Nunca sabemos, como filósofos, por que Razão saímos de um subsistema e entramos em outro. Fazemo-lo, sim, todos o fazemos, constantemente, mas não sabemos nunca dizer por quê. As razões últimas, teóricas e práticas, nós não as temos; e, dizem os céticos e relativistas de hoje, se as tivéssemos, não conseguiríamos pensá-las, pois nos falta um Sistema unificado que ordene os diversos subsistemas; e, se as pensássemos, não conseguiríamos dizê-las, pois nos falta uma Linguagem sistêmica onibrangente. Górgias, o grande cético grego, parece ser o supremo patrono de nosso pensar: o Absoluto não existe; se existisse, não conseguiríamos pensá-lo; se o pensássemos, não poderíamos sobre ele falar. Sistema, em nossa modernidade cética e relativista, não existe, não pode ser pensado, não pode ser comunicado intersubjetivamente. Sistema, hoje, diríamos com Górgias, só poderia ser um Sistema do não Ser, *perí me ontas*.

Contra essa corrente dominante no pensamento contemporâneo que alguns, por isso, como Habermas, chamam de pós-metafísico, tentarei mostrar que pelo menos alguns princípios universalíssimos são verdadeiros e possuem, assim, validade Universal. Em valendo objetivamente pelo menos alguns princípios universalíssimos, Filosofia como Sistema, ao menos neste sentido mínimo da validade objetiva de alguns princípios onibrangentes, pode e deve ser pensada. Existe, em última instância, um Sistema objetivo, Uno e onibrangente que, pelo menos nesse sentido minimalista, perpassa todos os subsistemas e os ordena e hierarquiza.

## 2) O cético e sua Contradição

O ceticismo e, em última instância, também os relativismos de nosso pensar contemporâneo pressupõem sempre a seguinte proposição, a todos eles subjacente e em todos ínsita:

### 1) Não há nenhuma proposição universalíssima que seja verdadeira.

Quando, acima, falamos em última instância, queremos dizer que, embora subsistemas possam ser como tais verdadeiros, um primeiro-último Siste-

ma, que abranja e fundamente todos os outros, não existe e não pode existir. Se houvesse um primeiro-último Sistema onibrangente e, neste sentido, universalíssimo, então existiriam pelo menos algumas proposições universalíssimas que, em última instância, seriam verdadeiras. Isso, diz o ceticismo, não sabemos com certeza; exatamente isso é duvidoso.

A dúvida, entretanto, nos ensinou Santo Agostinho no *De vera Religione*, 39 e 73 e no *De Trinitate*, X, 10 e 14 e, depois, Descartes, em sua Primeira Meditação sobre a Primeira Filosofia (I, 3), a dúvida, quando radicalmente posta, transforma-se em certeza. A dúvida radical e Universal, quando se flecte sobre si mesma e fica assim reflexão circular, é precisamente o lugar da reviravolta, na qual e da qual nasce a primeira certeza. Isso Descartes expôs nos termos do paradigma da consciência. Retomemos o mesmíssimo argumento na forma do paradigma da Linguagem e o desenvolvamos à maneira dos dialéticos em tese, antítese e síntese.

A tese é a proposição:

## **II) Existem proposições universalíssimas que são verdadeiras.**

Essa proposição expressa, de forma apenas tética, que pelo menos algumas proposições universalíssimas, pelo menos alguns princípios universalíssimos são verdadeiros; ou seja, que existe, pelo menos neste sentido minimalista, uma Razão universalíssima e onibrangente. Proposições têm, em Princípio, a característica de que podem ser verdadeiras e que podem, também, em certas circunstâncias, ser falsas. O cético radical se atém a essa possibilidade, em Princípio aberta, de que haja falsidade, e afirma categoricamente que é por isso que jamais sabemos, em última instância, se há proposições que sejam verdadeiras. Entremos no jogo do cético e o façamos, assim, entrar em nosso jogo do agir comunicativo, que é o jogo intersubjetivo da Linguagem. Tomemos ao pé da letra o que o cético radical afirma e, transformando seu pensamento em uma proposição, digamos e escrevamos:

## **III) Não há nenhuma proposição universalíssima que seja verdadeira.**

Esta proposição, ao ser dita ou escrita, ou seja, ao ser proferida, tem, como toda e qualquer proposição desse tipo, a pretensão de ser verdadei-

ra. Quem a enuncia pretende, por seu ato de fala, dizer algo que é de fato assim como está sendo dito. E a proposição cética revela-se, então, uma posição logicamente insustentável, porque, ao dizer-se, se desdiz. Há, aí, uma construção verbal autorreflexiva e negativa que, ao voltar-se sobre si mesma e aplicar-se a si mesma, logicamente implode. Pois, se não há nenhuma proposição verdadeira, também ela, esta proposição que isso afirma, não é verdadeira. Ou seja, se a proposição 3 é verdadeira, então ela é falsa; e se ela é falsa, então ela é falsa. Fixemos este ponto, a ser mais abaixo criticamente tematizado: se a proposição 3 é verdadeira, então ela é falsa; se falsa, então continua sendo falsa. Assim sendo, em ambos os casos, a proposição 3 é falsa, então se conclui logicamente que seu contraditório é verdadeiro; ou seja, sendo falsa a proposição 3, está demonstrada a Verdade da proposição.

#### **IV) Pelo menos algumas proposições universalíssimas são verdadeiras.**

A tese 2: “Existem proposições universalíssimas verdadeiras” foi posta como algo ingênuo e imediato em sua positividade. Trata-se de uma proposição afirmativa e particular que, pelo menos à primeira vista, tanto pode ser verdadeira como pode também ser falsa. A tese, em sua imediatez ingênua, está inerme e é, assim, suscetível de dúvidas e de ataques por parte do cético. A Verdade da tese, porém, é rigorosamente demonstrada através da implosão Lógica que ocorre com a antítese. Ao formularmos a antítese, construímos uma proposição Universal negativa exatamente oposta à tese. Trata-se, aqui, de uma *oppositio contradictionis* e não de uma *oppositio contrarietatis*; a tese, no quadrado lógico, é uma proposição do tipo I, a antítese, do tipo E. A antítese destrói-se a si mesma, ao ser formulada, por ser pragmaticamente contraditória. Pois, ao dizer que nenhuma proposição é verdadeira, essa proposição universalíssima se flecte sobre si mesma, aplica-se a si mesma, e, ao assim fazer, implode, porque ela mesma continua com a pretensão de ser verdadeira, embora afirme que todas as proposições são falsas. Se ela é verdadeira, então ela é falsa; para ser verdadeira, ela precisa ser falsa. A tremenda força da negação faz a antítese explodir e, ao desmascará-la em sua inverdade, demonstra a Verdade de seu contraditório, que é a proposição síntese: “Pelo menos al-

gumas proposições universalíssimas são verdadeiras”. A síntese, Verdade mediatizada através da passagem pela inverdade da antítese, é uma proposição particular afirmativa, no quadrado lógico uma proposição do tipo I, que se levanta como Princípio Universal, pois, em havendo pelo menos algumas proposições verdadeiras, a Verdade, em Princípio, existe. Isso refuta o ceticismo filosófico radical. Emerge, assim, da proposição síntese 4, que é afirmativa, mas particular, uma proposição afirmativa Universal e, assim, uma síntese mais ampla e mais alta.

### **V) Existem, em Princípio, proposições verdadeiras.**

Com respeito a essa passagem da síntese 4 para a proposição 5, pode parecer, à primeira vista, que não há problema maior, pois se, pelo menos, algumas proposições são verdadeiras, então, em Princípio, existem proposições verdadeiras. Encarando, porém, a passagem argumentativa do ponto de vista meramente lógico e formal, vê-se que o problema não é tão simples quanto parece, pois da Verdade dada de uma proposição do tipo I, afirmativa particular, não segue a Verdade da respectiva proposição A, afirmativa Universal. E, de fato, não incorremos no erro de inferir, por inferência de Lógica formal, a Verdade de A a partir da Verdade de I; não, o que fizemos foi, da Verdade de fato, constatada de algumas proposições, inferir que, em Princípio, há proposições verdadeiras. Há, aqui, realmente um trânsito lógico de uma proposição particular para um Princípio Universal e, neste sentido, para uma proposição Universal A, mas a passagem não se faz por força das leis formais de inferência do quadrado lógico e, sim, porque proposições particulares, quando verdadeiras, implicam um determinado tipo de universalidade que a Lógica clássica não conhecia e que as lógicas formais contemporâneas não põem no lugar devido. Kant chama isso de transcendental; Hegel, de idealidade. Pois o fato de que haja algumas proposições que são verdadeiras pressupõe, como condição necessária de sua possibilidade, que proposições, em Princípio, possam ser verdadeiras. A partir da Verdade, de fato dada, de algumas proposições, demonstra-se o Princípio Universal de que pode haver, em Princípio, proposições verdadeiras.

Pelo método transcendental, como Kant o expõe e utiliza na dedução transcendental das categorias, prova-se, a partir da Verdade de uma pro-

posição I, um Princípio Universal A. Este não é pura e simplesmente a proposição inicial, na qual se substitui o quantificador I pelo quantificador A. Ninguém está a afirmar que todas as proposições são verdadeiras, mas que proposições, em Princípio, podem ser verdadeiras e que esta proposição que está a afirmar isso é efetivamente verdadeira.

### **3) Idealismo subjetivo e idealismo objetivo: Kant ou Hegel?**

Neste horizonte contextual impõe-se, a seguir, a pergunta que é decisiva para o transcendentalismo de Kant e para o idealismo objetivo de Hegel: esse Universal é apenas um Em-Princípio-Poder-Ser ou é um Ser? É um Ser-possível ou um Ser realmente existente? O Universal existe objetivamente como um Ser ou é, ele, apenas, o etéreo valor de um Eu meramente subjetivo? Trata-se, como quer Kant, apenas de uma determinação de um Eu transcendental, sim, mas subjetivo, ou, como diz Hegel, de uma determinação do mundo objetivo? Que no caso acima demonstrado haja, ao menos, um Em-Princípio-Poder-Ser que é um valor Universal, é líquido e certo; pois, não o fosse, o que é dito seria impossível e nenhuma proposição universalíssima jamais poderia ser verdadeira, o que é autocontraditório. A resposta de Kant, ou seja, o que depois dele chamamos de transcendental constitui, por conseguinte, o mínimo racional que se tem de admitir: o princípio Universal pressuposto é, no mínimo, um poder-ser: proposições podem, em Princípio, ser verdadeiras. Se existem, de fato, algumas proposições que são verdadeiras, então também as condições necessárias de possibilidade disso são a de serem aceitas como necessárias e verdadeiras.

Foi refutado o céptico, foi demonstrado o núcleo duro de Kant. A pergunta que fica, então, é a seguinte: pode-se ir além de Kant? O que Kant de positivo diz, podemos aceitá-lo e temos de aceitá-lo e afirmá-lo. Mas a questão é: vale também o que Kant diz de negativo? Valem os limites que ele traçou para a atividade da Razão teórica? Pode-se dizer, com Fichte, Schelling e Hegel, mas contra Kant, que o Universal não é apenas um poder-ser e um valor universais, uma condição, transcendental sim, mas subjetiva, da experiência, mas, além disso, também uma realidade que existe objetivamente? Ou, em Linguagem dos clássicos gregos: o mundo das ideias é apenas um mundo possível? Ou podemos dizer que as ideias existem, que as ideias possuem ser? Podemos afirmar, com Platão, Cusanus e Hegel, a realidade das ideias?

Foi demonstrado acima, contra o ceticismo filosófico, que “existem, em Princípio, proposições que são verdadeiras”. A Verdade dessa proposição é negável, pois, sempre que negada, ela ressurgiu da própria negação. Pergunta-se: essa Verdade é apenas transcendental? Trata-se tão somente de uma lei Universal do pensar? Trata-se, sim, de uma lei universalmente válida para todos os pensares; isso é líquido e certo. Mas a validade Universal dessa lei, ínsita em todo o pensar, é, para além de todos os pensares, também uma lei de todos os seres? A validade universalíssima do pensar é, ela própria, tão ampla que seja mais que todos os pensares e possa abranger não só o pensar, como também o Ser? Kant diz que não, e fica no idealismo subjetivo; Fichte tenta ir além e não consegue; Schelling e Hegel dizem que sim, que as primeiras-últimas leis do pensar são também leis do Ser, e que a idealidade é, assim, objetiva.

Façamos nova investida contra o cerne duro do problema e tentemos atacá-lo por outro lado. Tomemos agora como tese ingênua, imediata e não demonstrada a seguinte proposição:

## **VI) Existem proposições sintéticas *a priori* que são verdadeiras.**

Esse é o pressuposto básico da *Crítica da Razão Pura*, esse é o fato do qual Kant parte. O método transcendental tem, sempre, uma premissa empírica da qual se parte e a qual se aplica a questão: quais são as condições necessárias de possibilidade para que isso possa existir? Kant parte do pressuposto nunca por ele demonstrado de que há, de fato, pelo menos alguns princípios sintéticos *a priori* que são verdadeiros; ou, de uma forma mais sofisticada, de que há de fato experiência. Aí, exatamente aí, ele aplica a pergunta e o método transcendental: quais as condições necessárias de possibilidade disso? A demonstração pelo método transcendental é um silogismo condicional na forma *ponens*: se p, então necessariamente q. Pressupondo que existam de fato algumas proposições sintéticas *a priori* verdadeiras, quais as condições necessárias desse fato? O mapeamento delas nos dá as formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento que são a própria estrutura da *Crítica da Razão Teórica*. Pressupondo que exista um Dever-ser como fato da Razão prática, quais as condições transcendentais disso? O mapeamento delas é o travejamento da *Crítica da Razão Prática*. É interessante notar que Kant jamais duvidou de seu ponto de partida, do pressuposto de que exis-



tem de fato algumas proposições sintéticas *a priori* que são verdadeiras, de que existe o fato originário da Razão prática. É importante, de outro lado, ressaltar que Kant jamais tentou demonstrar esse seu pressuposto. Penso que é possível ir além do que Kant foi, que é possível, em perfeita analogia com a demonstração feita acima contra o cético, demonstrar aquilo que Kant toma como pressuposto não demonstrado e, por isso, não crítico, de toda sua Filosofia crítica. A demonstração se faz, à maneira dos dialéticos, em três passos. A tese ainda ingênua e não demonstrada é:

### **VII) Existem proposições sintéticas *a priori* que são verdadeiras.**

O argumento é articulado, como antes foi feito contra o cético, pela passagem negativa através da antítese que logicamente implode e remete, então, a nova síntese. A antítese é o contraditório da proposição-tese, ou seja:

### **VIII) Não existe nenhuma proposição sintética *a priori* que seja verdadeira.**

Essa proposição pretende ser verdadeira, ao ser proferida. A Verdade dela, entretanto, implica sua falsidade. Pois ela própria é uma proposição evidentemente neoanalítica, mas sim sintética; e não *a posteriori*, mas sim *a priori*, pois a demonstração, se houver, jamais poderá ser por contagem empírica. Essa proposição, entretanto, que diz que não existe nenhuma proposição sintética *a priori* verdadeira, ao dizer-se, se desdiz, pois ela é aquilo que nega, é aquilo que diz não existir. Ela própria é sintética e é também *a priori*. Ela é aquilo que diz não poder existir. A Verdade da proposição 8 implica sua falsidade. Fica assim demonstrada a Verdade do contraditório, que é a proposição-síntese 9:

### **IX) Existem, pelo menos, algumas proposições sintéticas *a priori* que são verdadeiras.**

E daí se infere o Princípio geral:

### **X) Existem, em Princípio, proposições sintéticas *a priori* que são verdadeiras.**

Com o que fica rigorosamente demonstrado, à maneira dialética, o que em Kant é somente pressuposto, não demonstrado e que não é passível

de demonstração pelo método transcendental? Ultrapassamos com isso, penso eu, não só o ceticismo, como também os pressupostos do transcendentalismo kantiano.

Mas não dirimimos ainda a questão de saber se essa Verdade, que assim se impõe, é apenas um transcendental subjetivo ou, além disso, uma idealidade objetiva. Essa pergunta é perturbadora, pois a *vis probandi* do argumento articulado dialeticamente é a implosão da antítese; não se sabe direito, porém, se essa implosão Lógica acontece por força de algo transcendental e subjetivo ou de algo idealisticamente objetivo. Temos, através das demonstrações acima feitas, no mínimo, dois princípios universais (proposições 5 e 10) que, como foi mostrado, são necessariamente verdadeiros. Perguntava-se se essa Verdade necessária é somente uma necessidade do pensar ou, além disso, também, uma necessidade de ser. Como a argumentação utilizou a Contradição pragmática na qual a antítese implode e pela qual se infere a Verdade da síntese, cabe, já agora, a pergunta sobre o momento aparentemente empírico e, no caso, subjetivo, dessa forma de articular a demonstração. Pois toda a prova se fundamenta na implosão Lógica da antítese que se dá pela Contradição pragmática. Ora, essa é uma Contradição, na qual o ato de asserção nega o conteúdo asserido. Temos, portanto, uma premissa evidentemente subjetiva que é o próprio ato de fala do sujeito filosofante. Pode-se, em tal caso, ainda falar de idealismo? A validade Universal, que foi demonstrada, não é, ela mesma, algo meramente empírico? Não se trataria, nas demonstrações acima, não de um Sistema idealista, mas de uma mera constatação empírica, através de um *experimentum mentis* concreto, o qual precisaria ser sempre de novo repetido? Nem Kant, muito menos Hegel, dir-se-ia, nem idealismo subjetivo, nem idealismo objetivo, apenas um experimentalismo empiricista e uma universalidade hipoteticamente válida. Não teríamos demonstrado e fundamentado um idealismo, mas tão somente um novo tipo de princípios hipoteticamente válidos; teria havido não progresso, e sim regresso argumentativo.

#### **4) O idealismo objetivo no argumento de V. Hösle.**

5) Hösle, num trabalho talvez polêmico, mas certamente muito instigante, tenta provar que as ideias têm realidade objetiva, que, por conseguinte, o Sistema da Filosofia deve ser o idealismo objetivo. O argumento, ele

o monta, não como foi feito acima, direta e expressamente pela Contradição pragmática, mas pela articulação de premissas que primeiramente parecem ser independentes de qualquer Eu e de qualquer ato ilocutório empírico. O silogismo final, como o autor o monta, articula-se em proposições aparentemente universais. A questão é que a prova das premissas se faz através de recurso à Contradição pragmática, o que significa a utilização de uma premissa subjetiva e empírica. Não invalidaria isso todo o argumento? A articulação através de uma premissa contingente não implicaria que a conclusão também é contingente? A conclusão não segue sempre a mais fraca das premissas, no caso, a premissa empírica e contingente? Tentemos reconstruir a demonstração, seguindo os dois momentos em que o autor a divide.

A partida se faz através da seguinte proposição:

**1.1) Não pode haver nenhum conhecimento *a priori* que seja não hipotético.**

Essa proposição coloca a impossibilidade, hoje usualmente admitida, de um Princípio que seja, ao mesmo tempo, *a priori* e não hipotético. Pois se diz hoje que teoremas podem ser demonstrados por axiomas, os axiomas primeiros-últimos, porém, não podem ser, eles mesmos, ulteriormente justificados. Eles devem, por certo, em muitas circunstâncias, ser admitidos como verdadeiros. Para que isso não seja feito de forma dogmática, para que haja Filosofia crítica, deve-se, então, dizer que os axiomas nunca são primeiros-últimos, isto é, que os axiomas são sempre e tão somente hipotéticos. O que significa que, para ser crítica, a Filosofia não pode admitir que haja princípios primeiros-últimos que sejam, ao mesmo tempo, *a priori* e não hipotéticos. Se o fizer, deixa de ser crítica. Fundamentam-se aí os relativismos contemporâneos que só admitem subsistemas e que só trabalham com axiomas hipotéticos: se aceitarmos os axiomas de um determinado subsistema, então necessariamente são verdadeiros os teoremas tais e tais; se pressupusermos outros axiomas, outro será o subsistema. Não há, afirma-se, axiomas que sejam válidos para todos os subsistemas, ou seja, que sejam não hipotéticos e, assim, princípios primeiros-últimos de todos os subsistemas. Hösle, argumentando contra isso, põe a proposição 1.1 e diz que ela se contradiz a si mesma, pois ela é uma proposição sintética *a*

*priori* que afirma que tais proposições não podem existir; há, em 1.1, um conhecimento categórico afirmado incondicionalmente que afirma que tais conhecimentos categóricos incondicionais não podem existir. Logo, 1.1 contradiz a si mesmo e afirma que, pelo menos, um conhecimento *a priori* não hipotético existe. Então se conclui, no mínimo, que:

### **1.2) Em certas circunstâncias, não há conhecimento *a priori* não hipotético; em outras circunstâncias, há.**

Mas, se em certas circunstâncias há conhecimento *a priori* não hipotético, então existem, em Princípio, proposições verdadeiras que são ao mesmo tempo *a priori* e não hipotéticas. Donde segue a Verdade de:

### **1.3) É necessário que exista conhecimento *a priori* não hipotético.**

Essa proposição 1.3., que corresponde a nossa proposição acima, entra como premissa no silogismo final de Hösle. A outra premissa, ele a demonstra, fazendo começo com a proposição:

II) 1. Se existe conhecimento *a priori* não hipotético, então as leis desse conhecer não podem ter nada a ver com a realidade.

Se, argumenta o autor, alguém admite leis do conhecimento que são *a priori* não hipotéticas e diz que elas nada têm a ver com a realidade, então ele se contradiz. Pois quem, falando de leis do pensar e de leis da realidade, diz que elas são completamente diversas e diferentes, diz também, ao mesmo tempo, que elas não são completamente diversas e diferentes. Diz e, ao dizer, se desdiz. Pois levanta como lei geral do conhecimento que as leis gerais da realidade objetiva são diversas e diferentes das leis do pensar, mais, que elas são incognoscíveis. Ora, ao dizer isso, desdiz-se e afirma o contrário. Ao flectir-se sobre si mesmo, tal conhecimento existente de leis se sabe aplicável e aplicado a si mesmo, enquanto conhecimento e enquanto ato real existente, abrangendo, assim, tanto a área do conhecimento, como também, pelo menos, uma existência, a saber, a existência dele mesmo. Logo, as leis, de que ele fala, valem não só de todos os pensares, mas, pelo menos, de um determinado existir. Com isso implode a proposição e fica provada a falsidade do que foi enunciado em II.1. Disso segue a falsidade também da seguinte proposição:

II) 2. Se existe conhecimento *a priori* não hipotético, então as leis de tal conhecimento possivelmente nada têm a ver com a realidade.

Pois há, pelo menos num caso, uma realidade à qual se aplicam e da qual vale uma das leis do conhecimento *a priori* não hipotético, a saber, a existência de tal conhecimento. Fica, assim, demonstrada a falsidade de II.2. Há, aí, um ato de conhecimento que nega a si mesmo, demonstrando, assim, sua falsidade. A proposição II. 1 trata de uma impossibilidade; a II.2, de uma mera possibilidade; ambas foram refutadas porque há, de fato, em qualquer proposição o pressuposto de uma conexão, por mínima que seja, entre as leis do pensar e a realidade realmente existente. A proposição que fala da impossibilidade da conexão de pensar e Ser é falsa, como também é falsa a que (II. 2), como uma mera possibilidade, não realiza a interpenetração do pensar e do Ser. Daí segue, afirma um tanto açodadamente Höslé, a Verdade da proposição.

II) 3. Se existe conhecimento *a priori* não hipotético, então as leis do conhecer são leis da realidade.

Com essas premissas, acima demonstradas como verdadeiras, se monta o silogismo final:

II) 3. Se existe conhecimento *a priori* não hipotético, então as leis do conhecer são leis da realidade.

Ora, como vimos acima em I. 3, existe conhecimento *a priori* não hipotético. Logo, existe conhecimento *a priori* não hipotético, cujas leis são também leis da realidade.

Höslé conclui, ao modo dos geômetras, com a sigla Q.e.d., *quod erat demonstrandum*, e julga, portanto, ter demonstrado, contra o ceticismo, contra os relativismos pós-modernos e contra o Idealismo meramente subjetivo, que o Sistema filosófico, a ser aceito, é o do idealismo objetivo. Penso, como se vê também por minha argumentação mais acima, que o autor tem, em Princípio, Razão, o Idealismo objetivo é o correto. Não foi provado, porém, convincentemente que todas as grandes leis do pensar são também leis do Ser; foi, julgo eu, realmente demonstrado que há, pelo menos, algumas leis do pensar que são também leis do Ser.

Há, entretanto, na construção do argumento, algo que precisa receber maior ênfase: trata-se de uma argumentação dialética, através da Contradição performativa, que se levanta e eleva a nível transcendental. A passagem pela Contradição performativa conduz a Verdade de algumas proposições, as quais, por força do argumento transcendental, conduzem a Verdade daquilo que é sua condição necessária de possibilidade.

Há, em tal tipo de argumento, um momento dialético e um momento transcendental. No momento dialético, parte-se de uma tese ingênua e não demonstrada, proposição I. Levantando a antítese, que é uma proposição E, negativa Universal, ocorre a implosão Lógica pela Contradição pragmática que Apel e Habermas nos resgataram e tão bem descreveram. Da falsidade de E emerge a Verdade de uma proposição I, a qual, pelo método de Kant – aí se imbrica o momento transcendental –, se transforma numa proposição A, afirmativa Universal, mas *sui generis*. Essa imbricação do método dialético com o método transcendental, do necessário com o contingente, da Idealidade necessária com a empiricidade contingente, merece ser analisada mais detidamente.

## **5) Conciliação do ideal e do empírico no idealismo objetivo.**

Dois aspectos eu quero aqui ressaltar que, pelo que se viu, ainda não mereceram a atenção devida e não foram tratados com o rigor lógico necessário: o caráter quase empírico da Contradição pragmática e a estrutura da proposição-síntese que parece ser, ao mesmo tempo, Universal e particular, uma proposição A que é simultaneamente uma proposição I.

O primeiro aspecto, a ênfase a ser dada ao caráter quase empírico da Contradição pragmática, é objeto de longa e amistosa discussão entre os dois pensadores que, em nossos dias, redescobriram o uso da Contradição performativa como argumento lógico, Apel e Habermas. Apel conclui, à semelhança do que foi feito acima, da implosão Lógica que ocorre na Contradição pragmática para a Verdade de determinados princípios e proposições; isso ele chama de pragmática transcendental. Trata-se de uma pragmática, pois é pela Contradição performativa que se faz o

argumento e não por contradições sintéticas ou semânticas. Trata-se de um transcendental, pois o que se demonstra são princípios que, mesmo quando negados, ressurgem em sua Verdade. Nós não podemos; não só nós, ninguém pode negá-los, sem que, da negação ressurgja nova afirmação. Aqui entra a ponderação e a objeção de Habermas: é certo que foi demonstrada, pela Contradição pragmática, a impossibilidade de uma determinada posição intelectual; mas como podemos, a partir daí, concluir que existe um Princípio Universal que seja infalível?

A discussão sobre falibilidade ou infalibilidade dos primeiros-últimos princípios da Ética do Discurso é um tema básico de Apel e Habermas. Em última instância, trata-se de saber qual a estrutura do assim chamado *a priori*. Apel defende um *a priori* forte, no sentido de Kant; Habermas, um *a priori* fraco, pois devemos, a cada momento, segundo ele, repetir a experiência empírica da Contradição pragmática para, sempre de novo, assegurar-nos da Verdade. A discussão versa, como se vê, sobre o trânsito lógico de algo empírico, a experiência concreta da Contradição performativa, para algo não mais empírico, isto é, uma conclusão *a priori* e necessária. Como sabemos, a partir de uma experiência individual e subjetiva, algo Universal e objetivamente válido? Apel faz a passagem Lógica e diz que, pela Contradição performativa, se conclui corretamente a Verdade de um Princípio Universal que é, em Princípio, infalível. Habermas retruca que só sabemos isso, em Princípio, que essa Verdade é falível e que pode, a qualquer momento, ser corrigida. Apel coloca-se a favor de uma validade Universal e de um *a priori* forte; Habermas, a favor de uma validade que é falível e que, por isso, sempre remete de volta à experiência empírica. Apel é transcendentalista; Habermas, empirista. Apel fala de pragmática transcendental; Habermas, de pragmática Universal.

O ponto-chave na discussão entre ambos é a passagem Lógica, que ocorre na argumentação pragmática, entre o singular e o Universal, entre o empírico e o transcendental, entre o que é contingente e o que é necessário.

Penso que, com essa colocação do problema – e com isso entramos no segundo aspecto a ser ressaltado – estamos a discutir não uma querela de escola entre autores contemporâneos, mas um ponto central da Filosofia,

hoje e sempre, a saber, a passagem Lógica do individual para o Universal, do empírico para o transcendental, do contingente para o necessário, do descritivo para o normativo. Penso que, a rigor, tanto Apel como Habermas têm Razão; o que ainda não temos são conceitos suficientemente exatos. Pois, na Contradição pragmática, há realmente algo com dupla face: há tanto o individual, contingente e empírico, por um lado, como o Universal, necessário e transcendental, pelo outro lado. O argumento é dialético, e a realidade mesma da argumentação é bifacial. A Contradição performativa, sempre que ela ocorre em proposições universalíssimas negativas que se flectem sobre si mesmas, é uma realidade – e é também um argumento lógico – com dois lados que se constituem e se pressupõem mutuamente. A realidade mesma do argumento, não só seu conteúdo lógico, é bifacial.

Há contradições performativas que são empíricas e somente empíricas. Sirva-nos de exemplo o caso de Joãozinho, que está, diante da geladeira aberta, a pilhar as geleias da família; à mãe, que pergunta de outra peça quem é que está ali, Joãozinho responde: “Não há ninguém aqui”. O ato, ao dizer-se, se desdiz e afirma o contrário. A Contradição performativa neste caso, entretanto, é meramente empírica. Pois basta Joãozinho, ao invés de falar, escrever num pedaço de papel “não há ninguém aqui”, afixar o bilhete a porta do refrigerador e fugir pela porta dos fundos, para que a Contradição desapareça. Em tais casos, que por isso chamamos de empíricos, a Contradição pragmática pode ser eliminada; basta mudarmos algumas circunstâncias empíricas do ato de asserção por outras circunstâncias empíricas e a Contradição desaparece. Há, entretanto, contradições pragmáticas, que, mesmo que se mudem todas as circunstâncias empíricas da asserção, ou seja, em quaisquer circunstâncias empíricas, sejam elas quais forem, sempre continuam contraditórias. Se, por exemplo, Joãozinho falasse “Eu não estou falando”, ele estaria a dizer e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, a desdizer-se. Isso é uma Contradição pragmática que, por um de seus lados, é totalmente empírica, contingente e individual; trata-se de Joãozinho e de seu ato de fala. Pelo outro lado, entretanto, há uma Contradição que sempre, em todos os lugares, em todos os tempos e sob todos os aspectos, é logicamente autodestrutiva e, assim, insustentável.



Trata-se, já agora, do mesmo Joãozinho individual, empírico e contingente, mas não mais visto por este primeiro lado, e sim pelo outro lado, aí também presente, de uma Contradição que, como tal, implode e que continua sendo Contradição sob toda e qualquer circunstância possível. Há, pois, proposições autoflexivas negativas que, embora individuais e empíricas, sempre e necessariamente são contraditórias e, por isso, falsas. O suporte contingente, nesse caso, sustenta algo não contingente; o ato individual remete para uma impossibilidade que é Universal. Já há, aqui, uma passagem do individual, empírico e contingente para o Universal, transcendental e necessário. Há aí uma condição, sim, o Joãozinho contingente com seu ato contingente de fala, mas essa condição não é exterior à Contradição pragmática. O momento empírico, ou seja, o ato performativo, entra em Contradição com o conteúdo falado e engendra a Contradição pragmática. Esta é a implosão Lógica da qual, então, se conclui a Verdade de uma proposição a ela contraditória. Note-se que a Contradição pragmática, isto é, a implosão, não tem o fator contingente como uma condição a ela externa, mas como um momento interno, um ingrediente da própria explosão. Não se trata, pois, de uma premissa contingente logicamente anterior e, assim, externa à conclusão, mas de uma contingência que entra na constituição de algo que necessária e logicamente implode. A contingência, aqui, entra na constituição Lógica de uma necessidade lógico-pragmática.

O seguinte passo lógico se faz ao passarmos de proposições autoflexivas negativas, que sejam apenas individuais e empíricas, para proposições universalíssimas autoflexivas e negativas. Tal proposição, como aquela que afirma não existir nenhuma proposição verdadeira, é, por igual, individual e Universal, empírica e transcendental, contingente e necessária. Individual, empírico e contingente é o João, o Pedro ou o Manoel que dizem e falam a proposição; individual é a proposição escrita em Língua Portuguesa neste pedaço de papel. Universal, transcendental e necessária é a implosão Lógica que ocorre, sejam quais forem os sujeitos falantes ou as circunstâncias do ato ilocutório. Tais proposições universalíssimas, por isso, aplicáveis a si próprias, são autorreferentes e, quando negativas, implodem. Sempre que um sujeito qualquer vier a asserti-las, qualquer que seja o sujeito e quaisquer que sejam as circunstâncias, tais proposições são

pragmaticamente contraditórias. O pragmático aqui vira transcendental. O ato de fala, que é individual, empírico e contingente, em determinados casos é, também, pela implosão da Contradição pragmática, algo que vale sempre e para todos, ou seja, ele é Universal, transcendental e necessário. O ato de fala tem, pois, um lado que é empírico, mas tem também um lado que, como aparece em certas contradições performativas, desde sempre é transcendental e necessário.

Como sabemos que uma determinada Contradição pragmática permite uma conclusão universalíssima e leva a um *a priori* forte? Como saber, sem experimentalmente mudar todas as circunstâncias – o que é impossível –, se a implosão se dá sempre e em quaisquer circunstâncias? Como decidir, aqui, entre Apel e Habermas? Mas não se trata mais de decidir entre a pragmática transcendental de Apel e a pragmática Universal de Habermas, e sim de dizer se há, em última instância, a realidade objetiva de uma ideia. Trata-se de dizer se o Sistema da Filosofia consegue, em última instância, conciliar o transcendentalismo idealista com o empiricismo de uma realidade contingente. Ambos os momentos entram, julgo eu, na constituição da fundamentação primeira-última e, assim, no Sistema de Filosofia. Este é, por isso, em minha opinião, não um idealismo subjetivo, nem um empirismo cético e pluralista, mas um Sistema de idealismo objetivo. Penso que o pragmatismo Universal, se e quando ampliado para além dos limites do discurso aos quais Habermas o adscreeve; julgo que o pragmatismo Universal, pensado não apenas como Princípio irrefutável do discurso, mas como Princípio universalíssimo de todo pensar e de todo Ser, responde à questão.

Os princípios filosóficos são de validade Universal, ou seja, os princípios filosóficos últimos são expressos por proposições universalíssimas. Tais proposições, enquanto universalíssimas, têm de valer de si e têm de ser aplicadas a si mesmas; elas são sempre também autorreferentes. Proposições universalíssimas e autorreferentes, se negativas, muitas vezes – parece que isso, mas não tenho certeza, ocorre sempre – tornam-se contradições pragmáticas. A implosão Lógica que acontece na Contradição pragmática serve de argumento apagógico, isto é, de argumento *ex contrario sensu*, demonstrando a Verdade da proposição que é contraditória

àquela que implodiu. Assim, e somente assim, penso, podem ser demonstrados os primeiros-últimos princípios filosóficos.

Eis, agora, o núcleo duro de meu argumento: a característica Lógica dessa demonstração, pela Contradição pragmática, de princípios universalíssimos, é que ela não é uma antinomia estrita, e sim uma Contradição potenciada. Na antinomia estrita há dois lados estritamente iguais, ambos com o mesmo peso lógico, um anulando o outro. Isso se vê quando se mede o pesadume de cada lado através dos valores de Verdade. Tomemos a antinomia clássica de Russel:  $p$ : Esta proposição  $p$  é falsa.

Temos aqui uma antinomia estrita, pois, por um lado, a Verdade desta proposição implica a falsidade dela; a falsidade, porém, pelo outro lado, implica a Verdade. Se a proposição  $p$  é verdadeira, então, ela é falsa; se falsa, então ela é verdadeira. A antinomia estrita implode logicamente, sim, mas a implosão aqui é diferente daquela que ocorre na Contradição pragmática. Na antinomia há um perpétuo oscilar entre os dois valores de Verdade, um remetendo para o outro, num *processus ad infinitum*. A implosão Lógica que ocorre nas antinomias mostra que tais proposições não são verdadeiras; mas mostra também que não são falsas. Não sendo nem verdadeiras nem falsas; pior ainda, sendo tanto verdadeiras como também falsas, as antinomias são algo logicamente insustentável, são uma Contradição potenciada, são uma Verdade que é falsa. O importante aqui é frisar que, a partir da implosão Lógica que ocorre na antinomia estrita, nada de positivo pode ser demonstrado. Há, sim, uma Contradição potenciada, mas a antinomia, com seus dois lados iguais, não remete para uma Verdade que a ela seja contraditória. A antinomia exige, apenas, para sua solução, o desdobramento de tipos, como fez Bertrand Russel, ou de níveis de Linguagem, como fazem Tarski e outros. A implosão Lógica que ocorre nas antinomias é construtiva, sim, porque nos obriga a distinguir níveis de metalinguagem, mas ela não nos remete diretamente para a Verdade de uma proposição que a ela seja contraditória. Nas antinomias estritas não há uma proposição que seja a elas logicamente contraditória, pois sendo tanto verdadeiras como falsas, falta-lhes exatamente algo que lhes seja logicamente contraditório. Na fundamentação última dos primeiros-últimos princípios da Filosofia, o argumento se monta de forma diferente.

Na fundamentação última, como foi apresentada acima, não se forma uma antinomia estrita, pois os lados da estrutura bicorne não são logicamente iguais. Da antinomia vale: se a proposição é verdadeira, então é falsa; se falsa, então é verdadeira. Nos argumentos de fundamentação última vale: se verdadeira, então é falsa; se falsa, então continua sendo falsa. Há aí uma visível assimetria de estrutura a caracterizar, em sua diferença, a antinomia estrita e o argumento dialético da argumentação última. Nesta não há uma oscilação *ad infinitum* entre os valores de Verdade, entre Verdade e falsidade, mas a clara, nítida e inconfundível implosão Lógica de uma proposição, que, desmascarada em sua falsidade, remete de forma clara e distinta para a Verdade da proposição que lhe é contraditória. Na Contradição pragmática, pela qual se faz a fundamentação última dos primeiros princípios, vale a seguinte matriz de valores de Verdade: se a proposição é verdadeira, então ela é falsa; se ela é falsa, então ela é falsa. Não há, aqui, a oscilação entre Verdade e falsidade, mas a escancarada implosão lógico-pragmática, em que ambos os lados levam à falsidade. Não há, como nas antinomias, dois cornos com o mesmo peso lógico, mas uma estrutura unicorne que aponta univocamente para sua própria falsidade. Tomemos a proposição, que é o princípio universalíssimo do ceticismo radical:

## **6) Nenhuma proposição é verdadeira.**

O primeiro lado é o seguinte: se esta proposição é verdadeira, então ela é falsa, pois ao menos ela é verdadeira. O outro lado é o seguinte: se esta proposição é falsa, então ela é simplesmente falsa. Da falsidade da proposição 6 segue logicamente sua falsidade. Da falsidade de 6 segue a falsidade dela. Não há, pois, aqui, a pequena implosão que caracteriza as antinomias estritas com sua oscilação entre Verdade e falsidade, mas a grande implosão em que a inverdade se desmancha no ar, apontando claramente para a Verdade da proposição contraditoriamente oposta:

## **7) Há, pelo menos, algumas proposições verdadeiras.**

Donde se conclui, corretamente, partindo de uma proposição I para uma proposição *A sui generis*:

## 8) Há, em Princípio, proposições verdadeiras.

Este “em Princípio” é aquilo que Kant chama de transcendental. Ele é um Universal *sui generis*, pois não se trata de uma proposição com o quantificador Universal. Ninguém está a dizer “todas as proposições são verdadeiras”, mas tão somente que, em Princípio, existem proposições verdadeiras. Mas trata-se de uma existência, de um fato da Razão, de algo que é, por um lado, Razão, pelo outro lado, existência. A Razão, inclusive a Razão teórica, existe, a Razão é um fato, é um fato indeseizível e indestrutível: quando tentamos negá-lo, ela ressurge da própria negação. A existência empírica concreta e individual, aqui, neste exato ponto, mostra-se como transcendental e necessária. Este é, para a Lógica da fundamentação última, o ponto arquimédico, onde o indivíduo pode levantar o Universo. Melhor, em Linguagem de Hegel, onde o conceito Universal, através do particular, se concretiza em um singular, ou vice-versa, onde o indivíduo existente se sabe Universal. No âmago da Contradição performativa, que serve para a fundamentação última dos primeiros princípios, o indivíduo fica Universal, o contingente vira necessário, o empírico torna-se transcendental.

Com essa afirmação fomos além dos limites que Kant nos traçou. Passamos também além das linhas limites do idealismo subjetivo de Apel, bem como do pragmatismo Universal de Habermas. Estamos, a rigor, em Hegel, em pleno idealismo objetivo, estamos no conceito realmente existente que é o Movimento dialético do individual que, pelo particular, se sabe Universal, veja-se na *Ciência da Lógica*, no terceiro livro, o capítulo “Do conceito em geral”.

Saiamos do dialeto hegeliano, o qual por si próprio induz a um idealismo objetivo, e voltemos à posição anterior. Onde fica a contingência empírica e subjetiva do ato de fala que entra na fundamentação última pela Contradição pragmática? Se se trata de uma Contradição pragmática, então há aí algo empírico e subjetivo que entra na Contradição performativa e, assim, na argumentação; nisso todos estão concordes. Pergunta-se: onde fica, na argumentação última pela Contradição pragmática, essa contingência e essa empiricidade subjetiva? A validade universalíssima da conclusão, que é um Princípio teórico e que pretende universalidade objetiva, tem como pressuposto algo empírico, contingente e subjetivo. Isso ninguém nega.

Mas não vale então a regra de que a conclusão segue sempre a parte mais fraca? Não, aqui não vale.

Pois o ato de fala, reconhecidamente subjetivo, contingente e empírico, não é uma premissa lógico-formal de um silogismo tradicional. A regra *peïorem sequitur semper conclusio partem* vale, sim, de todos os silogismos lógico-formais. Mas não vale de estruturas argumentativas lógico-pragmáticas, nas quais e pelas quais se imbrica um argumento dialético com um argumento transcendental. O ponto-chave de tal argumentação é precisamente a passagem da implosão de uma proposição E para a Verdade de uma proposição I, que se transforma num Princípio Universal A.

A dúvida e o questionamento centram-se, aí, na passagem Lógica da implosão, que contém como um de seus momentos explosivos o ato contingente e subjetivo, para a Verdade de uma proposição afirmativa particular do tipo I. Ora, exatamente aí não pode haver dúvida: sempre que uma proposição E é falsa, então, pelas leis de inferência do quadrado lógico, a correspondente proposição I é verdadeira. A proposição E, entretanto, implode por força da Contradição pragmática, na qual há o momento empírico e contingente. Não se instala, de volta, a questão? Como se sabe que a proposição E sempre e em quaisquer circunstâncias implode pela Contradição pragmática? Pelo simples fato de que E, para ser E, precisa ser dito. Eis o argumento: sempre que E for E, E implodirá pragmaticamente e, desmascarada em sua inverdade, implicará a Verdade de I. O ato de fala, aqui, embora individual, contingente, subjetivo e empírico, ao flectir-se sobre si mesmo, torna-se objeto de si mesmo: ele, sem deixar de ser o que é, fica objetividade Universal. Na autoflexão acontece a virada, o que era subjetivo é tematizado e fica objetivo. O que era contingência empírica e subjetiva torna-se conceito necessário de contingência, de subjetividade e de empiria. O ato de fala, existente de forma contingente, empírica e subjetiva, ao flectir-se sobre si mesmo e tematizar-se, dá-se objetividade. A empiria transforma-se em conceituação do empírico, o existente contingente fica o conceito necessário de contingência. É fácil de ver: o sujeito, quando se pensa a si mesmo, fica objeto.

A realidade, pois, contingente, subjetiva e empírica do ato de fala não invalida a fundamentação última, ela a proclama um tipo *sui generis* de argumentação.

Nem empiricismo cético, nem apenas transcendentalismo pragmático, mas Idealismo objetivo, no qual necessidade *a priori* se concilia com contingência empírica e *a posteriori*, conciliação dialética do individual e do Universal, do empírico e do transcendental, do infinito e do finito. O que, aliás, não nos devia perturbar, pois proposições verdadeiras universalíssimas podem – por que não? – serem proferidas por um indivíduo contingente e finito. E se alguém negar isso, ele estará incorrendo em Contradição pragmática e afirmando exatamente o contrário. Ao dizer, estará a desdizer-se. Com o que o círculo se fecha e o argumento, flectido sobre si mesmo, mostra sua perfeição circular. Quem nega os primeiros-últimos princípios e a unidade da Razão está, ao fazê-lo, a reafirmá-los. A necessidade ideal ressurgue, sempre, das cinzas da contingência real. Filosofia é, penso eu, Idealismo objetivo, conciliação da validade universalíssima de princípios do pensar e do Ser com a contingência empírica da realidade de fato existente do mesmo pensar e Ser. O Absoluto, tanto no pensar como no Ser, bem como na unidade de Ser e de pensar, é um Absoluto que tem, dentro em si, o relativo; é uma necessidade que não exclui e, sim, inclui a contingência; é um *a priori* que não é prius e, sim, simultâneo com seu *a posteriori*. Essa unidade de opostos e somente ela merece o nome de Absoluto. Na Contradição pragmática, isso aparece com sua dupla face: a contingência do ato que, sem deixar de ser contingente e empírico como realmente é, fica seu contrário: a necessidade ideal. O jogo dos opostos, já nos dizia Platão, é o núcleo duro de toda Filosofia. Platão chama isso de dialética dos gêneros supremos; Nicolaus Cusanus, de *docta ignorância*; Hegel, de *Ciência da Lógica*. A Contradição pragmática, redescoberta em nossos dias, é uma novidade muito antiga e certamente fundamental para a Filosofia. Ela fundamenta tudo porque se fundamenta a si mesma, ela é, portanto, o momento ativo do fundamentar, bem como o momento passivo do Ser fundamentado, assim como o Movimento em que o ativo e o passivo entram em circularidade reflexa do autofundamentar-se. Aí, exatamente aí, necessidade se concilia com contingência, transcendentalidade com empiria, *a priori* com o *a posteriori*, sujeito com objeto. Afirmar um dos lados, ignorando o outro, é, visto que se constituem mutuamente, perdê-los ambos. Afirmar ambos os momentos em sua constituição dialeticamente circular é voltar a Ser, no fim deste século XX, idealista.

## Mitologia e História

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Mitologia e História*. In: D.Schüler; M. B. Goettens. (Org.). **Mito Ontem e Hoje**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1990. p. 208-216.

Os filósofos, desde a Antiguidade grega, costumam contrapor *mythos* e *logos*. *Mythos*, segundo essa visão, parece ser somente a lenda, a fábula, a História narrada erradamente, o fato não comprovado. O *mythos* seria só um discurso, agradável de ouvir, mas que não é verdadeiro. A inverdade do *mythos* opõe-se à Verdade do *logos*, o discurso racional e crítico, no qual as ideias e as histórias são examinadas e fundamentadas.

Essa é, como sabemos, a exposição tradicional que se faz de Platão. No entanto, o filósofo diz bem mais do que isso. No Estado ideal, a juventude deve ser educada pelo aprendizado e pelo exercício da mística, da ginástica e do discurso, ou seja, do *logos*.<sup>254</sup> O discurso, porém, pode ser verdadeiro e pode ser falso. Educação, sob esse aspecto, é exatamente o aprendizado de como fazer discursos verdadeiros. O discurso falso, o pseudo *logos*, deve ser desmascarado como tal, pois ele não educa, e sim deseduca (377 a). Por isso devem, na educação dos jovens, ser eliminados os discursos falsos, as fábulas, “os mitos que, embora contenham alguma Verdade, não passam de mentiras” (377 a). É nesse contexto que Platão critica severamente Homero, por misturar, na narração mitológica, a Verdade e a inverdade, o que é fato real e o que é apenas imaginário (378 d). Os poetas com seus mitos, diz Platão, citando nominalmente entre eles Homero e Hesíodo (378 cl, 377 e), são elementos perturbadores da educação e da ordem pública e devem ser afastados da *pólis*, permitindo-se apenas aqueles mitos que conduzam à Verdade e à virtude (378 e).

---

254 Politeia, 376 e 377a



Vê-se, analisando este texto básico da *Politeia*, que, segundo Platão, há mitos bons, como há também mitos maus. Não se trata, pois, simplesmente de opor *mythos* e *logos*, e sim de examinar e avaliar, a partir do *logos*, a qualidade boa ou má de um determinado Mito.

Platão não só afirma que existem, de fato, alguns mitos bons, como também afirma que há mitos que são engendrados pelo próprio *logos*. O discurso lógico, no chegar ao fim de si mesmo, descobre-se como sendo um Mito construído pela Razão e que, já agora, deve ser executado na prática e tornar-se realidade pelo trabalho da ação. A *Politeia* contém uma passagem que lembra a frase de Marx, nas *Teses sobre Feuerbach*. Marx escreve que o filósofo e a Filosofia devem passar à ação. Platão diz: “Enquanto os filósofos não forem governo, nem o Estado nem os cidadãos verão o fim de seus males, e a Constituição (a Politeia) que nós estamos logicamente mitologizando não se efetivará como algo feito” (501 e).

A Verdade da *Politeia* é dupla, ela é tanto um *logos*, como também um *mythos*. O discurso racional e crítico sobre o Estado e o Dever-ser do homem na sociedade, quando levado a seu término, não é apenas um discurso verdadeiro, um *logos aletós*, mas um *mythologoumen logo*, um mito emergente do Espírito lógico e nele fundamentado. O *logos* racional, levado no curso de seu discurso a fim e a cabo, sublima-se, condensa-se e manifesta-se como sendo um mito racional. O Mito ficou Razão, a Razão ficou Mito.

Não se trata aqui de um texto isolado que pingamos dentre “mitos outros que afirmam o contrário”. Trata-se de uma articulação fundamental do pensamento platônico, expressa em diversos lugares (*Politeia* 376 d, 501 e; *Timaios* 26 c, e; *Nomoi* 752 a, 790 e, 841 c, 980 a). O discurso lógico, ao chegar a seu fim, vira novamente um Mito a ser transformado pelo trabalho da ação prática em realidade efetiva. O Mito inicial é examinado e avaliado pelo *logos*, que se elabora como discurso lógico e racional, o qual, ao chegar a seu fim e ápice, se mostra como sendo também um novo Mito, um Mito mais alto e mais nobre, construído pelo *logos* e nele fundamentado, mas que é, ainda e apenas, Mito imaginário e não a obra efetivada pelo trabalho. Do *mythos* Platão passa para o *logos*, deste novamente para um tipo superior de *mythos*, deste, então, para a realidade feita, para o érgon.

A racionalidade do *logos*, em Platão, só se consoma no retomo, em nível superior, ao *mythos* a ser efetivado pelo trabalho dos homens. Racionalidade plena é só aquela que, partindo do Mito, perpassou o discurso de fundamentação e de avaliação crítica, voltou a ser Mito e se objetivou como realidade efetivada pelo trabalho e pelo homem. Eis a ideia platônica da *pólis*, origem de todas as utopias sobre o Estado.

A Filosofia Medieval parece, à primeira vista, fazer uma oposição simplista entre *mythos* e *logos*, caracterizando o Mito como a História mal contada e em Contradição com a Razão e a fé. Os mitos, na Idade Média, são as lendas pagãs com seus deuses, semideuses e heróis, a serem combatidas e expurgadas em nome da Razão e da fé. A palavra Mito, nesse período, tem conteúdo e conotação totalmente negativos. No entanto, também os medievais criaram e cultivaram seus mitos bons, certos e verdadeiros, embora não os designassem por este nome. Pensemos na Legenda Áurea de Jacobus de Vorágine, por exemplo, ou nas lendas em verso, já em língua germânica, de um Hartmann von Aue ou de um Rudolph von Ems, bem como nas muitas lendas sobre os cavaleiros andantes, sobre o Rei Artur e sua mesa redonda.

O conteúdo da Mitologia antiga, na Idade Média, é eliminado por ser contrário à fé e à Razão, mas esta racionalidade dominante, ao se completar, faz brotar de dentro de si mesma novos mitos e novas lendas com novos conteúdos. Estes, por sua vez, serão objeto de crítica, às vezes de chacota, pelo Iluminismo, quando as luzes da Razão luzem novamente à maneira grega.

A Filosofia, no Iluminismo, resgata o jogo de oposição e de conciliação dos opostos, que há entre Razão e Mito, fazendo renascer o classicismo dentro de uma racionalidade cristã. A Lógica e a lenda se opõem, mas também se unem, se reconciliam ao nível mais alto, constituindo-se mutuamente. Hegel, aparentemente o mais racionalista de todos os racionalistas esclarecidos e iluminados, é prova disso. O jovem Hegel, num fragmento de 1796 ou 1797, sobre o programa de Sistema do Idealismo alemão, ao traçar as linhas mestras da organização Lógica do pensamento, escreve que a Lógica e a Metafísica devem ser essencialmente uma Ética, que esta Ética se concretiza no Estado e na História da Humanidade e que este Movimento da ideia culmina com a Beleza<sup>255</sup>, que é a conciliação do verdadeiro e do bom.

A Poesia ganha, assim, uma honra mais alta; ela fica, de novo, aquilo que no começo ela era: mestra da humanidade; pois não há mais nenhuma Filosofia, nenhuma História, a Poesia, só ela, vai sobreviver para além das ciências e das artes<sup>256</sup>.

O jovem Hegel continua: Primeiro vou falar aqui de uma ideia que, quanto eu saiba, ninguém ainda teve: nós devemos ter uma nova Mitologia, mas esta Mitologia deve estar a serviço das ideias, ela deve tornar-se uma Mitologia da Razão<sup>257</sup>.

O jovem Hegel retoma, assim, Platão e os gregos e marca uma nova etapa no estudo da Mitologia e na valorização do Mito, etapa esta que perdura até nossos dias. Mito, para nós, não é, como para os antigos, primeiramente algo errado e mal contado, mas a Razão sábia e antiga, que se esconde sob a roupagem que simultaneamente a oculta e a revela.

Dois problemas especulativos aqui se colocam. Como se processa logicamente a passagem do Mito para a Razão? Como a Razão, uma vez alcançada e consolidada em seu discurso, volta a produzir mitos?

À primeira pergunta Hegel respondeu, em meu entender, satisfatoriamente; à segunda, só esboça uma linha de solução. Tentemos acompanhar-lhe o pensamento.

Como se passa do Mito para a Razão? O Mito é sempre um discurso de explicação e de justificação. As coisas e fatos do mundo precisam ser contados, de homem para homem, na comunidade de um povo, de maneira que façam sentido. A Multiplicidade dos fatos e eventos, na evolução de seu desenrolar-se, precisa ser captada e entendida como uma unidade, como um Universo, como uma História. Captar e compreender a Multiplicidade das coisas e fatos do mundo como a unidade do Universo, ver e compreender a universalidade existente nos múltiplos indivíduos singulares, eis o sentido Uno e unificante do Mito. O Mito é sempre, em última instância, a História sobre a origem primeira e o fim último de todas as coisas de todos os eventos, de todos os homens. Essa História tem começo, tem meio e tem fim e, assim, faz sentido. Fazer sentido ou

256 Ibidem, I, 235

257 Ibidem, I, 236

ter sentido é, inversamente, estar, como indivíduo, colocado na universalidade de uma História, na qual o indivíduo singular ganha validade e sentido universais, onde um começo e um fim radicalmente últimos permitem que se determine a sua localização atual, ou seja, que se determine o sentido atual, aqui e agora, que o indivíduo singular tem. Assim, Mito é sempre, em sua raiz mais profunda, uma genealogia, em que os homens e eventos atuais são colocados dentro de uma série processual de heróis, semideuses e deuses, que se origina necessariamente num início Absoluto que é, então, o primeiro deus, o Deus maiúsculo.

Ora, essa estrutura básica do Mito é exatamente a mesma da Razão. A Razão é o conhecimento sistematicamente organizado das causas, não só das causas intermediárias, mas também das causas últimas. As ciências particulares cuidam das causas intermediárias; a Filosofia, Ciência universalíssima e radical, busca a causa ou a Razão última. A Mitologia chama este primeiro-último de Deus; a Filosofia o designa como o Absoluto.

Pergunta-se, então, como diferem, entre si, a Mitologia e a Filosofia? O Mito e a Razão? A resposta inicial, espontânea e aparentemente ingênua, é que o Mito se apresenta mesclando a Lógica da Razão com a contingência de imagens, figuras, metáforas, parábolas, e ele, em seu discurso, não consegue separar o conteúdo racional e sua roupagem metafórica. A Razão o faz. Aqui, já agora, a pergunta e o problema se repõem de forma aguda e específica. Por que e através de quais critérios a Razão consegue dissociar-se da roupagem do Mito? E qual roupagem vestira, então, a Razão? Existirá uma Razão pura, uma Razão nua?

A Razão se dissocia e se distingue do Mito pelo simples fato de, por Princípio, questionar sempre seus próprios fundamentos, isto é, suas perguntas e suas respostas. A pergunta radical, quando sistematicamente repostas, constitui a própria reflexão crítica, ou seja, a Razão. A Razão emerge de dentro do Mito pela reflexão crítica, pela pergunta, sempre de novo repostas e recolocadas, sobre a primeira e última causa. A Razão, assim, aparece como Movimento processual de depuração, no qual a logicidade ínsita nos homens, em seus eventos, em suas histórias parciais, questionando sempre de novo sua fundamentação, está a despir-se de seus momentos inessenciais, de seus aspectos contingentes, para luzir, finalmente, em sua

luminosidade transparente a si mesma, em sua logicidade pura, livre de toda e qualquer opacidade, de toda a imperfeição.

Eis o ideal de Razão de Descartes, de Leibniz e, de modo geral, do Iluminismo. Na Era das Luzes procura-se a perfeição, sem jaça. Da luminosidade racional completa e acabada: a luz da Razão, por Princípio, não tem sombra. Se, em algum lugar, vislumbrarmos sombras e espaços escuros, para lá devemos apontar o foco luminoso da Razão. Os escuros ficarão, então, claros, as sombras desaparecerão. A Razão, em sua transparência perfeita e luminosidade irresistível, não projeta sombras, ela as elimina. A Era das Luzes é uma época em que o sol a pino não cria sombra nenhuma, sombra que, em todas as outras horas do dia, é algo correspondente e necessário, que acompanha o jogo da luz.

Já Kant percebe que esse ideal é absurdo e que traz consigo dificuldades insuperáveis. A Razão total e absolutamente sem sombra é algo que não existe.

A Razão não pode despir-se completamente de toda e qualquer roupagem, pois nada sobraria dela. Ela mesma desapareceria, vítima última da radicalidade de seu criticismo. E assim Kant isola um campo de racionalidade perfeita, mas delimitada, separando-o cuidadosamente da irracionalidade das sombras que o cercam. A isso ele chama de *Crítica da Razão Pura*. O opaco, o não racional é retirado do campo estreito, em que ilumina a Razão pura, ficando apenas um objeto do agir prático do homem e de seu juízo estético. A amplitude Universal da Razão, em sua luminosidade sem sombra alguma, já em Kant está quebrada.

O Idealismo alemão, com Fichte, Schelling e Hegel, é a História das tentativas de, mais uma vez, conciliar Razão e Mito. Sem podermos acompanhar os meandros desse desenvolvimento especulativo, recapitulemos o argumento central, fruto maduro desse longo processo. A luz da Razão, mesmo na perfeição de sua luminosidade, sempre projeta sombra. Isso significa que a Razão jamais pode apresentar-se una, luzindo sozinha e sem roupagem nenhuma, que a oculte parcialmente. Há sempre, onde há luz há Razão, uma sombra correspondente, uma roupagem que a oculta parcialmente, ou seja, há sempre um mínimo de Mito no próprio âmago da Razão. Toda Razão, em seu íntimo, tem algo de Mito.

Por quê? Porque se a Razão fosse luminosidade perfeita e sem sombra, a sombra e a opacidade lhe adviriam de fora, do exterior, de um Princípio radicalmente oposto a ela. Teríamos, então, que admitir a subsistência de um Princípio das trevas, da opacidade, da contingência, Princípio este radical e importante, em seu subsistir, como o Princípio da Razão. À Razão se oporia, como subsistência, o Princípio do nacional ou da irrazão. A unidade teria um Princípio, a Multiplicidade teria outro Princípio, diferente do primeiro e a ele oposto. Ora, exatamente isso foi já por Platão, no diálogo *Parmênides*, refutado. Não pode haver um Princípio próprio e autônomo da Multiplicidade, senão sendo ele este Princípio, um Uno e único. O que significa que a Multiplicidade se origina do Princípio do Uno, isto é, que ela provém do mesmo e único Princípio, do qual emerge também a unidade. Só se pode pensar o Múltiplo a partir do Uno, que é seu Princípio. Só se pode pensar o Uno como se diferenciando, dentro em si, na variedade de seus múltiplos momentos.

Um único Princípio é a origem da luz da Razão e da sombra a ela correspondente, sombra esta que revela e esconde a luminosidade, sempre imperfeita, da Razão. A Razão, mesmo em sua mais alta pureza Lógica, veste alguma roupagem, carrega em si alguma figura, alguma metáfora, algum elemento do Mito. E assim a Razão, que nunca é completamente isenta de Mito, tem em si a tendência de voltar ao Mito, de mergulhar, de novo, no Mito. Só que esse Mito, que entrementes passou pelo crivo da Razão e pela depuração de sua quintessência, ficou, agora, um Mito racional, uma lenda de acordo com os princípios da Razão, uma sombra que remete à luz, à qual corresponde.

A Lógica, na dinâmica de seu processo, rompe seus limites, amplia-se e torna-se Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. As categorias lógicas, que não deixam de ser e de valer, aparecem, agora, como figuras ou figurações. As figuras, que são as estruturas lógicas na Filosofia da Natureza e do Espírito, têm mais roupagem que as categorias da Lógica. Elas são mais complexas, contêm momentos contingentes, contêm elementos mais e mais históricos e míticos. As figurações, em Hegel, são arkhétipos, algo intermediário entre a categoria Lógica e o evento em suas circunstâncias concretas. A passagem se faz, passo a passo, da categoria Lógica para a figuração na Filosofia da Natureza e do Espírito e, partindo destas,

para um discurso ainda mais livre, em que, rédeas soltas para a imaginação criativa, se produzem, a partir da Razão, novos mitos e novas lendas. O novo Mito racional é Mito por sua roupagem livre e contingente, por sua apresentação, é racional por corresponder à Razão.

Hegel não criou nem produziu esses novos mitos racionais. Ele não os escreveu. Um discípulo dele, entretanto, que julgava o velho mestre laborar em alguns graves erros, reescreveu sua Filosofia, transformando-a em partes essenciais e produzindo os mitos racionais a ela correspondentes. Karl Marx e seus seguidores brilham por terem tentado conciliar, melhor que qualquer outro nos tempos modernos, a Razão e sua Mitologia correspondente.

Penso, pessoalmente, que Marx errou ao tentar corrigir Hegel, mas julgo que ninguém pode negar que a Mitologia criada e produzida por ele e seus seguidores seja algo incrivelmente importante e atuante no mundo em que vivemos. Um terço, quiçá metade da humanidade, vive hoje, em grau maior ou menor, sob a influência da Mitologia marxista. A inevitável revolução, que libertara definitivamente todos os oprimidos de seus opressores, o estágio final do comunismo, em que, como na *aurea aetas* dos velhos romanos, tudo será paz e prosperidade. O Mito marxista, com seus heróis, suas figuras legendárias, é e quer ser um Mito racional, isto é, é e quer ser o contraponto mítico de uma determinada Filosofia, que é considerada como sendo a única e a verdadeira. Nisso Marx e os marxistas têm, em meu entender, toda a Razão. Eles conseguiram, como ninguém nos tempos modernos, unir e conciliar a Razão e o Mito, criando um Mito racional que lhes serve de motivação e guia em sua ação prática. Eles fizeram o que Platão, na *Politeia*, preconizava como obrigação de toda Filosofia legítima. Sem entrar no mérito da Verdade ou inverdade da Filosofia elaborada por Marx, é inquestionável que ele e seus seguidores conseguiram fazer a passagem para o Mito racional, ou seja, para o Mito que corresponde à Filosofia pressuposta.

A este Mito marxista de luta de classes, da sabedoria e virtude do proletariado, da revolução inexorável e do estágio final de paz e harmonia numa sociedade sem classes e sem lutas, que vimos ser um Mito baseado e fundamentado em uma determinada Filosofia hegeliana de esquerda, opõe-se outro Mito, este

fundado em bases filosóficas menos sistematizadas. Falo do Mito da livre iniciativa, do livre mercado, da lei da oferta e da procura, da mão invisível que corrige os erros dos indivíduos e restabelece o necessário equilíbrio do Sistema. E o Mito da regulação automática dos preços, do progresso sem limite através da produção de bens materiais, da paz e prosperidade pelo consumo sem limite. Esse é o Mito da Coca-Cola, da calça Lee, do cigarro Marlboro que cria homens livres numa terra livre, do Super-Homem, do Capitão América. Os mitos atuais pululam, às vezes claros e provocadores, outras vezes subliminares e insidiosos. Mas eles estão aí, são mitos modernos, com suas razões e suas irrazões, tudo de acordo com as Filosofias que pressupõem e da qual se originam. Se o Sistema filosófico, no qual o Mito se origina, está errado, então o Mito também está errado. A Verdade é o todo, diz Hegel, a Verdade de uma Filosofia implica a Verdade do Mito dela decorrente. E vice-versa, da falsidade de uma Filosofia decorre a falsidade e, digamos com toda a clareza, a periculosidade do Mito dela oriundo.

Os mitos atuais são certos e verdadeiros ou são, eles, errados e perigosos? A pergunta e o problema nos vêm desde Platão. É necessário que cada época e cada povo examinem criticamente seus mitos, verificando a Verdade ou falsidade da Filosofia que lhes é subjacente. Essa é a tarefa, sempre nova, que se põe para o filósofo, para o pensamento crítico. Como a Razão não é algo estático, completo e acabado, que se possa pôr no bolso da algibeira; como a Razão é essencialmente processo, é pôr e repor, sempre de novo, a pergunta sobre o fundamento, também nós, em nossos dias, temos que examinar os novos mitos, cotejando essa Mitologia com a Razão, da qual ela emerge, dizendo, por fim, se esta Razão é uma Razão certa ou uma Razão errada. Trata-se de um *logos alethós* ou de um *pseudo logos*? A pergunta do velho mestre grego continua sempre atual e nos obriga a retomar, sempre de novo, a Filosofia. Esta, a Filosofia, deve renascer, em cada povo e a cada geração, como Vênus sai das águas, para que se possa fazer a crise, a separação, do que está certo e do que está errado.

Mas não basta, para isso, a História?

A História, enquanto apenas enumera fatos, pessoas e eventos, não é propriamente História, mas apenas uma lista cronológica de coisas disparatadas e sem



nenhum sentido. História fica História quando os fatos e as pessoas são concatenados em eventos inteligíveis, de tal maneira que eles, agora, façam sentido. História, para ser verdadeira, pressupõe, por certo, uma cronologia de fatos e pessoas mais, mas ela só fica História quando é contada como História, quando a gente, decifrando o sentido e as razões dos fatos e dos eventos brutos, conta a História. Contar História é dizer não os fatos que foram, mas o sentido que eles tiveram, entrelaçando-se mutuamente e constituindo uma rede de razões, ou seja, fazendo sentido. Só isso é História no sentido verdadeiro, mas mesmo esta História é uma História parcial e particular, de um povo, de um período, sempre contada por um viés que permite e possibilita outras maneiras de contá-la. As histórias particulares, entretanto, só fazem sentido e satisfazem, quando se ampliam e ficam a História Universal. Esta, por ser Universal, deve contar como foi o primeiro começo e como se vislumbra e antecipa o último fim. A História Universal, exigência intelectual da Razão, deve contar o começo e o fim. E isso ela não pode. Não pode contar o fim, porque este ainda não aconteceu, não é um fato que possa ser contado. Não pode contar o primeiro começo, pois o que é radicalmente começo é único e solitário; não pode haver um historiador ou cientista a fazer a crônica do primeiro começo, pois este é, por definição, o começo de tudo, inclusive dos futuros historiadores e cientistas. Assim, a História Universal, sem a qual as histórias particulares não adquirem sentido pleno, deixa de ser História e fica Mitologia. A História Universal, podendo contar o primeiro começo e o último fim como fatos cronológicos de uma série temporal, descobre que o verdadeiro começo e o fim último da série estão sempre fora dela, constituindo-a em todos os seus momentos, mas, simultaneamente, transcendendo-os. Contar o começo e o fim, isso é História que volta ao Mito racional, que, ela mesma, fica Mitologia.

Mito é, assim, em última instância, a absolutidade de todos os relativos intermediários, é o Princípio simultaneamente imanente e transcendente da série. Mito é a História de como deus fica criatura e como a criatura fica divina. Este é o cerne duro e verdadeiro, o núcleo necessário de todo Mito racional, que, em sua profundidade e radicalidade, é o coroamento da Filosofia e da História.

Muitas são as roupagens que ele veste. E o mesmo e único Absoluto que, nas histórias parciais e mitologias não depuradas de suas contingências, aparece como Javé, o Senhor, que escolheu um povo para ser o seu povo

predileto e que irá guiá-lo para o paraíso na Terra. Aparece como o Deus Cristo, que se institucionaliza numa organização que é e deve ser católica, isto é, universalíssima e omniabrangente. É o Deus que se fez homem e habitou entre nós, transformando-nos, pela graça santificante, em seres divinos, partícipes de sua divindade. O Absoluto aparece e fala por profetas e homens santos, como Maomé e Buda.

As grandes religiões, em seu núcleo duro e verdadeiro, são o Mito racional, que, desenvolvendo-se, não como Razão, mas como Mito, conjuga e conjumina verdades da Razão com fatos, pessoas e eventos contingentes. Deus se faz homem contingente, os homens contingentes e históricos ficam divinos. Se a Razão afrouxa as rédeas do controle racional, o Mito, então, se desenvolve pela fantasia criadora. Surgem, assim, os santos que não existiram de fato e, apesar disso, não deixam de ser santos; surgem os heróis, cujas façanhas são aumentadas desmesuradamente, para que patenteiem sua Natureza divina.

É bom que seja assim. A Razão pode e deve, em torno de seu núcleo crítico e duro, que é sua Lógica, ela pode e deve transformar-se em lenda. Ela, a Razão, sem perder sua luminosidade e dignidade, veste por sobre sua roupagem Lógica outra roupagem. Ela veste uma fantasia e se mostra como Mito, às vezes como Mito delirante. Esse delírio mítico, fruto do deus Dionísio, enquanto sob a luminosidade de Apolo, continua fazendo sentido. Este é um delírio racional, uma *theia mania*, pois, nele, a Razão se sabe vestida com uma roupagem, tecida pela fantasia, mas que lhe é correspondente. E isso faz sentido. Isso dá sentido ao indivíduo singular e aos povos, que, ampliando sua Identidade e sua História parcial, instituem uma História omniabrangente, uma História Universal e, a partir desta, novas mitologias que podem e devem incorporar os antigos e venerandos mitos.

É permitido delirar. Tanto as filhas de Maria como os filhos de Exu o fazem, quando, assumindo o delírio que sobrevoa o vazio existente na História particular, assumem plenamente sua genealogia que começa sempre com um deus. Seja-me, a mim também, permitido delirar. Eu, Cirne, batizado como Cristo católico e educado numa tradição típica para muitos de nós brasileiros, sei que sou filho de Ruy, o professor e

advogado, que é filho de Elias, o dentista, que é filho de Francisco, o juiz que veio de Pernambuco, que é filho de Antônio de Souza Cirne Filho, o alferes, que em Vitória de Santo Antônio vieram de Viana do Castelo, em Portugal. Para lá, para a Ibéria, foram, em antiguidade remota, a partir da ilha da Córsega, que os gregos denominavam de Kyrnes. Por isso os gregos que tinham vindo da Córsega eram, na Ibéria antiga, chamados de Kyrnes ou Cirnes. Eles vieram de Argos, no coração da Grécia antiga. Eles descendem de Kyrnos, o chefe guerreiro que o rei Ínaco envia à procura de sua filha, sequestrada pelos pérfidos persas, sequestro esse que desencadeou, como conta Heródoto, as guerras entre gregos e persas. Kyrnos, o chefe guerreiro, era um herói, era filho de Hércules, o qual, como todos nós sabemos, era filho de Zeus. Eis o primeiro começo, a genealogia mítica de todos os Cirnes, que eu, em meu delírio, escolhi para completar minha história, completando-a e tornando-a Universal. Este meu Mito, entrelaçando-se com fonas cristãs de muitas gerações, bem como com elementos africanos assimilados de minha redondeza próxima, me fez o que sou.

Somos todos homens contingentes, eu e muitos de nós somos historicamente irrelevantes, mas somos todos racionais, dotados de uma racionalidade que critica e desmitifica, para, depois, mitificar de novo, retomando a lenda e a fantasia, sob a luz apolínea da Razão, num discurso que, embora em honra de Apolo, entra em delírio e faz sua oferenda a Dionísio, como também a Xangô. Esse tipo de delírio é tarefa e obrigação de todos os homens e de todos os povos, pois, nele, o humano e o divino se conciliam, o Mito fica Razão, a Razão fica Mito. A embriaguez do delírio nos faz rir, pois toda embriaguez tem algo de ridículo e de tolo. Mas esse delírio tem um núcleo racional, ele é uma *theia mania*. A seriedade do Mito é que deus se faz homem e nós todos ficamos divinos.

Nota: Platão foi citado de acordo com a Edição *Les Belles Lettres*, Paris, à maneira tradicional, isto é, sendo mencionados o nome do diálogo e a paginação estandardizada. Hegel foi citado de acordo com a Edição *Theorie Werkausgabe*, de 1981, *Subkamp Verlag, Frankfurt am Main*, G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. O número romano indica o volume; o número arábico, a página.

## Universidade: Democracia ou Aristocracia

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Universidade: Democracia ou Aristocracia*. **Revista do IFCH da Ufrgs**, Porto Alegre, 14 vol., n.1, 1990. p. 9-22.

Ao abrir com esta aula inaugural o ano acadêmico de 1988, quero, primeiramente, agradecer às direções do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, bem como do Departamento de Filosofia, a honra com que assim me distinguiram. Sinto-me honrado e muito feliz pelo convite recebido e por poder, nesta única solenidade acadêmica, que é também uma aula, convidar todos os presentes para que me acompanhem na articulação crítica de uma reflexão sobre nós mesmos, sobre esta Universidade, sobre a Universidade hoje, aqui e agora, que, após longos anos de autoritarismo no período da Ditadura, começa, pela primeira vez, a organizar-se para a escolha de sua autoridade máxima, o reitor, através de um processo em que bases, o “demos”, serão consultadas. O processo de democratização, em que, aos tropeços, se encontra o país está chegando à Universidade. O assunto é grave, é de vital importância para o desenvolvimento futuro da Instituição e, assim, de todos nós, professores, alunos e funcionários, que vivemos nossa vida aqui dentro, pois para nós, especialmente professores e funcionários, a Universidade é toda nossa vida, é nosso dia a dia profissional, nossas frustrações, nossas alegrias, nosso ideal. O assunto é candente. O problema nos arde, na mente e no coração, pois não há como apagar o passado doloroso, o qual, por outro lado, pode e deve ser levantado a um sentido mais alto, mais abrangente, que, agindo retroativamente, crie sentido e dê luminosidade a algo que era tenebroso, hediondo e mesquinho. O momento em que nos encontramos, na evolução de processo histórico da Universidade brasileira, está a exigir de nós que superemos a nós mesmos, que assumamos nosso passado sem rancores, sem ódio, sem ressentimentos.

Sabemos, na Filosofia, desde Santo Agostinho, que o tempo se compõe do tempo passado, do tempo presente e do tempo futuro. O tempo pas-

sado já passou. Ele não existe mais; o que passou, passou, já não é mais, é um não Ser. O tempo passado, que não é mais, é, portanto, um não Ser. O tempo futuro ainda está por vir; o futuro ainda não é. Ora, o que ainda não é, não é, ou seja, é um não Ser. O tempo presente é o mero passar, é aquele ponto inextenso, é o fio da navalha que separa e une o não Ser do futuro e o não Ser do passado. O tempo presente é um momento inextenso e, assim, atemporal, em que se exerce a tensão entre o não Ser do passado e o não Ser do futuro. O presente, momento inextenso e atemporal, encruzilhada de uma tensão que liga um não Ser a outro não Ser, é nossa eternidade, é aquela eternidade que temos dentro de nós e nos permite dizer não só que dois mais dois são sempre quatro, mas também a afirmação bem mais grave e importante: “Eu te amo para sempre”. Nossa eternidade, entretanto, sem jamais deixar de ser momento inextenso e atemporal, está sempre a constituir-se a si mesma como tempo extenso, como tempo passado, tempo presente e tempo futuro. Engendrado pelo momento interno, que é nossa eternidade, nosso tempo, como todas as coisas, corre. O tempo flui e corre, como as coisas. *Panta rei*, dizia já Heráclito. O futuro é um não Ser, o passado é um não Ser, o presente é o momento inextenso e, assim, eterno, que é o próprio correr, o Devir em que o futuro se transforma em passado. O tempo futuro, que é um não Ser, só possui existência e sentido enquanto existe e é no momento presente como projeto e esperança. O passado, também um não Ser, só é e existe como memória, na qual e pela qual o presente guarda e conserva como presente aquilo que já passou e ficou não Ser.

Não podemos nem devemos apagar nosso passado, como se sobre ele passássemos uma borracha. Os fatos, uma vez feitos, não podem ser retroativamente desfeitos. Não podemos nem devemos esquecer que, em um passado não tão remoto, esta Universidade e este país foram feridos profundamente em sua dignidade e em sua liberdade. Aqui nesta casa, colegas levantaram-se, como acusadores e como juízes, contra colegas. O discurso racional, nossa própria Razão de ser, foi abandonado. As labaredas do ódio e da intolerância varreram, como um furacão, aquilo que, desde os gregos, deveria ser um jardim de cultivo do conhecimento, da pura busca da Verdade, do amor à sabedoria; em grego, Filosofia.

Não vamos e não podemos apagar o passado, tentando transformar fatos ocorridos em não ocorridos. Isso não existe, isso não funciona, a não ser como mentira ou embuste. Devemos, sim, pegar esses fatos passados, conferindo-lhes um sentido mais alto, mais nobre, mais universalizante. Aquilo que como fato isolado e sem elaboração é incompreensível irrazão, descalabro, despautério, quiçá crime, após ser colocado em contexto maior e mais amplo, que resume o passado e, antecipando o futuro, cria o sentido global do eterno presente, aquilo, os fatos isolados, adquirem, então, novo sentido. Não podemos fazer com que fatos acontecidos fiquem não acontecidos, mas podemos e devemos reordenar esses fatos, mesmo os errados, dolorosos, criminosos talvez, num novo e mais alto contexto. Então os fatos mudam. Os fatos mudam não porque deixam de ser o que foram, mas porque, num contexto novo e mais abrangente, recebem, pelo ato criador de dação de sentido, um novo significado. O ato soberano da liberdade que se exerce sobre si mesma e sobre seu passado, bem como sobre seu futuro, é o que transfigura os fatos passados, podendo, pois, transformar sombras escuras em luminosidade radiante. O que era pecado, pelo arrependimento e pelo perdão, recebe novo sentido e fica virtude. O que era erro, após ser reconhecido como tal, fica Verdade. O que era fracasso, sendo compreendido como momento parcial do processo dinâmico e Universal do desenvolvimento, torna-se vitória. As sombras, quando iluminadas pela força criadora da liberdade em seu processo de libertação, transformam-se em luzes.

Houve, entre nós, uma comissão que interrogava, arguia e condenava colegas, entregando-os ao braço armado do Estado. Houve ódio, vingança, intolerância, sordidez. Mas isso tudo já passou, já não é mais, é um não ser. Nossa memória deve ampliar seu horizonte, alargar seu universo de sentido, e ver nisso apenas um momento, certamente doloroso e moralmente errado, de um processo histórico maior e mais amplo. Processo este que é nossa História, nossa vida, cheia de aventuras, cheia de graça e beleza. O período de adversidade não nos matou, mas sim nos fortaleceu e engrandeceu. O erro, uma vez desmascarado como tal, mostra sua própria Verdade. O sofrimento dos indivíduos e da Instituição pode e deve ser considerado como o fogo que devastou e destruiu muitas coisas – o momento negativo –, mas também nos purificou e engrandeceu, e esse é o momento positivo.

A arte sublime de criar sentido, transformando inclusive o passado, é que deve ser nossa meta e objetivo. Deixemos de lamentar o que aconteceu, deixemos de acusar os que já foram acusados – existe um Livro Negro da UFRGS – e passemos a honrar e festejar nossos heróis. Pois tempos de guerra e de tormenta fazem nascer heróis. Hoje, a Universidade brasileira tem muitos heróis, que necessariamente marcarão seu futuro. E heróis, já os gregos o sabiam, são semideuses, dos quais nascem novos e novos heróis. Essa é nossa herança, como também nossa esperança. Não no sentido fraco de algo que gostaríamos que acontecesse, mas no sentido forte daquilo que sabemos que irá acontecer.

Temos heróis mortos. Ernani Maria Fiori, professor fundador desta casa, nunca se acovardou, nunca cedeu, nunca se dobrou. Florestan Fernandes, na Universidade de São Paulo, chamado à Comissão de Investigação, constituída por colegas professores, foi sujeito a uma prova toda especial. Para demonstrar seu nacionalismo e sua fidelidade ao Brasil, foi-lhe determinado que cantasse o Hino Nacional, Florestan Fernandes, semideus e herói ainda vivo para confirmar a História, recusou-se a isso numa carta indignada, sendo, então, imediatamente preso. Cruz Costa, o grande mestre da Filosofia em São Paulo, semideus e herói já falecido, deu, em situação idêntica, resposta ainda melhor: “Estou acostumado – disse Cruz Costa a seu inquisidor – a cantar o Hino Nacional sempre com música. Assim, assobie o senhor, que eu canto”. Carlos de Britto Velho, colega aqui desta Universidade, foi convidado, como eu e muitos outros também, a comparecer ao gabinete do Reitor para, na presença do Secretário Geral do Ministério da Educação, assinar, no verso de uma carta que fizéramos, protestando contra as cassações de colegas, a seguinte observação “Retrato-me e retiro o que disse”. Era agosto de 1969, se não me falha a memória. Na sala de espera da Reitoria, estávamos sentados no mesmo sofá, Carlos de Britto Velho, professor eminente, ex-deputado e político de larga experiência, e eu, seu primo-terceiro e uma geração mais moço. Tio Carlinhos – era assim que eu o chamava – chegou pouco depois de mim. Vinha, como sempre, de terno e gravata. O paletó, desabotoado, deixava ver, atravessada no cinto, bem na frente, a faca do velho gaúcho, filho e neto de estancieiros, coronéis de nosso interior. Na mão portava uma bengala grossa que parecia ser de bambu, mas que

era extremamente pesada, pois, por dentro, havia um núcleo de chumbo vasado. Esta era a célebre bengala de briga que Tio Carlinhos, desde os tempos em que, como deputado federal no Rio de Janeiro, tratava com políticos como Tenório Cavalcanti, chamava carinhosamente de Crimilda. “Crimilda – dizia ele – já dançou nas costas de muito cabra safado” e, referindo-se à audiência que logo depois iria realizar-se com o Secretário Geral do MEC, que era, à época, um gaúcho de Bagé e que, por acaso, era um velho conhecido dele: “Meu primo, – disse-me o velho filho de estancieiro e caudilho – se este porco te pedir para te retratar e afirmar o contrário, não lhe faça nada, te peço, o deixa para mim que sou o mais velho”. Quando saí da sala, sem ter me retratado, é claro, abri a porta e Tio Carlinhos entrou, como quem quer logo começar a briga, ostentando a faca atravessada bem na frente, à cintura, e girando Crimilda, a bengala de briga, como se a dança devesse começar logo. Eu, novamente na sala de espera, aguardei os acontecimentos, temendo o pior. Depois de longo tempo, Tio Carlinhos saiu sorrindo, sendo acompanhado até a porta pelo Senhor Secretário Geral, que não parava de fazer salamaleques. Ao descermos pelo elevador, na presença de todos os que estavam na cabine, Tio Carlinhos, essa folclórica figura de herói e semideus, disse em voz alta: “Ainda bem que ele não mencionou nada sobre a tal retratação. Ora, onde já se viu gaúcho retratar-se. Foi bom, porque senão eu tinha que sangrar aquele porco e ia ainda me incomodar. Quem não se recorda, aqui, da lendária figura de gaúcho bravo, destemido, mas simultaneamente extrovertido e fanfarrão? Esse herói parece, pelo destempero verbal e o exagero dos gestos, sair diretamente das páginas de Erico Veríssimo, como uma nova versão do Capitão Rodrigo Cambará. Ou então de um novo caso contado por Blau Nunes e recolhido por Simões Lopes. Carlos de Britto Velho, hoje idoso e aposentado, vive em Torres, a escutar as ondas, mas principalmente os ventos de outono, que tantos segredos lhe contam. Ele não tem ódios, não tem rancores, não tem ressentimentos; ele ama nossa Universidade e soube dar ao passado de sombras o sentido luminoso que tudo transforma e nos faz dizer, como Deus, no último dia da criação: “Tudo é bom e bonito”. Essa palavra de grandeza d’alma perpassa, resumindo a vida dele, todos os séculos de nossa História, aqui no Brasil, enraizando-a num passado ainda mais remoto, que também está contido e resumido neste presente, o *ama et fac ut vis* de S. Agostinho,



e o *kalón kai agathón*, de Sócrates, Platão e Aristóteles. “Tudo é bom e bonito”, *kalón kai agathón*, as palavras do Deus dos judeus e dos cristãos é aqui a mesma dos gregos; é a afirmação radical da aceitação e da dação de sentido Absoluto, dentro dos limites de um mundo contingente. O contingente, por essa dação de sentido, fica Absoluto. Tudo, em seu contexto mais elevado, fica bom e bonito, *kalón kai agathón*. “E Deus viu todas as coisas que tinha feito, e eis que era tudo bom. E da tarde e da manhã se fez o sexto dia” (Gen. 1,31).

Não se trata, apenas, de alguns heróis e semideuses, como os que eu acabo de citar: Fiori, Cruz Costa, Florestan Fernandes, Britto Velho e tantos outros, inclusive os que estão ainda trabalhando no Departamento de Filosofia desta casa, como Ernildo Stein, João Carlos Brum Torres, Gabriel de Britto Velho e, no Rio de Janeiro, Gerd Bornheim. Não, todos nós, ex-cassados, não cassados, professores e alunos e funcionários, todos nós somos deuses, porque a nós cabe criar sentido, engendrando, assim, o futuro e transformando os fatos do passado em momento constitutivo dessa maravilhosa trama presente que é nossa vida nesta Universidade. Somos todos deuses, porque criamos o futuro e engendramos o sentido do passado, na decisão livre do presente que, dia a dia, efetiva e leva adiante este seu processo de libertação.

Os fatos ocorridos não mudam de esqueleto, mas mudam de feição. Fazemos nossa História pela atividade divina de criar sentido, para trás e para frente, interpretando o passado e projetando o futuro. Depende de nós, exclusivamente de nós, decidirmo-nos pelo ódio, pela amargura, pelo desespero, ou, ao contrário, pelo amor borbulhante que tudo conquista, tudo transforma, tudo ordena, fazendo de nossa vida, assim, de nossa Universidade também, uma aventura gloriosa como aquela de Ulisses, em seu longo trajeto de volta a casa, entremado de deliciosos episódios, de sofrimentos e derrotas, de alegrias e amores e, especialmente, de gargalhadas verdadeiramente olímpicas.

O passado passou, a aventura foi bela e emocionante. Valeu. Descobrimos que somos deuses entre outros deuses. Podemos, portanto, e devemos passar por estes corredores de nossa querida “Alma Mater” e cumprimentar urbanamente aqueles que, em tempos passados, estiveram do outro

lado da cerca. O ódio e o rancor não são atributos de deuses, que somos. Mesmo os deuses de Homero, que por vezes se deixavam dominar por tais sentimentos demasiadamente humanos, sabiam sempre superá-los. Pois quem odeia definitivamente não é deus. Quem não é deus não cria o sentido de sua vida e recai, assim, na escravidão daqueles que, sem saber engendrar seus próprios sentidos, os assumem de fora, como algo que encontram pronto e acabado e que lhes é estranho. O eu, sem passado verdadeiro e sem futuro, amarrado, como diz Nietzsche, implacavelmente na estaca do tempo, não é um homem, um Eu divino, que é Eu e somos nós. É apenas um animal, e não um homem em sua divina atividade de fora do tempo e do espaço, desde sua eternidade interna, criando seu tempo passado, seu tempo futuro e seu presente, encruzilhada dinâmica, em que a eternidade inextensa está sempre a constituir-se como tempo extenso e, assim, externo e corpóreo.

Seja-me permitido, aqui, no contexto da análise do tempo, que é de S. Agostinho e também de Hegel e de muitos outros grandes filósofos, lembrar e homenagear outro membro de nossa Universidade. Não se trata de um professor cassado, nem de um aluno ilustre preso pelo DOPS, mas de um funcionário, pessoa já falecida, que trabalhava como porteiro lá num prédio do Campus Central. Quero homenagear um funcionário herói, semideus, divino e, assim, imortal. Ele não foi cassado, não foi preso, não se envolvia em Política e, na Universidade, muitas vezes chegava tarde ao serviço, ainda meio dormindo, com os olhos estremunhados, cheirando a cachaça. Eu era, à época, menino de ginásio e ouvia, às vezes, meu pai, que era professor membro da Congregação e, depois, diretor da Faculdade de Direito, comentar, à mesa: “Hoje a reunião vai ser dura. Aquele negrinho aprontou mais uma e vários colegas querem que ele seja demitido. Mas temos que encontrar uma maneira de defendê-lo e mantê-lo na Universidade”. O negrinho em questão era – hoje todos o sabemos – um herói, um semideus, um deus. Apesar dos atrasos, das faltas ao serviço, do bafo de cachaça – não estou defendendo nada disso –, apesar de tudo, ele era um deus que sabia das coisas. Seu nome: Lupicínio Rodrigues. Ele certamente nunca leu e estudou o livro XI das *Confissões* de Santo Agostinho, mas ele, como deus que era, sabia: “O pensamento parece uma coisa à-toa, mas como é que a gente voa quando começa a pensar”.

Voamos para o passado, organizando e re-arrumando os fatos e seus sentidos, reconciliando-nos, inclusive, com sombras nele existentes. Voemos agora para frente, para o futuro que se delineia frente a nossos olhos, tentando, também aqui, criar sentido, superando os obstáculos que já são perfeitamente perceptíveis e identificáveis.

Somos deuses, mas continuamos sempre homens, homens humanos, muitas vezes demasiadamente humanos. O bom humor que nos anima, o idealismo que nos faz vibrar não nos transforma em crianças ingênuas. Sabemos perfeitamente que a Universidade, como o Brasil no qual ela se enraíza, está cheia de defeitos, de falhas, sim, até de corrupção e de crimes. Há professores que não dão aula, há os que não as preparam, há os que não pesquisam, há os que pesquisam, mas consideram os alunos um estorvo a ser evitado. Há os maquiavélicos, a fazer Política suja e desonesta em proveito próprio; há os que se norteiam exclusivamente pelo seu, deles, valor máximo, que tudo perpassa e determina, o cruzado com seu cifrão. De outra parte, há funcionários tão escandalosamente ineficientes, que estão a merecer uma monografia de Sociologia e de Psicologia clínica, pois conseguem, em pleno expediente acadêmico, atingir o estado psíquico do esvaziamento completo, que pensávamos ser privilégio de alguns raros iogas no alto do Tibet. Quanto aos alunos, lembro apenas que nossa Biblioteca Setorial, de tão roubada que está sendo, quase desapareceu. Heróis e covardes, semideuses e cheios de defeitos, deuses e ladrões. Ver e festejar, como hoje estamos fazendo, não significa negar o outro lado da mesma realidade, que também existe, atua e determina o que concretamente somos.

Dentre estes momentos negativos, quero, hoje, dar destaque a dois aspectos que estão extremamente atuantes e põem, assim, em grave perigo a Universidade, nossa vida e nosso ideal. Os inimigos estão já dentro dos muros, embora ataquem por lados opostos: são os populistas e os zelotes.

O populista afirma, com toda a Razão, que a Universidade tem que ser democrática. Graças a Deus, aos deuses e aos orixás, estamos, após longos anos, chegando à democracia. Vamos, então, democratizar tudo e acabar com esse entulho aristocrático, que emperra todos os espaços e todos os caminhos. Democracia significa que todos são iguais.

Vamos, por conseguinte, finalmente implantá-la na Universidade. E lá surgem as mais variadas propostas, como, por exemplo, esta: vamos começar abolindo o vestibular e abrindo a Universidade para todos, pois hoje só quem é rico e privilegiado consegue passar no vestibular. Não irão faltar salas de aula? Objeta-se, à meia voz. Haverá professores suficientes? O nível do ensino não cairá ainda mais? O populista responde, dizendo que é exatamente aí que se vê o elitismo aristocrático da Universidade. Todos são iguais, logo, argumenta ele, todos devem ter o direito de entrar na Universidade. Isso, se realizado, significaria baixar o nível para que todos pudessem entrar, mesmo os que nada aprenderam no primeiro e segundo ciclo e que, assim, não estão preparados para o ensino superior. Tal democratização, com o perdão de uma palavra nobre usada num sentido totalmente errado, significaria apagar o lema que os gregos escreveram sobre o portal da Academia: “Não entre quem não souber Geometria”. Democracia, diz o populista, abusando do termo, significa exatamente que todos podem entrar. Continuando o raciocínio populista e levando-o ao extremo, dever-se-ia postular, em seguida, como consequência lógica, que também a avaliação dos alunos seria eliminada como algo antidemocrático. Avaliação e classificação por notas ou conceitos? Ora, elimine-se logo esse absurdo, pois todos os homens são iguais. A consequência última seria a de que todos entram e todos saem, formados e com diploma, pós-graduados e doutores, independentemente de terem ou não aprendido o suficiente. A democratização, pensada pelo populista, elimina também a diferença entre professor e aluno, pois, afinal, a democracia não ensina que todos são iguais? Uma vez eliminada a diferença entre professor e aluno, o ensino e o aprendizado, finalmente democratizados no pior sentido da palavra, são apenas uma troca simétrica de pontos de vista, na qual o aprender é exatamente a mesma coisa que o ensinar. Face a isso, afirma então o populista, instaure-se o voto direto para todos e para tudo: *tot vota quot capita*. Queremos saber quem deve ser Reitor? O Diretor do Instituto? O Chefe do Departamento? Vote-se e conte-se um voto por cada cabeça. O voto Universal e não ponderado é transformado, pelo populismo, na panaceia de todos os males e em Princípio único de organização e decisão. A Universidade, afinal democrática, proclama o populista, o voto Universal e não ponderado para tudo e para todos. E

quem for contra isso é um remanescente do regime autoritário, é um defensor da velha Ditadura.

O zelote ou o pseudo-aristocrata – veremos mais adiante por que falo de pseudo-aristocrata e não de aristocrata – situa-se no extremo oposto do espectro político. Para o zelote, só tem valor a excelência, pura e isolada, do saber e da Ciência. Lamentavelmente, diz o pseudo-aristocrata e zelote, a Universidade se expandiu demais, popularizou-se e perdeu, por consequência lógica e previsível, seu nível científico. A mediocridade hoje, diz o zelote, impera entre os professores. Os alunos estão, a cada ano que passa, menos preparados e menos interessados. Não há mais elites, nem entre os professores, nem entre os alunos. O resultado, então, é essa mediocridade que está aí. O zelote e pseudo-aristocrata, ao invés de arregaçar as mangas e ajudar na reconstrução da Universidade e na recuperação do nível de qualidade perdido, foge dos alunos e dos colegas, procurando refúgio, às vezes, em cursos de pós-graduação ou em pesquisa, bem longe, se possível, dos alunos. Mas o ideal mesmo, para tal pseudo-aristocrata e zelote, é que se pudesse acabar realmente com essa *turba multa*, para poder dedicar-se à pura pesquisa. Pois não é a pesquisa a Razão última e mais importante da Ciência? Além do mais, diz o zelote, é um puro Mito que pesquisa e ensino sejam indissociáveis. Esse Mito foi desmascarado pelos inúmeros institutos de pesquisas que existem, independentes e fora de qualquer Universidade. O Mito acabou; enterre-se, pois, o defunto que já está a cheirar mal. O melhor lugar para pesquisa é o centro de pesquisa pura, sem alunos, sem colegas incompetentes. Num tal centro de pesquisas, o trabalho será produtivo e, além disso, poderá ser remunerado de acordo com os reais méritos do pesquisador, pois não há, num tal centro de excelência, problemas de equiparação salarial entre os gênios pesquisadores e a massa informe e numerosa de professores que apenas ensinam, isto é, passam matéria. O zelote ou pseudo-aristocrata lamenta o crescimento e a interiorização da Universidade no Brasil e, sem querer melhorá-la qualitativamente, procura criar para si e seus iguais uma instituição nova, fora da Universidade, onde se possa realmente fazer pesquisa, sem ter que aguentar a mediocridade de colegas incompetentes e, principalmente, onde a remuneração, pelo reduzido número dos eleitos e iluminados, possa ser condigna.

O populismo, em sua consequência lógica última, transforma a Universidade e a vida acadêmica em uma gigantesca assembleia estudantil que, sem jamais se encerrar, vota sobre tudo e sobre todos, inclusive se dois mais dois são quatro. Sendo todos rigorosamente iguais – esta é a conclusão do populismo extremado – pode-se e deve-se abolir a própria instituição da Universidade. Pois, sendo todos iguais, nada há a aprender e nada a ensinar.

O zelotismo ou a pseudo-aristocracia volta-se sobre si mesma, isola-se em sua excelência de saber e de pesquisa e acaba institucionalizando a pesquisa somente fora da Universidade, a qual se transforma num mero terceiro ciclo de ensino. A Universidade democrática, diz o zelote, é uma coisa que até poderia ser útil. Um estudo do terceiro grau, que vem depois do primeiro e do segundo grau, pode até ensinar muita coisa e preencher as lacunas existentes na formação intelectual dos alunos. Mas não se espere, continua o zelote, que disso saia uma pesquisa séria. Para a pesquisa deve haver uma Instituição própria, o Instituto de Pesquisa, com salários condizentes e recursos abundantes de infraestrutura de apoio. Sem o que, afirma o zelote e pseudo-aristocrata, a pesquisa nunca se desenvolverá a sério. Separemos, pois, conclui o zelotismo, a Universidade, que é para ensinar, e o Instituto de Pesquisas, que é para pesquisar; a primeira para as massas e a democracia; o segundo para os poucos eleitos para a pesquisa pura, para os poucos que são realmente “os melhores”. “Os melhores”, em grego, são *oi aristoi*.

Não nego que existam Institutos de Pesquisas. Não nego que, em certos Institutos, a pesquisa está muito desenvolvida, produzindo excelentes frutos. Mas quero também lembrar que tais Institutos de Pesquisa, mesmo quando estatais, pesquisam na direção indicada pelos detentores do poder político-econômico. A bomba atômica, as armas bioquímicas, a tecnologia dos foguetes, o radar, o sonar, o raio laser foram elaborados, não em Universidades, mas em Institutos de Pesquisa. Todas as grandes corporações possuem seus Institutos de Pesquisa, e a maioria deles produz tecnologia de alta qualidade; são realmente centros de excelência. Mas é esta pesquisa para o bem Universal? É ela, a pesquisa e seus frutos – humanos e para o bem do homem e da humanidade? Eis a grande diferença entre a pesquisa

na Universidade e a feita em Institutos isolados. O saber produzido por estes últimos é, muitas vezes, parcial e, assim, perigosamente desumano. O Instituto isolado pode certamente produzir tecnologia ou saberes isolados, ele jamais vai poder produzir o saber como Universal, aquele saber sobre o homem e sobre o mundo que, desde Sócrates, sabemos ser o amor à sabedoria. Só a Universidade com suas plúrimas facetas, com suas Faculdades, Institutos e Departamentos, convivendo uns com os outros, em constante trabalho interdisciplinar, no intercâmbio vivo de opiniões e contraopiniões, pode adquirir e transmitir aquela Universalidade, sem a qual a pesquisa fica uma mera técnica, jamais o saber ou a sabedoria.

É claro que pode haver técnicos. Deve haver técnicos. Há técnicos em Engenharia, em Informática, em Biologia, em Física, até em Psicologia. Mas estes técnicos de nível superior não são acadêmicos, não são universitários, pois lhes falta exatamente a Universalidade, a omniabrangência. *Uni-versum* significa textualmente “estar voltado para a unidade”, para a unidade do saber, para a unidade do homem, para a unidade do Universo. Universidade que mereça este nome jamais construirá armas, jamais montará foguetes e canhões, jamais desenvolverá técnicas de tortura, jamais se deixará transformar em agente pesquisador de novas tecnologias de exterminação do homem e da Natureza. Universidades, todos o sabemos, jamais fizeram guerra. As guerras, principalmente as modernas, travam-se primeiramente nos Institutos de Pesquisas desvinculados de Universidades.

A NASA, nos Estados Unidos, é um exemplo de organização que mantém excelentes Institutos de Pesquisa. Mas sabemos também que lá o complexo militar-industrial, com seus Institutos de Pesquisa, domina grande parte da vida econômica e Política daquele país, movimentando verbas que, se direcionadas diferentemente, poderiam, em poucos anos, eliminar a fome e a pobreza da face da terra. Na União Soviética – para dar sempre uma no prego, outra na ferradura – acontece o mesmo. Institutos de Pesquisa isolados se prestam para isso; Universidades, dignas deste nome, jamais.

O pior, na bipolaridade “populismo-zelotismo” é que cada um dos polos pensa que ele é excludente do outro, como de fato o são, na maneira como, até agora, os descrevi. Ambos os lados, tiram a conclusão de que

democracia e aristocracia são elementos não só opostos, mas também Sistemas excludentes, um impossibilitando o outro. A Universidade é, então, ou democrática e, assim, populista no mau sentido, ou aristocrática e, desta forma, um centro de excelência. Democracia e aristocracia estão, aqui, como opostos que inevitavelmente se excluem. Existindo um, o outro não pode existir.

Democracia e aristocracia não são opostos que se excluem, mas sim momentos que se constituem mutuamente. Toda democracia verdadeira tem que ser aristocrática; toda aristocracia, para não ser perversa, precisa ser democrática. É mister saber fazer o jogo dos opostos, que desde os gregos é o núcleo do pensamento filosófico, para entender a Universidade como aquilo que ela é e deve ser, uma democracia aristocrática, ou, o que é o mesmo, uma aristocracia democrática.

Passaram 2.500 anos, mas continuamos, muitas vezes, perplexos face à tensão que existe entre os opostos, constituindo-os mutuamente. Não assimilamos a lição de Pitágoras de Samos e dos pitagóricos, para os quais a oposição é o Primeiro e Último Princípio de todas as coisas. A Heráclito, que não entrava duas vezes no mesmo rio<sup>258</sup>, que tinha a tensão como a origem de tudo (*pólemos patér panton*)<sup>259</sup>, segundo o qual tudo está em Movimento (*panta rei*, esta fórmula, embora muito citada, não se encontra entre os 126 fragmentos), tudo flui, nada persiste, nem permanece o mesmo; a Heráclito, repito, preferimos Parmênides de Eleia, o defensor do mundo fixo e sem Movimento, principalmente sem estes perturbadores opostos. Não aprendemos, 2.500 anos depois, a lição de Heráclito, de que “o caminho que sobe é o mesmo caminho que desce<sup>260</sup>, que os opostos se constituem e vivificam mutuamente, como “o arco (bios), cujo nome é vida (bios), mas cuja obra é morte”<sup>261</sup>.

Platão diria que somos ainda novatos no aprendizado da Filosofia, pois ainda não aprendemos a jogar com os opostos. Ainda pensamos, por exemplo, que democracia e aristocracia se excluem e que a Universi-

---

258 Fragmento 91, cf. *Os Pré-Socráticos*, ed. Os Pensadores, ed. Abril, São Paulo, p. 94, 1973.

259 Ibidem Fragm.55, p.90.

260 Ibidem, Fragm. 60, p. 91.

261 Ibidem Fragm. 48, p. 90.



dade, assim, está em processo de dilaceração. Não conseguimos compreender, apesar de toda a tradição que nos precede, que “o vivo e o morto, o que vela e o que dorme, o moço e o velho, são o mesmo, porque um é o outro virado, e o outro, por sua vez, é o verso do primeiro”<sup>262</sup>. Platão, no diálogo *O Sofista*, diz que isso é coisa de novatos, que se deleitam em jogar, de forma indeterminada, os opostos, sem saber penetrar-lhes a alma, articulando, nos opostos e com os opostos, a verdadeira argumentação<sup>263</sup>.

Aristóteles, em tantas coisas adversário de Platão, com este concorda, ao fazer do jogo dos opostos o Princípio de todo o filosofar. Todo os opostos, ensina Aristóteles, devem ser reduzidos à primeira e fundamental oposição, que é a que vige entre o Uno e o Múltiplo<sup>264</sup>. Aristóteles retoma aqui o tema básico do diálogo de Platão *Parmênides* e, mesmo discordando em importantes pontos, continua colocando o jogo dos opostos como o coração pulsante da Filosofia. O livro de Aristóteles *Sobre a Divisão dos Opostos*<sup>265</sup>, lamentavelmente perdido, mas diversas vezes citado pelo próprio Aristóteles, é prova disso.

Diante dos opostos, ficamos perplexos e sem saber o que fazer. Plotino e Proclo, entretanto, eram mestres no jogo dos opostos e faziam o Múltiplo emergir, ao natural e como consequência, dentro do Uno. Dionísio, Pseudo-Areopagita, determina o Absoluto como o lugar onde todos os opostos se conciliam<sup>266</sup>. Johannes Scotus Eriúgena, em sua *De divisione naturae*<sup>267</sup>. Meister Eckhart em seus sermões e seus comentários *In Johannem*, bem como Nicolaus Cusanus<sup>268</sup>, são peritos em fazer os opostos se engendrarem mutuamente para encontrarem, na própria tensão do Movimento, a unidade e o sentido Uno, sobre o qual e dentro do qual emergem a bipolaridade e a oposição. Os polos só possuem sentido e determinação enquanto são não dois, mas o Movimento de um único. E o um, diz mais tarde Hegel, para ter

---

262 HERÁCLITO. Fragm. 88, tradução minha, cf. ibidem p. 93 tradução diferente

263 *Sophistes*, 259 d.

264 *Metafísica*, 1054 a, 1061 a.

265 *Metafísica*, 1054 a.

266 MIGNE, P. G. *Theologia Mystica*, V, 7, 821 B.

267 MIGNE, P. L. 122, 517 B ss.

268 *De non aliud*, 19, 47, ed. Felix Meiner, Amburg, p. 68 ss, 1987.

sentido, primeiro precisa sair de si, entrar na alteridade, para, num terceiro momento, retomar a si mesmo. O mesmo só é o mesmo em sua mesmice se passou, antes, por sua alteridade. O Uno só é um enquanto é o seu outro, ou seja, um Múltiplo. Assim, desde o um e dentro dele, emerge sua alteridade, assim se engendra o primeiro par de opostos.

Vista assim, a Universidade, com os olhos e pelo viés dos grandes filósofos, não se dilacera nem implode por ser, ao mesmo tempo, democrática e aristocrática. Pelo contrário, só na unidade e conciliação dos dois opostos é que lhe nascem a vida e a legitimidade. A Universidade é uma democracia e, simultaneamente, uma aristocracia. É de todos e para todos, mas, ao mesmo tempo, é só dos melhores para os melhores. A tensão dos opostos e sua conciliação se faz visível na dialética do mestre e do discípulo.

O mestre só é mestre se e enquanto ele tem um discípulo, que a ele vem para aprender. A essência do mestre, ao invés de estar dentro dele, está fora dele, está no discípulo. A essência do mestre não está nele, em sua mesmice isolada, e sim na relação para com o discípulo, o qual, ao aprender, é a essência e a Verdade de seu mestre. O que um mestre seja, vê-se, não nele mesmo, e sim no discípulo, o qual, ele sim, mostra a verdadeira feição do mestre. A mestria do mestre consiste justamente em não ser ele mesmo, e sim sua alteridade, o discípulo, que, aprendendo, gera em si a mestria do mestre. A essência e a Verdade do mestre não estão nele, e sim no discípulo, que, de tanto aprender, torna-se, ele mesmo, um mestre.

Mister se faz, entretanto, escandir os momentos deste processo dinâmico, em que mestre e discípulo se constituem e, ao longo do Movimento, se superam, tornando-se, ambos, mestres.

Num primeiro momento, o mestre é mestre, porque e enquanto ele tem um discípulo que depende dele para aprender. O mestre, neste primeiro momento, constitui-se por sua relação para com o discípulo, e vice-versa, mas esta relação é essencialmente assimétrica. Mestre e discípulo constituem-se mutuamente; só no encontrar-se, no processo de ensinar e aprender é que eles ficam o que são. Mas, no primeiro momento, a assimetria

da relação é essencial e salta aos olhos. O mestre, se por um lado só é mestre frente a seu discípulo, por outro lado, é mestre porque sabe fazer. O mestre é mestre, neste primeiro momento da relação, porque ele sabe e o discípulo não sabe. A assimetria da relação, neste primeiro momento, é essencial, pois sem ela não haveria a diferença que distingue mestre e discípulo, ensinar e aprender, saber e não saber, ser e não ser. Neste primeiro momento que, ao decompor o Movimento, estamos fixando, a Verdade e a essência do Mestre estão no fato de que ele sabe e o discípulo ainda não sabe; ele, mestre, ensina e o discípulo aprende. Este primeiro momento é essencialmente aristocrático: há um melhor, o *o aristós*.

Embora correlativos e constituindo-se mutuamente, neste primeiro momento do Movimento processual, que escandimos e olhamos, como que isolado, a Verdade e a essência do mestre estão na mestria com que possui e domina o saber. A essência é a Verdade do discípulo, no ainda-não-saber, mas querer aprender.

Se este primeiro momento for isolado e recortado de seu contexto e de seu Movimento, a relação fica perversa. Nesse caso, o mestre é e fica eternamente mestre, o discípulo nunca deixa de ser discípulo, e a dinâmica processual da relação se perde, para dar lugar a uma fixação, em que o mestre não permite que o discípulo se transforme, ele também, em mestre. Ou em que o discípulo se recusa a transformar-se em mestre por não querer aprender. Ora, isso seria desvirtuar a relação mestre-discípulo e transformá-la numa relação de dominação, na qual o senhor quer continuar a ser sempre senhor, ficando o escravo eternamente escravo. Este primeiro momento, se recortado do Movimento processual e fixado em si mesmo, como se independente fosse, é essencialmente perverso. Isso é a aristocracia no mau sentido, a elite fechada e nunca renovada, que procura congelar artificialmente e para sempre uma situação que é apenas momento dinâmico de um processo maior e mais amplo.

A dinâmica do processo obriga-nos a ir adiante, a entrar em Movimento e a fazer os opostos, interagindo, determinarem-se ulteriormente.

Fixemos um segundo momento e, como num instantâneo, congelemos o Movimento numa imagem fixa, para melhor observá-lo. No primeiro

momento, a Verdade e a essência do mestre estavam nele mesmo, na mestria com que detinha e operava o saber. Vejamos o segundo momento. O mestre só é mestre se, ensinando, passa e transmite o saber ao discípulo, o qual, por sua vez, o assimila e o interioriza, tornando-se, assim, partícipe do mesmo saber. É o mesmo saber que, saindo do mestre, passa ao discípulo e nele se exerce. O mestre sabe e ensina o que sabe. O discípulo, que não sabia, aprende e, aprendendo, torna-se participante do mesmo saber, que continua sendo um único e o mesmo saber, existente, já agora, o mesmo e indiviso, tanto no mestre como no discípulo. Ambos, mestre e discípulo, agora, têm o mesmo saber, que foi dado e foi recebido, e é um único saber, mas que existe em dois, que é um uno e simultaneamente um múltiplo. A Verdade e a essência do mestre, neste segundo momento, é comunicar-se com o discípulo, é constituir uma unidade, em que o uno é único saber, sem perder sua unidade, torna-se um saber duplo. Pois ele, o mesmo saber, sem perder sua unidade, existe tanto no mestre como no discípulo, sendo assim saber Universal, isto é, aquele que, sendo um, vale para todos os múltiplos indivíduos. Mestre e discípulo, neste segundo momento, realizam a Verdade do Uno, que é Múltiplo, e do Múltiplo, que é Uno. Isso é o Universal concreto, fundamento último da Universalidade que é a raiz, de onde nasce, cresce e se alimenta a Universidade. A faísca divina liga, fulgura e ilumina. O teorema de Pitágoras, que, no primeiro momento, só o mestre sabia, é agora algo que existe tanto nele como no discípulo. A mesma Verdade, que é uma única e una, está no fluir de um para o outro, sem que neste fluir se perca sua unidade. O mestre ensinou, o discípulo aprendeu. O saber agora é de ambos, está em ambos, sem deixar de ser um só: eis a comunidade do Eu, que é um nós, que somos um Eu.

Continuemos escandindo o processo e fixemos, agora, um terceiro momento, aquele em que o discípulo aprendeu e assimilou tudo que o mestre tinha a ensinar. A relação dinâmica de ensinar e aprender chega, assim, a seu término; o processo, em seu Movimento, se encerra, fechando-se sobre si mesmo. Se o mestre ensinou tudo o que sabia, e o discípulo tudo aprendeu, então, o discípulo deixou de ser discípulo e é, agora, mestre. Ele acabou seu aprendizado e tornou-se, pela assimilação da mestria do saber e do saber fazer, ele mesmo, um mestre. O mestre, ao verificar, neste terceiro momento, que o discípulo tudo aprendeu e já não é mais

discípulo, a ele se dirige e o declara mestre. Pelo ato declaratório do mestre, o discípulo, que tudo aprendeu, é confirmado e reconhecido em sua nova qualidade de mestre. O mestre, neste terceiro momento, atingiu o apogeu de sua Verdade e de sua essência: ele transformou um discípulo em mestre. O discípulo, por sua vez, que ficou mestre, sabe o processo perfeito e acabado e, mestre igual ao mestre, saúda a democracia que nasceu e foi engendrada pela aristocracia. Da aristocracia, que havia no primeiro momento, emerge, na dinâmica inexorável do processo, a democracia, a qual se revela como a verdadeira essência da aristocracia inicial. Pois, sem a democracia final, a aristocracia inicial fica perversa e, assim, uma pseudo-aristocracia de zelotes da pseudo-excelência.

No primeiro momento, o mestre era o melhor, a relação era essencialmente assimétrica; no terceiro momento, fase final do processo, a relação fica simétrica. A desigualdade inicial, por força da dinâmica do processo, transforma-se em igualdade. No começo, desigualdade ou aristocracia; no fim, democracia, uma impensável e perversa sem a outra.

Aristocracia, que não seja aberta e dinâmica, tendendo, portanto, por sua força interna, a superar-se a si mesma, é sempre perversa, ou seja, é uma pseudo-aristocracia, uma aristocracia de mentira. Aristocracia, para ser verdadeira, tem que, a partir da desigualdade dos melhores face aos restantes, atuar e interagir, para que os outros também fiquem os melhores. Aristocracia pressupõe que, sendo todos desiguais e havendo sempre dentre eles alguns melhores, estes melhores trabalhem e operem, para que todos fiquem como eles e, assim, todos iguais. Democracia é sempre a meta da verdadeira aristocracia, igualdade é o objetivo do melhor, *o aristós*, que, sendo o melhor, trabalha e se empenha, para que todos fiquem tanto como ele. O verdadeiro aristocrata é aquele que, sabendo da desigualdade, trabalha não para que ela aumente a se consolide, e sim para que ela desapareça. A aristocracia tem como sua meta e objetivo o estabelecimento da democracia. A democracia, pelo outro lado, é sempre uma meta que, como meta e causa final, está sempre antecipada e presente em cada momento do processo. Pois democracia, ou seja, a igualdade de todos, existe sempre e apenas como ponto de finalização do processo, o qual, antecipado no presente, está sempre não existente, jamais, porém,

efetivado como um bem material, que se pudesse agarrar e pôr no bolso. A democracia, algo eminentemente existente, não existe como uma coisa, no mundo histórico, mas como um ideal. O ideal não é menos existente que o real; pelo contrário, é o ideal, presente a cada instante nas coisas, que lhe confere a realidade efetiva. O ideal existe e é mais ser que o real, que é apenas a efetivação parcial daquele. Democracia, assim, é o valor mais alto e mais nobre, o qual, entretanto, ao efetivar-se concretamente, transforma-se necessariamente em algum tipo de aristocracia. Todos os homens são iguais, mas, na efetivação concreta, os homens jamais são iguais, havendo sempre os melhores e os piores. Democracia verdadeira é tomar consciência disso, assumindo o processo como uma Totalidade em Movimento, sempre em renovação de si mesmo, sempre em Movimento de libertação e dação de sentido.

Uma sociedade, na qual os homens todos fossem rigorosamente iguais, efetivamente iguais em tudo, não seria mais humana, e sim um grupo de máquinas. Pois o homem, face ao outro homem, é sempre igual e desigual; é igual de direito e desigual de fato, é igual por ideal e desigual por contingência; é igual pelo Dever-ser e desigual pelo ser. Aristocracia e democracia, assim, se interpenetram, constituem-se dinamicamente uma como a alma da outra.

Por isso há hoje estados relativamente muito democráticos que são monarquias, como a Holanda, a Bélgica, a Dinamarca, a Grã-Bretanha, a Suécia. Ambos os regimes, aparentemente antagônicos e excludentes, reconciliaram-se historicamente nos referidos países e constituem uma realidade bem mais harmoniosa que nossa democracia instituída, que persiste em tornar os desiguais sempre mais desiguais, os ricos sempre mais ricos, os poderosos sempre mais poderosos, em detrimento da massa em condições cada vez menos humanas.

A Universidade, por sua função de abrigar mestres e discípulos, é sempre e ficará sempre, se não for desvirtuada, simultaneamente aristocrática e democrática. Se ela não fosse aristocrática, isto é, se não existissem os melhores, *oi aristoi*, então não haveria mestres; e, não havendo mestres, não haveria discípulos, assim, não existiriam nem o ensinar, nem o apren-

der. A Universidade deixaria de existir. Se ela, pelo outro lado, não fosse democrática, os mestres ficariam perpetuamente mestres, Os discípulos jamais aprenderiam e se tornariam mestres. Ora, a função da Universidade é criar mestres e saber, é formar novos mestres e novos doutores, que são declarados tais por terem criado saber, num processo circular de autorreposição, no qual aristocracia e democracia estão sempre a determinar-se uma a outra.

Pode-se, desse argumento dialético, tirar conclusões práticas para o exercício da democracia na Universidade? Pode-se tirar alguma conclusão concreta sobre a forma correta de escolher um reitor, um diretor, um chefe de departamento?

O Espírito, sempre que quantificado, fica contingente e, assim, sujeito a uma dose de Acaso e arbitrariedade, sem com isso perder sua logicidade e necessidade. É impossível dar uma fórmula completamente exata, que seja a cifra verdadeira e única de ponderar votos e fazer uma eleição, eruidando a vontade geral e a decisão do nós, que é o Eu, Universal concreto. Podemos, entretanto, dizer que a cifra de ponderação de votos tem que ser tal, que permita, na Universidade, de acordo com a Lógica processual da Dialética do mestre e do discípulo, o necessário equilíbrio entre a democracia que deve ser e a aristocracia que de fato é. Esse equilíbrio é sempre tensão, a tensão de dois opostos que se constituem. Recordemos, entretanto, que a relação mestre e discípulo é, num primeiro momento, essencialmente assimétrica, aristocrática, a favor dos mestres. Pode-se, em meu entender, concluir que a Universidade deve atribuir ao conjunto de votos de mestres professores uma ponderação não inferior a 50%, aos alunos 25%, aos funcionários 25%. Este desequilíbrio ou assimetria na ponderação é essencial para que o processo dialético de mestre e discípulo funcione. Por outro lado, se tal distribuição não surtir os efeitos desejados, ou seja, a democratização como acima descrita, que é, em última análise, o fato de que alunos, no fim do curso, tornam-se mestres, então, apesar dos números em princípio certos, há algo na estrutura profundamente errado. Se a aristocracia predomina, de forma a eliminar a democracia, então corações e mentes estão envenenados. Se tal processo for levado às suas últimas consequências, a Universidade explode e rompe-se

em fragmentos: Institutos de Pesquisa que não dão acesso aos alunos e escolas que não pesquisam.

Espero que tal desgraça não se abata sobre nós e nossa Universidade; espero que uma fórmula de ponderação de votos, como a mencionada de 50%, 25% e 15%, ou outra similar – isso não é o essencial –, entre a funcionar, conciliando devidamente democracia e aristocracia. Se isso não ocorrer, se acontecer o pior, e a democratização for levada a eliminar a excelência da aristocracia, ou se, pelo contrário, a excelência da aristocracia eliminar a Universalidade da democracia, então rompida estará nossa História, quebrada nossa tradição e teremos que começar tudo de novo, como em Bolonha, novecentos anos atrás. Os que queriam estudar e aprender se reuniram e se congregaram num corpo discente. O corpo discente, os alunos, elegeu seu chefe ou reitor e, através dele, contrataram mestres como professores. Sabendo que igualdade na ignorância não se justifica nem se engrandece, a democracia organiza-se democraticamente num corpo institucional e introduz nele os mestres, os melhores mestres, criando, assim, dentro dela, dentro de si mesma, o indispensável momento da aristocracia. Isso foi feito em Bolonha, em Paris e Viena. Assim nasceu a Universidade, sempre democrática, sempre aristocrática.

Temos hoje, pelo predomínio exagerado da autoridade, um desequilíbrio nas instituições acadêmicas, em detrimento da democracia. A tentação maior é, talvez, exagerarmos na correção deste erro, caindo no extremo oposto, querendo votar, sobre tudo e sobre todos, *tot vota quot capita*, eliminando o momento indispensável da aristocracia, da mestria e da excelência dos mestres, sem os quais não existe Universidade, unidade indissociável de ensino e de pesquisa. A decisão conjunta de todos nós, instituindo aquele Eu Universal concreto, que é o Eu de cada um de nós e simultaneamente é o próprio nós em sua unidade social, criará a solução concreta. Esta nunca estará perfeitamente certa e deverá, assim, estar sempre sujeita às correções que se fizerem necessárias, para que o processo ande, para que fique em Movimento, no equilíbrio, em que aristocracia e democracia se constituem e se fortalecem mutuamente.



## Liberdade, um conceito latino-americano?

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Liberdade, um conceito latino-americano?* **Revista Cadernos da FAFIMC**, Viamão, 1 vol., n. 3, 1990. p. 17-30, mar/jul.

A pergunta inicial que se faz com o título “Liberdade, um Conceito Latino-Americano?” é a de saber se um conceito tão central e tão antigo na Filosofia pode receber o adjetivo e, assim, a qualificação de latino-americano. Pois, todas as grandes Filosofias, desde a Antiguidade Clássica, falam de liberdade e dela tratam como tema central. Faz, então, sentido falar de um conceito latino-americano de liberdade? Qual a qualidade nova que nós, latino-americanos, acrescentamos ao antigo e clássico conceito de liberdade? Há, nisso, alguma novidade? Ou estamos nós hoje, na América Latina, apenas a assimilar, aprender e realizar o velho conceito europeu de liberdade?

Penso que está havendo novidade. Os europeus e os clássicos da Filosofia me perdoem se a tese parece por demais ousada, mas penso que estamos forjando hoje, na América Latina, um conceito de liberdade mais rico, mais amplo, mais corajoso e mais central. Penso que há novidade e sobre isso versa o presente ensaio.

O conceito de liberdade, certamente o herdamos da rica tradição ocidental que conjuminou, numa única e grande cultura plurifacetada, o Espírito judaico-cristão e a Filosofia e as instituições greco-romanas. Todos nós, latino-americanos, somos, bem lá no fundo, gregos; disso jamais devemos esquecer. É de lá que nos vem o primeiro e inicial conceito de liberdade: *eleuteria*. Entre os gregos, *eleuteria* designa a liberdade do cidadão que não é escravo e que possui, assim, o direito pleno de voz e de voto na assembleia que rege os destinos da cidade. *Eleuteria* é a palavra grega que designa a liberdade do homem sob o aspecto social e político. Esta liberdade, este conceito de liberdade já estão plenamente delineados pelos clássicos do pensamento grego. Platão e Aristóteles, quando falam da liberdade do homem, pensam no cidadão livre, em

pleno gozo de seus direitos políticos, em oposição ao homem escravo. Aristóteles, na *Ética de Nicômaco*, tematiza a liberdade como condição de possibilidade de ação plenamente responsável. Isso, nós o aprendemos com os gregos. Este conceito de liberdade é grego e nós, latino-americanos, temos que aprendê-lo, assimilá-lo e realizá-lo. Recordemos aqui duas coisas. Primeiro que o conceito grego de liberdade foi formado opondo o cidadão livre ao homem escravo, pressupondo, assim, a escravidão que de fato havia na *Pólis* grega. Lembremos também que passaram séculos até que a liberdade fosse entendida como direito fundamental de cada ser humano. Recordemos, em segundo lugar, que o ato jurídico de abolição da escravatura, no Brasil, foi proclamado em 1889 e que, até o presente, a Lei da Abolição não foi plenamente realizada. Pois há ainda casos de trabalho em regime de semiescravidão e, muito pior, as sequelas sociais da escravidão persistem até hoje, sob a forma de discriminação social e racial. O conceito de liberdade que os gregos elaboraram – a nós nos cabe assimilá-lo em realidade social efetiva. Não é aí que há inovação conceitual.

O cristianismo acrescenta ao conceito grego de liberdade algo completamente novo. Para o grego existe o homem livre e o homem escravo; liberdade é a qualidade que caracteriza e define o homem que não é escravo. O cristianismo amplia e aprofunda esse conceito inicial de liberdade, ao ensinar que todos os homens, diante de Deus, são irmãos e, assim, iguais. A doutrina da igualdade e da fraternidade dos homens entra aqui na civilização ocidental para não mais sair e culmina, sob o aspecto político, na Revolução Francesa, onde os ideais de igualdade e fraternidade se tornam a própria definição de liberdade. Observemos, entretanto, que Paulo Apóstolo escrevia aos homens livres, dizendo que tratassem bem seus escravos, e aos homens escravos, que respeitassem os seus senhores. A igualdade e a fraternidade proclamadas pelo cristianismo desde seu começo como características fundamentais do homem só foram se concretizando pouco a pouco. Passaram séculos desde o grito inicial de libertação de todos os cristãos, filhos livres de um deus livre, até a instalação jurídica, pela Revolução Francesa, da igualdade e da fraternidade como princípios básicos a regerem a vida da sociedade civil. A Revolução Francesa, a Revolução Americana e o conceito americano de liberdade, e finalmente

a Revolução Soviética, bem como a radical transformação por que esta última está passando, são marcos fundamentais da evolução do processo de libertação e do conceito de liberdade.

O conceito grego de liberdade evoluiu, assim, transformando-se, pois define o escravo como algo que, embora de fato exista, em Princípio não deve existir. A igualdade dos homens perante a lei, fruto do embate entre a Filosofia grega clássica e o cristianismo nascente, faz emergir o direito romano em sua forma madura, no qual o homem é livre e igual aos iguais. Mas essa igualdade, intelectualmente percebida e expressa, leva mais uma vez séculos e séculos para realizar-se concretamente. O escravo desaparece, mas surge o servo medieval; desaparece o servo e surge o proletário, que nos países do primeiro mundo também já desapareceu. O proletário, entre nós, da América Latina, ainda não desapareceu; pior ainda, há lugares em que o proletário nem se formou, onde a forma social vigente é um meio termo entre o servo medieval e o proletário descrito por Karl Marx. O conceito clássico de liberdade, como foi moldado nos primeiros séculos de civilização cristã ocidental, ainda temos que aprendê-lo e colocá-lo como realidade prática efetiva. Nisso ainda não há nada de tipicamente latino-americano.

Onde está, então, a novidade? Onde, o tipicamente latino-americano? Ao que apreço, estamos na esteira dos acontecimentos, sempre precedidos historicamente pelos países europeus. Onde, nisso tudo, encontrar uma contribuição latino-americana para o velho tradicional conceito de liberdade? Penso que a novidade se encontra na forma radical com a qual nós, latino-americanos, encaramos a Razão na História, assumindo conscientemente o papel de coautores do roteiro da História do Mundo. Nenhum Sistema filosófico de nossa venerável tradição europeia colocou isso com essa clareza e com essa força cortante: A História, não é a Divina Providência quem em última análise a escreve, nem o Destino cego, nem a Razão trazida para dentro da imanência. A História, quem a escreve, somos nós mesmos. Nós, cada um de nós e todos nós juntos é que engendramos o sentido de nossas vidas e criamos o sentido da História Universal. Somos não autores individualistas e solipsistas, mas coautores da História Universal. A História da Salvação, nós somos coautores dela;

sem nós, sem nossa decisão e sem nossa ação não há e não haverá salvação. Isso é a novidade, isso nos distingue e caracteriza, de forma específica, em oposição aos conceitos clássicos de liberdade, tais como foram elaborados pelos grandes pensadores europeus. Estamos a acrescentar algo a mais ao conceito clássico europeu de liberdade. Estamos a elaborar um conceito de liberdade em que nos emancipamos da força opressora de uma Divina Providência que é mal entendida e que, em última instância, decide sozinha sobre o sentido de nossas vidas e sobre o sentido do mundo. Estamos a nos emancipar de uma concepção fatalística de Destino, que herdamos de Romanos e de Mouros; estamos a nos emancipar do todo-poderoso ardid da Razão hegeliana, bom como do não menos esmagador ardid do trabalho, que é a forma marxista da Razão hegeliana.

Para melhor entendermos e realizarmos esta verdadeira reviravolta na concepção do que seja História, talvez seja necessário, primeiro, mostrar como certos conceitos são logicamente incompatíveis e que, assim, certas cosmovisões, que os contêm, foram ou estão a ser superadas. A Contradição nelas ínsita as faz explodir e as revela como algo a ser superado.

Os gregos, em seu dia a dia, como nos são descritos pelos autores clássicos, acreditam, por um lado, em liberdade e responsabilidade, mas aceitam, por outro lado, o destino inexorável e os oráculos. Ora, o conceito de destino e, como consequência deste, o de oráculo são totalmente incompatíveis com o conceito de liberdade. Onde há destino não há liberdade, pois a sequência inexorável dos fatos, determinados e guiados pelo destino, não deixa espaço para que haja uma escolha livre. O destino determina a marcha inelutável dos acontecimentos, de todos os acontecimentos, e, para a liberdade, nada mais resta, senão abraçar o destino, aceitá-lo e fazer, assim, da necessidade externa coatora um bem ou um mal necessário. O destino, quando interiorizado, quando introjetado e transformado, pela aceitação e pelo rendimento incondicional ao seu ditado, em atitude interna, não é mais uma força coatora externa, mas continua sendo totalmente determinante, sem abrir espaços para a decisão livre e para a escolha. O destino, em sua necessidade, quando introjetado, deixa de ser força externa coatora, mas continua sendo força coatora. A escravidão sob o destino interiorizado é talvez menos cruel, mas não é por isso

menos escravidão. Este é o sentido do velho ditado romano *Fata volentem ducunt, nolentem trabunt*. O destino conduz docemente aqueles que a ele se entregam, arrasta quem pensa poder resistir. Tanto num caso, como no outro não há liberdade. Onde há destino, não há liberdade.

Ora, sabemos que a História, tal como os antigos a entendiam em seu dia a dia, era dominada pelo destino. Em face da impossibilidade Lógica da coexistência de destino e liberdade, temos que concluir que a cosmovisão de gregos e romanos era logicamente inconsistente. Eles, que falavam de liberdade e de responsabilidade Ética, não poderiam ao mesmo tempo falar de destino.

Isso foi percebido claramente por Cícero, quando, no tratado *Sobre o Destino* (De fato), diz que, se aumentarmos o espaço do destino, diminuímos o espaço da liberdade e da responsabilidade. Se, ao contrário, ampliarmos o espaço da liberdade, restringimos a força do destino.

Os antigos, em sua cosmovisão e em sua Filosofia, nunca se decidiram claramente por uma concepção libertária da História. Aí, exatamente aí é que, em minha opinião, entra a novidade latino-americana. Para nós, destino inexistente. O destino, se alguém ainda quiser falar de destino, somos nós que o forjamos e escrevemos. Nós mesmos somos os coautores do roteiro da História do mundo.

Poder-se-ia aqui objetar que isso não é uma novidade latino-americana, e sim a velha e europeia concepção cristã da História como História da Salvação. A História, para os cristãos, é a História da Salvação, na qual estamos envolvidos e com a qual temos de colaborar. A cosmovisão cristã fala em liberdade, exige de nós que ajamos e atuemos. Desde aquela fantástica obra que é o tratado *De civitate Dei* de Santo Agostinho, os cristãos sabem que a Cidade divina está, já agora, entrelaçada com a Cidade dos homens. Uma existe dentro da outra, uma na outra, distinguíveis, mas não separadas. A Cidade de Deus, no final dos finais, vencerá e, no Último dia, transformar-se-á na Jerusalém celeste. Entrementes, cada cristão deve lutar a boa luta, praticando ações boas, ou seja, livremente decidindo-se a favor das virtudes e contra os vícios. Há aí, ao que parece, uma conciliação da liberdade individual de cada homem com o sentido Uno e único da

História. A História da Salvação permite, parece, a coexistência de ações livres com um determinado destino, ou seja, com a destinação de Deus que escreve o sentido de nossas vidas e do mundo como *historia salutis*. Deus, o Deus cristão, é quem escreve o roteiro da História; Deus escreve direito, mesmo por linhas tortas. A nós homens cumprem decidir-nos livremente por Deus ou contra Deus, a favor do bem, ou a favor do mal.

A cosmovisão cristã, tematizada teoricamente pelos autores medievais, parece, à primeira vista, permitir a conciliação das liberdades individuais com a unidade de sentido da História. Mas, se olharmos o tema mais de perto e de forma mais técnica, vemos que a ambiguidade ressurgiu. Os clássicos medievais não conseguem decidir-se com clareza por uma concepção libertária da História. Como nos gregos e romanos o destino, assim, agora, a Divina Providência é quem escreve a História do mundo. Nós, homens, com nossas decisões individuais, podemos apenas preparar o terreno para o sentido da História que não se engendra em nossas decisões e é, sim, algo que vem de fora de nós, que é transcendente. O homem pecou através de Adão e perdeu, assim, sua destinação divina. Agora, o sentido vem de fora, do Deus transcendente, e se chama graça santificante. E a graça é gratuita. Não somos nós que a manufacturamos, ela vem, toda inteira, de fora. E se ela for uma *gratia efficax* então ela necessariamente terá efeito; então, inevitavelmente, faremos uma decisão e um ato virtuoso. Emergem, aí, os conceitos necessitantes que impossibilitam a liberdade do homem: a graça eficaz, a presciência de Deus, a predestinação. Trata-se de doutrinas clássicas de todos os grandes autores medievais: a graça eficaz, por ser eficaz, pressupõe o homem apenas como receptáculo de sua eficiência própria, a presciência de Deus sabe de nossas decisões livres antes mesmo que nós as engendremos, a predestinação marca, antes de toda e qualquer decisão livre nossa, aqueles que serão escolhidos e irão para o céu. A liberdade de decisão e de escolha nesse contexto ficou impossível, pois antes e independentemente de qualquer decisão nossa, a História já está escrita. Não é mais o Destino inexorável dos romanos que rege os homens, mas a Divina Providência; esta, porém, o faz de maneira não menos inexorável, pois a graça, graça sendo eficaz, é eficaz, e a Divina Providência, que desde o começo dos tempos escolheu os eleitos, escreve direito, mesmo que nós, com nossas decisões, tenhamos entortado as li-

nhas. O roteiro da História do mundo, nos autores medievais, não somos nós que o escrevemos, é Deus e somente Deus que escreve. Nós, homens, na grande comédia da vida, somos apenas figurantes.

Liberdade de escolha, os medievais falam dela. Muitos a defendem. Mas quando postos diante da questão que predestinação e liberdade de escolha são logicamente incompatíveis, e nem sempre escolhem a predestinação e, como consequências lógicas, a doutrina da graça eficaz, a firmeza da Divina Providência. A cosmovisão cristã, da forma como foi tematizada e conceitualizada pelos autores clássicos medievais, peca ou pela ambiguidade do conceito de livre arbítrio, ou pelo sufocante primado do necessário sobre o contingente, da Divina Providência sobre as decisões dos homens, da predestinação sobre a decisão pessoal. Ora, isso possibilita liberdade no sentido moderno em que estamos usando o termo. Penso, por isso, que não pode ser creditada aos medievais a descoberta de um conceito pleno de liberdade: eles não conseguiram libertar-se de uma força externa necessitante que é quem, em última análise, escreve a História. Nenhum autor medieval disse que nós homens somos coautores do roteiro da História, que somos não apenas colaboradores passivos, mas coinventores da Divina Providência; a doutrina sobre a predestinação de nossa salvação só tem sentido, penso eu, se vier a significar que nossas decisões contingentes e temporais possuem sempre uma dimensão atemporal e, assim, eterna.

Os homens modernos trouxeram o Absoluto, que na Idade Média era transcendente, para dentro do mundo e o rebatizaram com o nome de Razão. Assim, Razão é escrita com letra maiúscula, para lembrar bem que esta Razão está a substituir o velho Absoluto transcendente. Razão é o Absoluto que se tornou imanente ao mundo, ao homem e à História. Deus morreu, viva o homem que ficou divino! A Divina Providência não existe mais, existe agora a Razão artilosa que, através de suas manipulações cósmicas, continua dirigindo a História. O ardil da Razão, em Hegel, e o ardil do trabalho, nos marxistas, é o novo nome da velha Divina Providência. Mas a História continua como uma marcha inexorável em que fato se concatena com outro fato, de forma que a tessitura continua sendo, no fundo, a mesma que os gregos e romanos teciam através do destino e os medievais através da Providência Divina.

Mesmo Kant, o mais decidido defensor da liberdade entre os clássicos da Filosofia Moderna, não escapa a certo determinismo lógico. Ele defende, sim, a liberdade como autonomia e como livre arbítrio, mas quando chega o momento crucial de decidir-se por uma Razão na História e de explicar como ela pode ser pensada se destruir o livre arbítrio dos indivíduos, ele hesita, confunde-se e acaba dizendo contra a teoria de liberdade que ele mesmo defende que quem se dá conta de que Natureza tem um plano e uma intenção final com respeito à História (*Endabsicht*) encontrou a chave para entender e escrever a História Universal. Afinal há no íntimo da Natureza humana um roteiro da História Universal ou somos nós que o engendramos livremente? Kant opta pela primeira alternativa e fundamenta a unidade da História, não na objetividade do intersubjetivo para o qual todos ativamente contribuímos, mas na objetividade de um; intenção da Natureza humana. A decisão livre e contingente dos indivíduos em sua existência concreta é alijada deste plano Supremo que rege a História e fica apenas como colaboradora de sua execução. Quem, em última instância, decide sobre o sentido da História é a “intenção” (*Endabsicht*) inscrita na Natureza do homem. Isso garante que haja um processo gradual, talvez lento, mas inexorável de aproximação a um estágio ideal.

O colapso do Sistema da Razão na História começa com as virulentas críticas de Nietzsche, que proclama que Deus está morto e que quer com isso dizer que a Razão Necessária na História, por ser um Movimento em espiral, explodiu. Os movimentos em espiral, em seus dois extremos, entram num *processus ad infinitum* e explodem. Explodem, sim, porque a necessidade, quando levada desta forma ao imo do Sistema, acaba por impossibilitar toda e qualquer forma de contingência. Contingência que é o que de fato somos, fica apenas a exterioridade de um processo que, em seu interior, é interioridade necessária. Esta necessidade interna e essencial aparenta, de vez em quando, ser contingência; no fundo, é apenas nossa ignorância subjetiva; nós, no início do processo, ainda não nos demos conta de que tudo é necessário e que tudo, inclusive nossa ignorância, é um momento necessário no curso do desenvolvimento do processo necessário. O Sistema da Razão Necessária implode por não levar a sério aquilo que realmente somos: seres contingentes e finitos. Embora haja em cada contingente uma necessidade; embora more em cada ser finito algo



infinito, é impossível logicamente montar um Sistema em que a contingência e a finitude sejam completamente eliminadas. Ora, é exatamente isso que Hegel fez. A contingência e a finitude não foram apenas “superadas e guardadas” (*aufgehoben*) em uma síntese mais alta; não, elas foram eliminadas. No Prefácio das *Lições sobre Filosofia da História*, Hegel escreve que a contingência deve ser “afastada” (*entfernen*). Aí, exatamente aí se vê como o erro, que começou sub-repticiamente na Dialética das modalidades da *Ciência da Lógica*, se espalha por todo o Sistema e o transforma num processo necessário. Essa Razão Necessária é que é destruída por Nietzsche, por Kierkegaard e, em nosso século, por Heidegger, Sartre e Wittgenstein.

Falamos hoje de uma Razão fragmentada. Com o nome de fragmentação queremos dizer exatamente isso: que a Razão Necessária foi desmascarada em seu núcleo lógico e sistêmico e que, agora, não se pode mais falar de um sentido necessário da Filosofia e da História. Razão fragmentada é a Razão da pluralidade dos muitos subsistemas, sem que haja mais uma Totalidade maior que os reunifique a nível mais alto. Reconquistamos a liberdade, levamos a sério a contingência e a finitude, mas perdemos a Razão unificadora de que a História tenha um sentido. A História acabou – agora temos a História do Queijo na Lombardia, a História da Revolução Farroupilha, a História do Movimento Sindical no Quarto Distrito. História Universal, o sentido último de nossa vida como momento de um sentido mais amplo e maior, o sentido da existência e do mundo, isso não existe mais; e nem pode existir, pois, se existisse, não seríamos mais plenamente livres, autores livres do sentido de nossas vidas. Deus está morto, viva a Razão; a Razão está morta, viva a irrazão! Assim surgem, dos escombros dos grandes Sistemas de Hegel e de Marx, os relativismos que caracterizam o século XX. Assim emergem os historicismos, as antropologias, as sociologias, os jogos de Linguagem. A questão do sentido de nossa vida, que, na Idade Média, era um problema filosófico-teológico e que, na Modernidade, ficou um teorema da Razão filosófica, agora se despega de qualquer unidade e objetividade: a resposta sobre qual o sentido de nossa vida é entregue, já agora, às plúrimas formas de ceticismo ou de subjetivismo.

Depois de Hegel e Marx, temos a irrazão de Nietzsche, o individualismo de Kierkegaard, o existencialismo não racional de Sartre, a mística da Linguagem de Heidegger, a pluralidade de jogos de Wittgenstein, os muitos paradigmas de Kuhn, o magma informe de Castoriadis. Ao que parece, O Sistema acabou, a Razão acabou. A História, grafada com letra maiúscula e no singular, também acabou. Ficaram os casos, ficaram dúvidas, ficaram paradoxos. Na melhor das hipóteses, parece, ficaram subsistemas; cada um deles coerente e consistente dentro de seus limites, mas sem uma unidade maior que os rejunte e reunifique.

O sentido da existência de mundo, ninguém nô-lo pergunte, pois parece não haver resposta. O sentido da nossa vida busquemos-lo deitados no divã do psicanalista, em associações livres. Não mais, como ainda em Freud e nos psicanalistas clássicos, numa estrutura, inconsciente, mas objetiva e existente, e sim, em figmentos da imaginação subjetiva, que, na falta de unidade objetiva de sentido, engendra delirantes e evanescentes miragens. O sentido de nossa vida ficou, no período assim chamado pós-moderno e pós-metafísico, apenas uma miragem, mais falsa ainda e mais perigosa que o sonho, pois até o sonho tem ainda algum sentido. A miragem, nenhum.

Há solução? Certamente que há. Pois a proposição que afirma que nenhuma proposição faz mais sentido postura intelectual do ceticismo contemporâneo, refuta-se a si mesma. O colapso da Razão não leva simplesmente a cacos. Cacos são sempre fragmentos e fragmentos de um todo maior do qual foram extraídos. A Razão fragmentária continua sendo Razão; certamente não mais a Razão, escrita com maiúscula e eivada de necessidade omniabrangente, mas a Razão fragmentária, a unidade das pluralidades, um jogo maior que abrange e abarca os subjugos, uma necessidade que seja a verdadeira síntese entre necessidade dura e contingência. Essa nova Razão, esse novo Sistema, esse novo sentido da vida, essa nova Razão na História é o que estamos a procurar e não encontramos.

Mas que existe, existe. Pois a negação radical da Verdade “Não há nenhuma proposição verdadeira” faz emergir nova Verdade “Pelo menos esta proposição tem que ser verdadeira” – A negação radical da unidade propõe nova unidade; a negação total da necessidade repõe novo tipo de necessidade.

Como seria este novo tipo de Sistema? Como seria esta nova Razão? Qual a nova síntese entre necessidade Lógica e contingência?

Alguns autores contemporâneos já estão a nos dar respostas a estas questões. Dentre eles, o mais conhecido e festejado é certamente Jurgen Habermas, o incansável defensor da unidade da Razão neste fim de século. Mas o que ele defende não é mais a Razão da velha Metafísica, não é mais a Razão *a priori*, necessária e necessitante que impossibilita e impede a contingência e a liberdade. Habermas, no conceito de ação comunicativa, imbrica o *a priori* e o *a posteriori*, a pluralidade e o contingente são dados, porque a situação de diálogo, que ele chama de discurso, é sempre uma situação existencial concreta, com lugar, data e hora. Habermas parte do discurso concreto e, a partir dele, analisando as falas do Eu, do Tu, o outro Eu, e do observador neutro, mostra que estamos sempre a pressupor certas estruturas e certas razões, que, todas, no fundo, constituem a nova racionalidade. Esta nova racionalidade não é meramente Lógica, como nos clássicos da Modernidade, mas é fundamentalmente Ética. A Razão não é apenas aquilo que de fato é existente; a Razão, enquanto última e maior, não é também a Razão dos operadores lógicos. A nova Razão, a que abarca todas as outras, é a Razão prática que se expressa pelo que deve ser, pelo que é ideal, ideal este sempre pressuposto em qualquer ação comunicativa. Quem negá-lo, ao fazê-lo, faz renascer aquilo que pretendia aniquilar. A Contradição pragmática e, em forma sistêmica, a pragmática Universal torna-se a mola propulsora do novo Sistema e da nova Razão. Um Sistema ainda a ser construído e uma Razão com novas características.

Dir-se-á aqui, aparentemente com toda a Razão. “Mais uma vez um europeu! Nada de latino-americano?”. Sim e não. Sim, pois Habermas é seguramente europeu e representante de toda nossa tradição ocidental. Mas a teoria que ele levanta não é mais opressora, não é mais colonialista, não é mais eurocentrada. O importante, entretanto, é que tal teoria, na Europa, é uma entre muitas outras, na América-Latina, porém, ela está implícita em todo o Movimento de emancipação Política, econômica e cultural. Habermas, na Europa, é um filósofo reconhecido, mas é um entre muitos. Nós, na América Latina, temos, porém, algo que nos distingue e caracteriza: este novo tipo de Razão. Na Europa, as utopias morreram, parte

por suas inconsistências Lógicas, parte pelos níveis de riqueza e bem-estar adquiridos. Nós, na América Latina, vivemos o renascer de uma nova utopia, sem a qual não podemos sequer respirar intelectualmente. – Pois, cercados de injustiças e males, ou criamos uma nova utopia, ou desesperamos do próprio desespero. E essa nova utopia, ínsita em tudo que fazemos e dizemos, só pode ser uma nova Razão, um novo sentido da História.

A novidade, que nem Habermas e outros colegas europeus têm, é que nós, latino-americanos temos, ainda em forma implícita e não tematizada, uma nova Filosofia da história, uma nova Utopia, que abarca a tudo e dá sentido a todos os subsistemas e a tudo. Esse nosso sentido da História, porém, não é nem meramente subjetivo, como querem os contemporâneos europeus e americanos, nem meramente objetivo, como queriam Hegel, Marx e os velhos socialistas e comunistas, mas intersubjetivo. O Sentido da História, nós todos somos dele coautores. Nós o engendramos pela decisão livre e pela ação no espaço da intersubjetividade. Isso é novidade e, penso eu, isso está ficando mais e mais latino-americano. Ou forjamos o sentido de nossas vidas e de nossa História Universal ou desesperamos do desespero. E desesperar do desespero é uma Contradição pragmática; é impossível, pois dessa negação da negação emerge a nova afirmação, que, neste caso, se chama esperança, nova Razão, nova Utopia, novo Sistema. Só que desta vez, tendo aprendido com os erros cometidos no passado, sabemos que a necessidade do processo não é nem Lógica, nem mecânica, e sim moral. O ideal que deve ser e que, como tal já está aí visível para quem sabe enxergar, não é lógico nem físico, é um Dever-ser que nem por isso é menos real e menos existente que a realidade. Ao contrário, a Utopia, o ideal do Dever-ser, é uma realidade mais real que a realidade que está de fato aí. A realidade realmente real é a que deve ser, não a que de fato é. Isso é a novidade e isso, parece, somos nós, latino-americanos que estamos a engendrar.

## A Dialética do Senhor e do escravo e a ideia de revolução

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *A Dialética do Senhor e do Escravo e a Ideia de Revolução*. In: L. C. Bombassaro (Org.). *Ética e Trabalho: Cinco estudos*. Caxias do Sul: Pyr Edições, 1989. p. 11-30.

A Dialética do Senhor e do Escravo, capítulo-chave da *Fenomenologia do Espírito*, em que a autoconsciência se articula dialeticamente pela redução de si mesma e pelo reconhecimento mútuo das consciências, é, muito mercidamente, um dos textos mais conhecidos de Hegel <sup>269</sup>, como também um dos que maior influência teve na Filosofia Política e, mais concretamente, na vida Política de muitos povos. Toda uma variegada gama de correntes intelectuais renovadoras, conhecidas sob o nome vago e global de Filosofia e Teologia da Libertação, muito ativas e importantes em nosso país e na América Latina como um todo, tem suas raízes filosóficas, não tanto no marxismo ortodoxo com seu determinismo histórico e sua doutrina de uma ditadura autoritária da classe proletária, mas principalmente num determinado tipo de interpretação da Dialética do Senhor e do Escravo. Sistematizando filosoficamente, pode-se dizer que há dois tipos básicos de Filosofia da Libertação, como há dois tipos básicos de interpretação da Dialética do Senhor e do Escravo. O primeiro entende a dinâmica das relações entre senhor e escravo como algo necessário, sem nenhuma contingência, concluindo, em Filosofia Política, que a luta de vida e morte, ou seja, a luta de classes e a revolução com toda sua seqüela de extrema violência é um momento necessário no desenvolvimento histórico da tessitura da sociedade em seu rumo para a Razão. O segundo tipo de interpretação distingue, na figuração do senhor e do escravo, um momento logicamente necessário e, nesse sentido, inevitável e indispensável, bem como um momento meramente histórico e contingente e, nes-

---

269 Hegel, no texto, foi sempre citado pelo texto alemão, edição Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.

se sentido, um não necessário, algo que pode ser, como, também, pode não ser ou ser diferentemente.

A luta de vida e morte, a dominação abusiva do senhor, o medo mortal e a sujeição do escravo são momentos necessários, logicamente necessários e, assim, inevitáveis e indispensáveis no curso da evolução da consciência para a autoconsciência? Sem a luta, sem a dominação e a escravidão não há como ir adiante e surgir a autoconsciência? Como autoconsciência, em Hegel, significa também o que chamamos simplesmente de social, a questão se reformula: Verdadeira sociabilidade só emerge através da luta de vida e morte, através da grande e sanguinolenta revolução? A revolução é necessária como um momento lógico, sem o qual o social não pode surgir e instaurar-se?

A interpretação de Hegel, que se encontra com maior frequência nos comentaristas e estudiosos de sua obra, bem como nos manuais de História da Filosofia, é a de um Sistema de total necessidade. Nessa interpretação, necessidade e racionalidade são sinônimos, e o Sistema da Razão Absoluta é, também, um Sistema da Necessidade Absoluta, no qual absolutamente tudo é necessário. Contingências e acasos, se porventura os encontrarmos, devem ser corroídos e mostrados em seu núcleo verdadeiro, que é não a contingência, mas a necessidade omninecessitante, que tudo pervade, tudo perpassa, dissolvendo qualquer contingência e tornando, assim, a liberdade uma palavra vazia de conteúdo. Ser livre, nessa interpretação, é assumir a necessidade interna da situação, que é, sempre, em si, necessária e necessitante.

A outra interpretação, a qual hoje tem inúmeros seguidores e, em minha opinião, está também amparada nos grandes textos sistemáticos de Hegel, é a que diz que o Sistema é um Sistema aberto, que a contingência existe de fato, que a necessidade não dissolve a contingência, antes, entra em jogo de correlação com ela, que a liberdade é possível e deve ser exercida, sendo a última e mais nobre categoria do Sistema.

De acordo com a primeira interpretação, a Dialética do Senhor e do Escravo é um momento logicamente necessário para a constituição da autoconsciência. Sem a luta de vida e morte, sem o medo mortal, sem a dominação e a escravidão, não emerge e não se cristaliza o social. A revolução,

nessa interpretação, que é também a de Marx e do marxismo ortodoxo, é logicamente necessária. Devido a determinadas circunstâncias históricas de desenvolvimento econômico, a relação de dominação fica consciente, e essa consciência, dilacerada pelos polos da dominação e da escravidão, necessariamente se ergue em revolução, provocando a ruptura e passando logicamente à figuração seguinte, que é a da autoconsciência, ou seja, do social, em que cada um só se constitui em seu Ser através do que é no outro.

De acordo com a segunda interpretação, a da contingência e da liberdade, a Dialética do Senhor e do Escravo, como, aliás, toda a *Fenomenologia do Espírito*, tem que ser lida, distinguindo-se o que é necessário e lógico daquilo que é contingente e livre. No combate de vida e morte não está predeterminado quem vai vencer. Pode ser um, como pode também ser o outro. Isso é contingente. Terminada a luta, o vencedor pode matar o vencido, como pode também poupá-lo, transformando-o em escravo e ficando, assim, senhor. Também isso é contingente. Não há uma predeterminação da alternativa “escravidão”, que, assim, torne-a historicamente necessária, impossibilitando a alternativa morte. Isso é contingência. Como contingente é o refluxo e erguimento das forças do escravo que, após ter se apropriado do mundo externo pelo trabalho, se sabe a si mesmo como o verdadeiro senhor. Por que algumas revoluções têm êxito e outras não? Por que alguns povos com nível extremamente baixo de condições históricas de dominação-escravidão fazem a revolução, outros não? Por que povos, conscientes de sua situação de escravidão, bem como de sua força adquirida pelo trabalho continuam inertes, sem ação, entregues à apatia própria e ao arbítrio dominador de uns poucos? É, isso tudo, a contingência do processo.

Em Princípio, uma interpretação do Sistema hegeliano, como uma Filosofia que contém e respeita a contingência, poderia responder que sim, que tudo isso, todas essas incertezas que estamos vendo na História concreta correspondem ao momento contingente que há dentro da Dialética do Senhor e do Escravo. A Dialética do Senhor e do Escravo não é uma linha reta e única, não é um caminho reto e sem encruzilhadas, as quais são muitas até. A consciência, ao chegar a uma encruzilhada, pode decidir-se a tomar o caminho à direita, como também, igualmente, à esquerda. É uma opção. Assim o vencedor da luta de vida e morte opta ou por matar

o vencido, ou por poupar-lhe a vida, tornando-o escravo e dando partida ao curso desta Dialética. Se a opção for pela morte, não surge dialética nenhuma, ou, pelo menos, não surge a Dialética do Senhor e do Escravo. Da mesma forma, se o escravo se rebela, consciente de que ele é agora, pelo poder que o trabalho lhe atribuiu, o verdadeiro senhor e toma, então, o poder e assume a função de ser o dominador, e transforma o antigo senhor em escravo, então não surge Dialética nova. Nesse caso há apenas a inversão de papéis. O senhor é dominado e fica escravo, o escravo transforma-se em senhor. A Dialética não leva adiante a autoconsciência, pois na mera inversão de papéis, a dominação e a escravidão continuam as mesmas; só mudaram as pessoas contingentes, que trocaram de posições relativas, continuando a existir um senhor e um escravo. A Dialética, aqui, não vai adiante, não conduz à figura seguinte. Também isso, frequentemente, acontece na História concreta. A revolução inverte os papéis, o escravo fica senhor e o antigo senhor vira escravo. É, isso, o momento da contingência?

A resposta a essas questões é, em Princípio, afirmativa: trata-se do momento da contingência, ínsito no processo dialético e indispensável para que a necessidade, contrapartida lógica da contingência, possa atuar como força motriz do Movimento processual. Há momentos necessários, como há momentos contingentes. É preciso, tanto para o filósofo, como também para o militante político, saber distingui-los. Para o filósofo, é uma questão de certo ou errado; para o militante político, às vezes, uma questão de vida ou morte para ele e muitos outros. Fica visível, assim, a importância da alternativa entre a interpretação de Hegel e da Dialética do Senhor e do Escravo como sendo de necessidade total, ou como sendo de uma efetividade na qual existem e convivem dialeticamente necessidade e contingência.

Minha posição pessoal, já expressa e fundamentada em outros trabalhos, é a favor da segunda interpretação. Penso que Hegel pode ser lido como um pensador da liberdade e, assim, da contingência. Penso que a luta de vida ou morte, que toda a parábola-exemplo do senhor e do escravo é algo contingente e histórico<sup>270</sup>. Penso que a passagem para a autoconsciência poderia ser feita, da mesma forma, por outros caminhos, por alter-

---

270 Opinião diversa foi apresentada recentemente por Jarczyk, G. e Labarriére, P. J. *Les Premiers Combats de la Reconnaissance - Maitrise et Servitude dans la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne, Paris, 1987, p. 101-2.



nativas, igualmente lógicas, como a Dialética do Amante e da Amada, ou a do Mestre e do Discípulo, as quais, sob certos aspectos, são até mais adequadas às exigências especulativas do processo lógico. Penso que Hegel escolheu a passagem pela Dialética do Senhor e do Escravo por motivos históricos, até hoje válidos, mas que do ponto de vista lógico poderia ter trilhado outros caminhos alternativos. É o que, a seguir, tentarei mostrar.

No início da *Fenomenologia*, História da sequência de figuras da consciência, esta tinha por objeto sempre algo distinto dela. A Verdade e a essência da consciência, na certeza sensível, eram o dado empírico imediato. Na percepção, a Verdade e a essência estão igualmente fora da consciência, como algo a ela contraposto, na “coisa” com suas propriedades. A Verdade e a essência da consciência, no entendimento, estão igualmente fora dela, no objeto distinto dela, que é a “força”. Esses objetos, primeiramente, pareciam existir em si mesmos, independentes e autônomos. A consciência, que vivenciando os provou e experimentou, mostrou que eles, em Verdade, são um Ser-para-outro. A Verdade e a essência deles não estão neles mesmos, mas na consciência. Eles só são sendo para a consciência. O Ser deles é o “Ser-para”. Isso remete a consciência de volta a si mesma. Sua certeza e Verdade não estão num objeto fora dela, no dado empírico, na coisa, na força, e sim dentro dela mesma. A consciência examina a si mesma, ao examinar e experimentar sua certeza e Verdade. O que era objeto fora dela ficou, agora, ela mesma em sua interioridade. O Ser-objeto, que é um Ser-para outro, fica agora o próprio Ser-em-si da consciência. Eu me olho a mim mesmo, a consciência examina e experimenta-se a si mesma como seu objeto essencial e verdadeiro. Ser-em-si e Ser-para-outro agora coincidem e são o mesmo na unidade da consciência que se flecte sobre si mesma, que reflete a si mesma. Esta é a consciência de si, *Selbstbewusstsein*, autoconsciência.

A autoconsciência sai de si mesma. Ela efetua essa partida, saindo da certeza sensível e da percepção, ao colocar sua Verdade e sua essência num objeto externo, existente fora e independentemente dela. Ao experimentar a inaniidade desse objeto, ao desmascará-lo em sua inverdade, ela é remetida de volta a si mesma e fica, ela mesma, objeto de seu perscrutar. A essência e a Verdade da consciência são a própria autoconsciência: ela é, em Verdade, autoconsciência.

Ora, este Movimento de sair de si e de voltar para si mesmo supõe a alteridade pela qual se faz a passagem. A autoconsciência, portanto, não perdeu nem eliminou os conteúdos da certeza sensível e da percepção, ela apenas os sobreassumiu, superou-os, mas também os guardou. Esses contextos sobreassumidos são a alteridade da autoconsciência, eles a determinam como Movimento de sair e de retornar, eles não permitem que a autoconsciência seja a transparência imóvel, perfeita e acabada, de uma consciência presente a si mesma, sem Movimento e sem nenhuma opacidade. Não, a autoconsciência desmascarou, apenas, a falsa autossuficiência e a pseudo-absolutidade de um objeto em seu persistir como se fosse a Verdade por inteiro e, assim, metro e critério para um conhecimento, o qual seria somente seu espelhamento imperfeito. A autoconsciência inclui os dados sensíveis, as coisas e a força como momentos sobreassumidos de si mesma. A Verdade e a essencialidade, primeiramente postas somente no objeto fora da consciência e dela independente, agora são transformados e assumidos por uma Verdade maior e mais ampla, por uma essencialidade mais essencial. A Verdade da consciência é que o que aparentemente estava fora dela não está realmente fora e, sim, dentro dela. O “dentro” e o “fora” foram mostrados em sua constituição mútua e a consciência, sobreassumindo o “fora” dela, sabe-se autoconsciência em Movimento de sair de dentro de si, passando pelo fora de si que, assim, não é mais fora, e de voltar a si mesma.

Esse Movimento é tensão, é reduplicação. A consciência em tensão de sair de si e passar pelo fora de si é a consciência que deseja. O desejo (*Begehrde*) é a força motriz do interior para o exterior. A autoconsciência é desejo do outro, pois sem o outro e a passagem por ele, ela perde seu Movimento e sua Verdade.

O desejo, como todo Movimento, para movimentar-se, precisa e pressupõe uma meta ou objeto a ser alcançado. O objeto do desejo da autoconsciência é a vida. A vida, objeto e meta da autoconsciência em seu desejo, é o infinito e o Universal, na unidade do qual, entretanto, as diferenças, os seres individuais, subsistem e são efetivos. A vida é o fluxo Universal que dá vitalidade e subsistência aos indivíduos singulares. A vida, assim, como o conceito, é simultaneamente um Universal e um singular, um passando

ao outro através do particular. A vida Universal se diversifica e se especifica, deixando sair de si os indivíduos singulares, que continuam sendo vida e, sob este aspecto, continuam sendo um Universal.

O puro Eu, ao experimentar-se como autoconsciência em seu desejo de vida, sai deste solipsismo inicial, reduplica-se em si mesmo e depois se encontra com o outro eu. Autoconsciência só se constitui como autoconsciência face a face com a outra autoconsciência. Por quê?

A argumentação de Hegel a esse respeito (Ph. G. 139) é decisiva para a interpretação do texto, que segue depois, sobre o senhor e o escravo. O puro Eu, diz Hegel, em relação ao Universal é “uma essência negativa” (Ph. G. 139). Ele é autoconsciência, enquanto ele sobreassume o outro, que lhe é oposto como sendo a vida em sua independência e autonomia. O puro Eu é, assim, desejo. A autoconsciência, “certa da nulidade deste outro, põe-na (a nulidade) ‘para-si’ como sua Verdade, aniquila o objeto independente e se dá a si mesma sua certeza, como uma verdadeira certeza, como algo que lhe aconteceu de maneira objetiva” (Ph. G. 139).

Eis o primeiro texto básico sobre o necessário desejo de aniquilar o outro Eu, necessidade essa que reaparecerá na Dialética do Senhor e do Escravo, como a necessidade de luta de vida ou morte, do medo mortal que, uma vez postas como logicamente necessárias, tornam toda a dialética do reconhecimento mútuo da autoconsciência um processo lógico e necessário, e não um momento contingente da História em que o reconhecimento, de fato, se concretiza. A pergunta sobre o caráter lógico e necessário, ou contingente e histórico, da luta de vida e morte é colocada aqui neste texto e é a partir dele que se responde.

Ambas as interpretações concordam que “a autoconsciência somente alcança a satisfação de seu desejo em outra autoconsciência” (Ph. G. 139). É só no outro, e através do outro, que a autoconsciência se constitui em seu Movimento circular, que é o desejo. Pergunta-se: o desejo aniquila seu objeto, que é a outra autoconsciência? Com maior exatidão, o desejo tem em si a tendência necessária, de, ao desejar, aniquilar a outra autoconsciência? O desejo pela vida, força motriz do Movimento da autoconsciência, deseja a destruição da outra autoconsciência em sua independência e autonomia?

A série sucessiva de perguntas, cada vez mais específicas, talvez tenha tornado menos difícil a resposta. Pois é claro que o desejo, em seu desejar, tem uma tendência e uma intenção dupla com relação à independência da outra autoconsciência. Por um lado, ele aniquila e impossibilita a independência e autonomia, pois ele desmascara o fato de que a consciência só fica verdadeiramente autoconsciência quando e enquanto se põe como correlativa de outra autoconsciência, uma frente a outra, uma se realizando pela outra e na outra. Nesse sentido, cada uma delas ficou correlativa da outra e, assim, cada uma perdeu sua independência. Ou melhor: ficou claro que não havia independência e autonomia da autoconsciência, pois ela é, por seu conceito, constituída por sua relação para com a outra. Este é o aspecto do aniquilamento da independência e da autonomia. O desejo, Movimento interno da autoconsciência, neste sentido, sempre aniquila e destrói a independência solipsista da outra autoconsciência. Mas, por outro lado, o desejo constrói e mantém a outra consciência em sua alteridade. Se não o fizesse, se realmente a destruísse, então não haveria alteridade nem Movimento, impossibilitando desta forma o desejo e o Movimento da consciência de sair de si e de voltar a si. Se o desejo fosse somente destruição e aniquilamento da outra autoconsciência, não haveria nunca autoconsciência nenhuma. Trata-se, portanto, de uma dupla função do desejo: ele aniquila, mas não aniquila: ele destrói, mas não destrói a independência da outra autoconsciência. Ele tanto destrói, como não destrói, e sim constrói. Ambos os aspectos do desejo são reais e ficam efetivos. Ambos devem ser descritos e mostrados. Autonomia e independência adquirem, assim, seu sentido dialético pleno. Ambas são conceito, que é um único Universal e que se pluraliza no particular e no singular. O Universal é conceito, o particular é conceito, o singular é conceito. Todos os três são o mesmo conceito, o qual, assim, se mostra como o Movimento do Uno que se pluraliza, sem esfalçar-se em fragmentos, sem sentido e sem vida.

A autoconsciência, em seu desejo, consome o outro em sua independência e o faz desaparecer. O outro tem que morrer. Pelo outro lado, a autoconsciência constitui o outro em sua independência, que agora sabemos ser relativa, e o mantém e honra nela, encontrando no outro, e somente no outro, a si mesma. O outro tem que viver. Ambos os aspectos são conceitualmente indispensáveis ao Movimento dialético de formação da autoconsciência em seu desejo e encontro com o outro.

Até aqui a argumentação parece ser estritamente Lógica, ou seja, do mesmo tipo que aquelas que encontramos na *Ciência da Lógica*. Hegel parte da consciência que deve ter por objeto a si mesma; isso foi o resultado a que chegaram as mediações anteriores, todas elas descrições de experiências que a consciência fez. Agora, sabendo-se o verdadeiro objeto de si mesma, a consciência tem que flectir-se sobre si mesma, num Movimento processual, que a faz transitar por uma alteridade independente e fora dela, a outra autoconsciência, a qual, por esta passagem, é interiorizada: a reduplicação.

Por enquanto a Linguagem usada por Hegel é estritamente Lógica, como Lógica é a posição do problema do Movimento que interioriza o exterior, sem destruí-lo, e sim mostrando interior e exterior como constitutivos um do outro. Tudo é lógico aqui, nada de contingente ou histórico nisso. Para que a consciência fique autoconsciência é preciso que haja esta passagem pela outra consciência. Autonomia e independência de cada uma das consciências são, assim, relativizadas e repostas como autonomia e independência, não de cada uma delas como singulares, mas de ambas como sendo um Universal concreto, que já é uma primeira forma de sociedade.

O momento contingente e histórico começa, a meu ver, quando Hegel passa à apresentação (*Darstellung*) do problema “em abstração pura” (Ph. G. 144) e menciona, pela primeira vez, a luta de vida e morte. Em Hegel, como sabemos, muitos termos técnicos significam bem outra coisa, às vezes, o contrário daquilo que a tradição entende por eles. Abstração, em Hegel, é aquilo que é tirado de seu contexto dialético total, que não é mais o processo conceitual em sua Totalidade, mas apenas uma parte ou fragmento. Assim, um exemplo ou uma parábola, em Hegel, sempre é algo abstrato. Interrompe-se o curso do processo sistêmico para, isolando um momento, mostrá-lo numa representação específica. O exemplo e a parábola, meios de apresentação do conceito (*Darstellung*), são sempre abstrações, cortes, recortes, subtotalidades representadas que são tiradas do curso conceitual total.

Ao passar do trabalho conceitual concreto para sua apresentação em forma abstrata, ou seja, sob a forma de exemplo ou parábola, Hegel, de uma

maneira que lhe é característica, entra na abstração pura (*reine Abstraktion*. Ph. G. 144) e, nela, faz emergir o exemplo ou a parábola, concretos ambos no sentido que usamos no dia a dia; abstratos, no sentido hegeliano. O texto lógico, aqui, passa a ser apresentado numa figura, ou seja, num exemplo ou parábola, que são contingentes e históricos. O momento lógico e conceitual desta passagem para a autoconsciência, que na *Fenomenologia* é a força motriz que atua “por detrás das costas” da consciência, é o que acima expusemos, é a reduplicação da consciência na independência relativa da outra consciência, ambas tornando-se, então, autoconsciência. O momento contingente e histórico entra, a meu ver, agora, quando da apresentação deste mesmo processo sob a figura da luta de vida e morte.

O desejo, com sua característica dupla de ter que destruir o outro, mas, por outro lado, de precisar do outro e, assim, não poder destruí-lo, encarna-se e exemplifica-se como a luta de vida e morte. Luta essa que, da mesma forma, tem que ser radical e visar à morte do outro, mas que, por outro lado, tem que deixá-lo vivo. Matar e não matar, destruir e conservar, tanto no desejo como em sua encarnação, que é a luta de vida e morte, devem ter sua função dupla. Sem isso a passagem dialética não se processaria. Se o vencedor mata o vencido, não surge nem o escravo, nem o senhor. A luta de vida e morte, para que o exemplo explicita e represente o Movimento conceitual, para que a parábola corresponda ao conceito, tem que ser algo duplo, com a mesma duplicidade Lógica que encontramos no desejo. Aqui, a radicalidade da destruição do outro tem que ser a manutenção e permanência dele. Por quê? Porque se trata de um Movimento que vai lá fora, passa pela alteridade independente e a interioriza, relativizando, assim, a independência e a dependência, a exterioridade e a interioridade. Por isso, a luta deve ser de vida e morte, mas não pode, de maneira nenhuma, acabar com a morte. A luta de vida e morte, em sua radicalidade, é luta só de vida.

Ora, isso se entende perfeitamente a partir do Movimento conceitual da formação da autoconsciência. O contexto especulativo exige esta leitura e não permite alternativa. A morte não pode acontecer. Se nos deixarmos impulsionar somente pela dinâmica e pela Lógica interna da parábola, não é assim. A Lógica interna de uma luta de vida e morte é a

de que pode acontecer tanto a vitória de um como do outro, podendo o vencedor tanto matar o vencido, como, por exceção – trata-se de luta de vida e morte, luta até a morte – poupá-lo. A parábola aqui é muito mais fraca do que o conceito que ela exemplifica. É preciso, para dar certo, que a Lógica do conceito “atuante por detrás das costas” dirija o curso contingente da parábola e, nesta encruzilhada – matar ou poupar o vencido – a dirija para o lado certo, aquele que o processo conceitual de reconhecimento, já exposto e fundamentado antes, determina. Eis a contingência da parábola, eis a necessidade conceitual do Movimento lógico. Ambos se conjuminam e entram em unidade, quando o vencedor, ao poupar o vencido, se transforma em senhor, e o vencido, no medo mortal de sua rendição, em escravo.

A relação entre senhor e escravo exemplifica e encarna a consciência que sai de si e, na outra consciência, se encontra a si mesma. O senhor só é senhor porque o escravo o olha e o determina como tal. E vice-versa. A autonomia e a independência de cada um deles foram relativizadas e sobreassumidas. Na Verdade, a autonomia e a independência estão no senhor, e não no escravo.

A parábola apresenta aqui uma discrepância em relação ao processo conceitual. Na parábola há evidente e brutal assimetria, pois a independência se deslocou totalmente para o lado do senhor. No Movimento conceitual, ambos os polos devem ter sua independência relativizada, ficando ambos, em conjunto, como primeira unidade social, como primeiro Universal concreto, portadores iguais da independência, que é do grupo, Universal, do comunitário, e não dos indivíduos singulares. Há uma falta de correspondência entre o conceito e a parábola. Se a parábola ficar assim, ela não leva adiante e não expressa e explícita o que deve. Por isso, mais uma vez, o conceito, agindo pelas costas, atua sobre a parábola e a empurra na direção certa: o escravo trabalha, mas o senhor não trabalha.

O escravo, pelo trabalho, apropria-se do mundo externo, domina a Natureza e as coisas com suas propriedades. O escravo fica, assim, senhor da Natureza e das coisas. O senhor é senhor de um escravo, o qual também ficou senhor. O escravo ficou senhor em tudo, exceto em sua relação de

servidão para com seu senhor. O escravo, agora, reuniu em si e conciliou o Ser-senhor e o Ser-escravo. O trabalho o elevou a um patamar mais alto, no qual senhor e escravo não mais se opõem, mas são o mesmo.

Mas o escravo ficou senhor apenas em relação à Natureza e às coisas, não em relação à outra consciência. E o senhor, que continua vivo, é agora uma excrescência inútil e desnecessária, servindo, apenas, para atrapalhar o curso da parábola.

Três são, aqui, os problemas fundamentais da parábola: a) O escravo, apesar da apropriação do mundo pelo trabalho, não fica senhor no sentido pleno e jamais o ficará enquanto for escravo; b) O senhor, que através do escravo se tornou senhor da Natureza e das coisas, em Verdade não domina coisa nenhuma, exceto o escravo; c) Por que esta situação não perdura?

A parábola, em sua contingência, mais uma vez perde o empuxe e para. Sua lógica interna abre diversas alternativas, sem definir-se por uma delas. O escravo, percebendo a inanidade do senhor, que ficou supérfluo, deve eliminá-lo e matá-lo? Se o fizer, não será reconhecido por outra consciência e, assim, ele, o escravo, ficará sempre no estágio da consciência, sem chegar à autoconsciência. Ou o escravo deve desafiar o senhor para outra luta de vida e morte? Isso seria recomeçar tudo de novo, e não seguir adiante. Ou o escravo deve libertar-se da relação de servidão, fugindo do senhor e procurando outros pagos para viver? Também aqui falta o reconhecimento e não há a formação da autoconsciência.

O conceito, de seu esconderijo atrás das costas da consciência ingênua, mais uma vez, dirige e direciona o curso da parábola para que ela dê certo. O escravo deve sacudir de si a servidão, deve encarar o ex-senhor de igual para igual e deve convidá-lo a, livremente, entrarem em unidade social de reconhecimento mútuo, bem como trabalharem em conjunto, de comum acordo e com projeto comum de ambos, só assim se desata o nó da parábola que, em seu final, tem pontas soltas em todos os cantos.

O rigor e a clareza do Movimento conceitual são grandes. A parábola, exatamente por ser abstrata e contingente, tem muitos elementos que não



fazem sentido, a não ser interpretados pelo viés do conceito, que Hegel, já antes, elaborou.

Se esta argumentação está correta – e penso que ela o está e, por isso, apresento-a – a Dialética do Senhor e do Escravo é apenas um dos exemplos contingentes e históricos do Movimento conceitual da consciência em sua busca de reconhecimento pela e na outra consciência. A Dialética do Senhor e do Escravo foi, dentre as alternativas, escolhida por Hegel para exemplificar e concretizar a Dialética do Reconhecimento. A escolha é contingente e histórica.

Hegel escolheu assim. Tinha ótimas razões. Pois o problema da dominação é até hoje uma das formas mais frequentes e, por isso, importantes do processo de socialização e de reconhecimento. Se Hegel não tivesse inventado a parábola do Senhor e do Escravo, nós, hoje, na América Latina, deveríamos fazê-lo. Mas essa não é a única e necessária forma Lógica de se fazer a passagem da consciência para a autoconsciência. Há alternativas, portanto, há outras parábolas possíveis, como, por exemplo, a Dialética tão cara aos gregos da *filesis*, da *antifilesis* e da *filia*, ou aquilo que poderíamos chamar de Dialética do Mestre e do Discípulo.

O amor inicial, os gregos o chamavam de *filesis*. É o amor que toma a iniciativa de externar-se e assume, assim, o risco de ser ou de não ser correspondido. O amante, na *filesis*, decide-se livremente e determina-se como sendo amante, antes e independentemente de qualquer resposta do outro, a qual é contingente e pode ser positiva, como pode também ser negativa, dependendo da decisão livre do outro. O amante, na iniciativa da *filesis*, inicia um processo que não é de combate, mas também é de vida ou morte, pois, na radicalidade do amor, o amante se põe totalmente no outro: seu sentido último é o outro. Ele, o amante, só se transformará realmente no Eu que ele quer e deve ser se e enquanto esta sua mesmice se encontrar a si mesma no outro, dentro do outro, no amor do outro, que, se sabendo amado, corresponde livremente amor com amor. Quem acha, diz nossa canção popular, vive se perdendo. Ao achar o outro, o amante nele se perde. Achar é perder-se. Mas esse perder-se é reencontrar-se em nível mais alto. A *filesis* corresponde a *antifilesis*, amor igualmente livre e radical em sua dação de sentido. Amante e

amada só se encontram um no outro, um pelo outro, perdendo-se, para renascer como a unidade da *filia*, que é um sentido novo no qual o amor iniciante, *filesis*, e o amor em resposta e correspondência, *antifilesis*, se conjuminam em algo maior e mais nobre. O amante dá sentido à amada. Cada um só tem sentido próprio através e dentro do outro. O amor do amante se reduplica e fica o amor com que a amada corresponde. Amor e amor correspondente determinam-se mutuamente, se invertem, ficando cada um deles o correspondente do outro; eles se fundam em unidade nova e mais alta, que é a *filia*. A *filia* não é só o amor inicial e ainda unilateral do amante em seu primeiro Movimento. *Filia* não é só o amor que a amada, correspondendo, dirige ao amante. Amante e amada não são mais apenas agente ativo e agente passivo, nem apenas a inversão deles, na qual o ativo vira passivo e o passivo fica ativo, o amante fica amado e a amada é amante. Não, na *filia* o ativo e o passivo, a mesmice e a alteridade se conciliam e se constituem em cada um dos polos da relação. Há, em cada polo, a Totalidade da relação e do relacionamento, a qual se reduplica no outro polo, sem, entretanto, que essa dualidade de polos independentes e livres se fragmente. O amante e a amada se fundem na unidade do Universal concreto, que é a *filia*. Como os amantes e seu amor são humanos, isto é, consciências concretas no mundo concreto dos fenômenos, o amor cria Linguagem, ele fala, ele comunica.

Os amantes, ao falarem, trazem para dentro de sua relação as coisas do mundo com suas propriedades. O mundo inteiro com todas as coisas entra no processo de constituição da *filia* que, assim, se amplia e se universaliza. Os amantes, homens concretos que são, não só falam como também trabalham. O trabalho, como sabemos, apropria-se do mundo, molda-o, transforma-o e interioriza-o na relação da autoconsciência amante e da autoconsciência amada, uma como reflexão efetivada da outra.

O amor que fala e trabalha, a *filia* grega, analisada de forma moderna e dialética, enquanto necessariamente cria e utiliza a Linguagem e o trabalho, é uma parábola tão ou mais adequada do que a do Senhor e do Escravo. A simetria, que, por razões lógicas, é indispensável, é, nesta parábola, maior e mais exata. A passagem para o trabalho, em sua função de apropriação do mundo externo, é tão natural e Lógica como no

exemplo do Senhor e do Escravo. Como ambos os amantes devem falar e trabalhar, não surge o problema de um dos polos ficar fora da dinâmica da Dialética, como o senhor ficava, sem trabalhar, uma excrescência inassimilável.

Julgo que a Dialética da *filia*, do Amante e da Amada, encarna todos os momentos lógicos necessários para constituição do reconhecimento, para a passagem da consciência para a autoconsciência. Nada falta, nada sobra. Poderia a passagem ter sido assim. A figuração da *filia* poderia substituir, na estrutura da *Fenomenologia*, a figura do senhor e do escravo. Ambas as parábolas parecem ser, do ponto de vista lógico, alternativas válidas, conduzindo, ambas, à autoconsciência.

E na História real, que efetivamente aconteceu, como foi? Ambas as dialéticas, a do Amante e da Amada, bem como a do Senhor e do Escravo se interligam e se interpenetram. Ambas se efetivaram juntas, de forma mesclada. Prova disso é a assimetria e a condição de dominante e de dominada, de amante dominador e de amada dominada, que foi, de fato, introduzida na gênese histórica e contingente da família antiga em nossa civilização. O homem, o amante masculino, é o que toma a iniciativa e é o senhor. A amada, que corresponde à iniciativa, é a escrava. Desde a destruição da civilização minoica, que talvez tivesse sido diferente, nossa cultura é a História da escravidão e da libertação da mulher. Questão hoje de grande atualidade.

Do ponto de vista especulativo, a Dialética do Senhor e do Escravo só funciona, no sentido que Hegel e nós queremos, isto é, como passagem para a autoconsciência, se e enquanto ela, a relação de dominação do senhor para com o escravo, for sendo corrigida e substituída pela Dialética da *filia*, na qual existe simetria e na qual ambos os polos são honrados por igual. Sem essa correção da Dialética do Senhor e do Escravo, o nó nunca se desata. O escravo redime-se e liberta-se pelo trabalho, o senhor, porém, é um resíduo, um lixo dialético, que tem que desaparecer, mas não pode desaparecer, a não ser ficando, ele mesmo, escravo que trabalha. Ora, isso suporia um novo senhor. A questão entra num processo de má infinidade. Na Dialética do Senhor e do Escravo, em sua pureza Lógica, o senhor é um problema insolúvel, que, como tal, põe em questão todo

o processo. A solução especulativa, seja através do trabalho, seja através da Linguagem, passa sempre pela utilização da Dialética da *filia*, do amor como Universal concreto e operoso, que une os homens e o mundo, restabelecendo a simetria de relações e, assim, a harmonia dialética que permite falar de Razão.

A luta de vida e morte fica, assim, posta como momento contingente e histórico da Dialética do Reconhecimento. Pode ser assim, como pode também ser diferentemente. Pode-se utilizar a parábola do Senhor e do Escravo, mas não é necessário logicamente que a utilizemos. Segue-se, logicamente, que a revolução dos dominados contra os opressores pode ser e, em alguns casos, deve ser. Mas, na tessitura Lógica da transição da consciência para a autoconsciência, a luta de vida e morte e a Dialética da Dominação são apenas uma das alternativas contingentes, não um momento lógico necessário.

É neste exato lugar que deve ser colocada a objeção crítica que emerge natural e necessariamente do contexto e da estrutura da própria *Fenomenologia do Espírito*. Dissemos que a Dialética do Senhor e do Escravo, para ser levada a bom termo, isto é, para ser realmente passagem da consciência para a autoconsciência, precisa ser dirigida e corrigida pela Lógica atuante por detrás das costas da consciência, que a faz optar pelas alternativas condizentes ao final planejado e desejado. Mais especificamente: dissemos que a luta de vida e morte, que a relação de dominação são contingências e que a verdadeira força, logicamente motriz do processo, é uma interação mesclada entre a Dialética do Senhor e do Escravo e a Dialética do Amante e da Amada, da *filia* grega.

O contexto e a estrutura da *Fenomenologia do Espírito* podem parecer estar a exigir uma leitura diferente. Pois Hegel não fala de uma Dialética do Amante e da Amada, mas elabora e desenvolve longamente a Dialética do Homem e da Mulher que, na unidade da família, constituem o mundo ético (Ph. G. 318 ss.). O homem realiza-se a si mesmo somente na mulher, e esta, no homem; cada um deles autoconsciência a reduplicar-se no outro, constituindo, apesar da dualidade dos polos individuais, a unidade Ética da família. O homem e a mulher constituem o mundo ético; estão, diz Hegel, um para com o outro, em relação dupla. O homem e a mulher,

ao se amarem efetivamente e se constituírem um no outro, instituem não só uma sociedade, como também a família. Esta sociedade é a primeira forma de comunidade social, de vida social e é regida, segundo Hegel, pela lei humana. Homem e mulher, ao se unirem, criam e instituem uma lei que é deles mesmos, que se origina deles, que é por eles engendrada e que consiste no querer em conjunto de ambos. Esta é a Lei Humana, produto criado pela primeira forma de sociedade. Por outro lado, homem e mulher, ao se unirem pelo amor, instituem também, e principalmente, a família, da qual emerge, diz Hegel, a Lei Divina.

Percebe-se, neste texto, como Hegel tenta fazer a conciliação da autoridade da família patriarcal arcaica, do *génos*, que determinava, sob as mais severas sanções, determinadas atitudes e ações, como, por exemplo, enterrar os mortos, com a autoridade historicamente muito mais recente da *Pólis*, a qual, superpondo-se à estrutura da família arcaica, organizava diversas famílias numa unidade social maior e mais ampla. Nessa transição da estrutura social da família patriarcal arcaica para a estrutura da cidade antiga, existiram, é claro, os momentos de superposição de estruturas e de autoridades com os conflitos daí decorrentes. A lei e a autoridade da família arcaica, em determinadas coisas, ficaram em oposição e Contradição à lei e à autoridade da cidade em seu poder emergente. A oposição e, às vezes, a Contradição entre as duas leis geravam, então, problemas como os descritos por Sófocles na tragédia *Antígone*. Como a lei da família arcaica era muito mais antiga e, assim, mais profundamente enraizada que a lei da *Pólis*, a primeira era chamada de Lei Divina, a segunda de Lei Humana. Hegel, no texto em pauta, tenta a indispensável conciliação destes dois mundos éticos superpostos, tenta conciliar a Lei Divina com a Lei Humana. A unidade de homem e mulher, enquanto regida pela Lei Divina, isto é, enquanto ela ainda é família arcaica, Hegel a chama de família. A unidade de homem e mulher, enquanto regida pela Lei Humana, ou seja, enquanto ela já é *Pólis*, Hegel a denomina de sociedade ou comunidade. Assim ele distingue o Reino da Noite, que corresponde à Lei Divina, e o Reino do Dia, que corresponde à Lei Humana. Segundo Hegel, há que se fazer a conciliação entre ambas as Leis e ambas as formas de sociabilidade. Isso ele faz, a partir do conflito de *Antígone*, tão belamente descrito e cantado por Sófocles.

Essa dualidade, como acontece em Hegel, primeiro entra em conflito, depois se reconcilia em unidade mais alta. É aqui que Hegel faz Antígone entrar em cena (Ph. G. 336 ss). A dualidade dos dois mundos éticos, da Lei Divina e da Lei Humana, é levada à sua tensão extrema, quando os dois irmãos gêmeos, Etéocles e Polínice, entram em luta de vida e morte e ambos, efetivamente, morrem. Etéocles e Polínice são gêmeos e, assim, ambos possuem, por Natureza, o mesmo direito de exercer cargo e função na *Pólis*. Mas como o poder só pode ser encarnado na singularidade de um indivíduo, a dualidade dos dois pretendentes esbarra na unicidade do singular, desencadeando a luta de vida e morte.

Tanto Etéocles como Polínice morrem. A busca da universalidade e conciliação, aqui, neste combate, destruiu-se a si mesma. A luta de vida e morte, aqui, não termina com um vencedor e um vencido, conduzindo a um patamar mais alto e mais abrangente. Não. Ambos os irmãos morrem. Não há solução, nem conciliação. Ao contrário, novo problema emerge, e a oposição fica maior e mais cruel. Creonte, o rei da *Pólis*, encarna o Universal – estava no cargo e função –, e ordena que o outro, em castigo de sua pretensão, seja deixado insepulto. Ficar insepulto, abandonado aos cães e abutres, eis a suprema desonra para um grego. Essa é a pena que Creonte, o Rei, ao fazer justiça de acordo com a Lei dos Homens, aplica ao criminoso já morto.

A tragédia, como canta o coro, consiste em que todos têm Razão, pois todos agiram bem. A ação boa de cada um, ao encontrar a dos outros e, nelas, socializar-se, fica tragédia. A tragédia cresce e atinge seu alce, quando Antígone, a irmã de ambos os mortos, também ela, é colocada sob o dilema de, mesmo agindo bem, ter que agir mal. Antígone, cidadã da *Pólis*, deve obedecer à ordem de Creonte. Esta é a Lei Humana e ela deve ser cumprida. Antígone, como membro da família, deve obedecer à Lei Divina que manda que o morto seja enterrado, como todas as famílias, desde sempre, faziam e declaravam como algo devido. Antígone, dilacerada pela oposição entre as duas Leis e os dois mundos éticos, acaba, sabemos, enterrando o irmão morto e sofrendo a sanção justa que a *Pólis* lhe deve aplicar e efetivamente aplica. Na morte de Antígone, consequência inexorável da situação criada pelos eventos anteriores, cai tudo no abismo,

*geht zu Grunde*, é destruído e simultaneamente emerge de novo, como uma nova unidade, já agora, fundamentada. Ao ir ao fundo, o problema adquire fundamento e volta a emergir como solução, como uma oposição já conciliada. Ambos os mundos, ambas as Leis morrem com Antígone, no amor de irmã para com o irmão insepulto, e emergem de novo, como o novo ponto de equilíbrio, ou seja, o estado de direito.

Hegel conhece a Dialética do Amante e da Amada, do Homem e da Mulher. Ele analisa este relacionamento até em detalhes, como acabamos de ver, e parece fazer culminar o amor no amor, sem luta, de irmã para com o irmão. Pergunta-se agora: o que há de contingente aqui, e o que é logicamente necessário? A Dialética do Amante e da Amada, do Homem e da Mulher é elemento da passagem da consciência para a autoconsciência, ou da passagem da eticidade para o Estado de Direito?

É óbvio, pelo contexto, que Hegel, quando tematiza a Dialética do Homem e da Mulher, o faz para trabalhar conceitualmente a transição da eticidade para o Estado de Direito, para conciliar, de acordo com a situação histórica da época, a Ética – da família patriarcal antiga com a Ética da *Pólis*. O reconhecimento, aqui, está sendo pressuposto como algo já alcançado e já mediado anteriormente. Aqui se trata do Espírito em seu processo de objetivação. A diferença entre consciência e Espírito é enorme, e Hegel, para afirmar isso com maior ênfase, diz que “todas as figurações da consciência até agora são abstrações” (Ph. G. 314), ou seja, são abstrações do Espírito, são algo apenas do âmbito da consciência. As figurações que vêm a seguir, entretanto, “distinguem-se das anteriores, porque são espíritos reais, são efetividades propriamente ditas, e, ao invés de figuras só da consciência, são figuras do mundo” (Ph. G. 315).

Vê-se, aqui, que a Dialética do Senhor e do Escravo é, assim, retro interpretada como sendo somente uma figura da consciência, não do mundo efetivo. Se ela pode e precisa ser interpretada, quiçá corrigida, façamo-lo. Trata-se de um experimento da consciência, que contém um momento lógico e um momento contingente, o qual existe também na consciência ainda não objetivada como mundo.

A Dialética do Homem e da Mulher, que seguramente também tem dentro em si o momento do reconhecimento, Hegel a tematiza bem mais tarde, ao expor o Espírito em seu Dever-ser objetivo e subjetivo. Dela, da Dialética do Homem e da Mulher, Hegel diz que “é uma figura do mundo”, e não apenas “uma figura da consciência” (Ph. G. 315).

O que significa isso? No fundo, significa o que todo o tempo estamos a afirmar, ou seja, que a Dialética do Senhor e do Escravo é, não obstante sua grandiosidade e atualidade, apenas uma parábola com elementos lógicos e elementos contingentes, que podemos e devemos distinguir como tais. Hegel diz mais. Ele diz que a Dialética do Senhor e do Escravo, tal como ele a utilizou, é apenas uma figura da consciência, não do mundo efetivo, que é o histórico.

Contingências, tanto as que há na consciência, como no mundo efetivo. A figuração conjumina, em ambos os reinos, o lógico e o contingente. Há, pois, contingências tanto nas figurações do Espírito e do mundo efetivo, como há contingências nas figurações não efetivadas do mundo da consciência. Também nas figurações do reino da consciência há sempre, além do momento lógico, um momento contingente. Pergunta-se, agora, com toda a dureza: a luta de vida e morte pertence ao momento lógico ou ao momento contingente? Se for o primeiro, ela é necessária e sua futura efetivação é inexorável; a revolução é algo que, queiramos ou não, vai acontecer, pois ela é o momento lógico e necessário da passagem da consciência para a autoconsciência. Se for o segundo, isto é, se a luta de vida e morte pertencer ao momento contingente da figuração, então, a revolução, ela mesma, fica contingente. Ela é algo que pode acontecer, como pode também não acontecer. Pelo exposto acima, sobre a estrutura da Dialética do Senhor e do Escravo, penso que a luta de vida e morte, bem como a dominação, são um momento contingente da figuração. Penso que o reconhecimento pode perfeitamente acontecer também por outras figuras alternativas, como a Dialética do Amante e da Amada, ou ainda como a Dialética do Mestre e do Discípulo. Se a passagem for feita pela dominação, pela luta de vida e morte, então esta figuração deve ser, em diversos lugares de seu processo, dirigida e corrigida, sob pena de não levar adiante.



Voltando ao texto de Hegel, na *Fenomenologia*, penso que podemos dizer que é perfeitamente possível formular, ao contrário do que Hegel faz, no âmbito na consciência, a parábola do Homem e da Mulher, fazendo, assim, a passagem da consciência para a autoconsciência. Esta parábola ou figuração, em nossos dias e face às contingências efetivas que estão sendo aí, adquirem diversas formas e permitem diversas variantes, como homem com homem, mulher com mulher. Penso que podemos também fazer o inverso, isto é, transpor a parábola do Senhor e do Escravo para o âmbito do Espírito e do mundo efetivo, e mostrar, nela, a dinâmica em que o escravo, pelo trabalho, fica senhor e elimina os senhores ociosos. Isto, em grande parte, foi mostrado por Marx. Julgo que isso é totalmente válido, desde que, de acordo com o Espírito que perpassa a *Fenomenologia*, saibamos sempre, na figuração, distinguir o que é lógico e necessário e o que é contingente, ou seja, aquilo que acontece entrar no jogo, *was beiber spielt*. Pois a *Fenomenologia* é o livro que dá transparência lógica aos exemplos ou figurações, apontando, neles, o sentido que, de fato, ou seja, contingentemente tem. Falso é, em minha opinião, confundir o necessário e o contingente, como se fossem ambos a mesma coisa. Falsa é, assim, a ideia de que a revolução e somente a ela, violenta e sanguinária, resolve a Dialética do Senhor e do Escravo. A força dialeticamente motriz não se chama, sempre e necessariamente, revolução, e sim, como Hegel diz, trabalho. A Lógica interna do trabalho pode levar a uma revolução, mas há, em Princípio, alternativas lógicas. Em outras palavras, Hegel não é Marx, a revolução, em certas circunstâncias, pode ser pacífica, pois o que decide a libertação é sempre, em última instância, o trabalho da decisão livre, em que o Eu se torna Nós e nós sabemos que somos Eu, o Eu livre e libertador.

## Poesia, técnica, teoria e práxis

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. Poesia, Técnica, Teoria e Práxis. Entrevista do professor Laetus Mário Veit com o professor Carlos Roberto Cirne Lima. In: BAQUERO, R. V. (Org.). **Educação e Técnica: Possibilidades e Impasses**. Porto Alegre: Editora Kuarup, 1989. p. 9-16.

*No âmbito dos estudos pedagógicos e no exercício das atividades educativas se fazem sentir problemas diretamente relacionados com a crescente presença da técnica, seja no processo educativo, seja na sociedade em que a educação se desenvolve. Os efeitos desta presença, que vem a ser uma nova ordem objetiva, se fazem sentir e geram discussões. Em vista disso, gostaria que o senhor, a título de clarificação conceitual, discorresse brevemente sobre a seguinte questão: como convém entender e relacionar os conceitos de poesia, técnica, teoria e práxis? Em que nível eles se encontram e como se sintetizam?*

### Poesia e técnica

**Cirne Lima:** O problema da técnica e da tecnologia, hoje em dia, muitas vezes em tensão ou até em conflito com a liberdade e a dignidade do homem, é um problema que preocupa a todos. Seja a mim permitido, como filósofo, colocar o problema da técnica e da tecnologia num contexto maior, dentro da História da Filosofia e do pensamento filosófico nos grandes clássicos, porque, a rigor, o problema da tecnologia é antiquíssimo, quase tão antigo quanto nossa civilização. Já os velhos gregos definiam o que era a técnica. A partir deles vamos elaborar então a evolução do que é teoria, *práxis*, poesia, técnica e precisar o que significam em sua tensão e oposição mútua.

Já em Aristóteles nós encontramos claramente definidos e distinguidos os planos da teoria, da *práxis*, da poesia e da técnica. Começando com o menos nobre e mais concreto, a técnica é definida como sendo a arte de fazer uma coisa seguindo regras e princípios. O técnico, o artesão que sabe fazer uma coisa, nós diríamos hoje, é aquele que tem o *know-how*.

A poesia (*poiesis*) significa, num primeiro momento, um simples fazer algo a partir de uma matéria qualquer disponível. Desta significação genérica e indeterminada, deriva a acepção mais restrita, que resulta do fato de se acentuar o poder de fazer na sua mais ampla generalidade, enquanto liberdade e independência, quando se torna criação. Assim, o termo *poiesis* será utilizado para designar a produção realmente inventiva, estética, no domínio da palavra, em que o fazer é menos condicionado e limitado pelas resistências materiais. Na poesia, a imaginação criativa toma forma e se exprime na quase imaterialidade do símbolo verbal.

A técnica, enquanto fazer, ainda se inscreve no Universo poético, mas com ele não mais compartilha, em igual medida, o exercício da liberdade e criatividade, porque ela se atém a regras e princípios que a limitam, a determinam e, desta forma, a tornam objeto possível de ensino e treino, o que não ocorre com o poder poético criativo.

## Teoria e práxis

Técnica e poesia estão subordinadas em Aristóteles à *práxis*, conceito antigo que nós encontramos nos gregos e que se opõe à teoria. Teoria, em grego, significa olhar; *práxis* significa certo tipo de fazer, não apenas técnico, não apenas poético, criativo, mas algo mais amplo e – os gregos diriam – também mais nobre.

O que é teoria, o que é *práxis*, o que elas são em sua relação uma com a outra? Ao fazermos essa pergunta, estamos colocando dentro da *práxis* a poesia e também a técnica. É, assim, traçando aquele horizonte, aquele contexto geral em que a técnica é estudada em sua tensão para com o Universo do homem. *Theorein* é olhar, é a capacidade da Razão teórica; *práxis*, entre os gregos, é uma postura do homem moral que faz o bem como indivíduo, ou do homem político que age na *pólis*, na sociedade, no Estado.

Teoria e *práxis* são conceitos que nós encontramos em Aristóteles e, de certo modo, já pré-desenhados em Platão e que desde os grandes mestres perpassam toda a História da Filosofia, através da Idade Média. A vida contemplativa e a vida ativa dos filósofos medievais são uma forma posterior da teoria e da *práxis* gregas. Entrando na Filosofia Moderna, encontramos

esta dicotomia em Kant – *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*, – a primeira fala sobre a Natureza e os limites do conhecimento teórico, e a segunda refere-se à moralidade do homem, ao Imperativo Categórico e ao contexto do homem em sua ação moral no mundo e na sociedade.

Indo mais adiante, encontramos estes conceitos em Hegel – uma ideia do verdadeiro e do bem. Marx, que dá uma enorme ênfase à *práxis*, acusa Hegel de ter diluído a *práxis* dentro da teoria, de ter transformado toda a Filosofia num mero saber teórico que não mexe com a realidade. Marx levanta a ideia e a bandeira de que o filósofo não deve apenas ser teórico e ficar olhando o mundo e a realidade. Deve, sim, mudar a realidade. A Razão prática é a Razão que muda a realidade. É a única Razão, segundo Marx, que tem sentido e dá sentido à Totalidade.

Vemos, assim, dos gregos até os nossos dias, como a tensão, o problema da Razão teórica e da Razão prática é um problema até hoje vivo e que nos afeta profundamente. Nos afeta a todo e qualquer momento, pois todas as questões contemporâneas acerca do pensamento e sua neutralidade, do pensamento como engajado, são, em última análise, um problema de Razão prática e teórica. Se hoje dizemos algumas vezes que a técnica está descontrolada, está fugindo a Razão teórica, ou ao contrário, destruindo a liberdade, estamos, no fundo, fazendo a velha e antiga Filosofia, que desde os gregos, através dos medievais, de Kant e de Marx, chegou até os nossos dias.

Mas afinal, o que é Razão teórica e o que é Razão prática? Um exemplo bem simples pode explicar a profunda diferença que existe entre teoria e *práxis*. Um copo com água pela metade pode ser determinado e definido como um copo semicheio, mas também pode ser definido e determinado como um copo semivazio. E a pergunta que agora faço é a seguinte: este copo com água pela metade está semicheio ou semivazio? A pergunta parece ridícula, mas é exatamente no ridículo desta pergunta, totalmente irrelevante e desprovida de qualquer conteúdo emocional e, principalmente, de qualquer conteúdo político, que podemos nos dar conta do que é teoria e do que é *práxis*.

Razão teórica é aquela que encontra a sua Verdade, a qual como que pre-existe. E a Razão teórica busca e encontra as razões para dizer que uma coisa é assim como é.

O que é Razão prática? Voltemos ao copo. Ele está semicheio ou semivazio? Eu quero a resposta e a Razão. Vejamos a Razão teórica colocada diante deste problema. Ele fica sem resposta por quê? Numa primeira hipótese, ela talvez diria que o copo semicheio e o copo semivazio são exatamente a mesma coisa, ou que semicheio e semivazio no fundo são a mesma coisa. Mas a resposta é incorreta, porque, se o semicheio e o semivazio fossem exatamente a mesma coisa, o encher e o esvaziar seriam a mesma coisa, e dizer que encher e esvaziar é a mesma coisa evidentemente é uma Contradição. Destruímos a Razão teórica se afirmarmos que encher e esvaziar são idênticos. Então o semicheio e o semivazio não são teoricamente idênticos. É impossível predicar a Identidade teórica de ambos. Isso nos obriga a definir se o copo está semicheio ou semivazio, já que é impossível dizer que ele é ambos ao mesmo tempo. Agora, qual a resposta? Ele está semivazio ou semicheio?

Para definir essa pergunta, precisamos perguntar para a copeira que trouxe este copo se o encheu até a borda e depois o esvaziou até a metade: neste caso, o copo estará semivazio, pois estava cheio e ela o esvaziou até a metade. Ou então, se ela disser que o copo estava totalmente vazio e ela só o encheu até a metade, ele estará semicheio. A copeira é a pessoa evidentemente competente para dizer e definir a questão, se o copo está semicheio ou semivazio.

Para facilidade de raciocínio, pratiquemos um assassinato intelectual. A copeira morreu. Ao sair da sala, foi atropelada por um ônibus e não está mais a nossa disposição para definir o problema do copo e declarar se está semicheio ou semivazio. No exato momento em que a copeira – a única pessoa, testemunha única que poderia dizer o que realmente aconteceu – morreu, este caso fica na realidade teoricamente insolúvel, e poderíamos passar o resto da vida discutindo o problema do copo semicheio ou semivazio, sem jamais chegarmos a uma conclusão. Pois, eliminada a copeira, que encheu ou esvaziou o copo, não havendo, portanto, mais testemunha histórica, nem em forma de pessoa viva nem de filme que nos diga o que aconteceu, a questão ficou teoricamente insolúvel. Este problema teoricamente insolúvel precisa de uma solução, porque evidentemente o copo não pode ser simultaneamente semicheio e semivazio.

Para evitar este problema, o *non sense* deste copo, só há uma solução que não é a da Razão teórica. A solução é pegar o copo cheio pela metade e tomá-lo até o fim. Se o copo não tivesse água pela metade, eu não poderia tomá-lo, e, ao tomá-lo, eu estou dando um sentido que o copo antes não tinha. Se, ao invés de tomar a água do copo, eu resolvo não tomá-la, mas esvaziar o copo, neste caso ele está semivazio, e eu o esvazio até o fim. Se, ao invés disso, o copo está com água pela metade e pego uma jarra d'água e o encho até a borda, o copo está semicheio e, através da minha ação de encher, digo que ele está semicheio e o encho até o fim.

Portanto, a minha ação – de beber e esvaziar ou de encher – dá um sentido para uma coisa que antes ainda não tinha sentido ou tinha um sentido duplo. Um sentido teoricamente não definido. O copo, ao ser esvaziado, estava semivazio e, ao ser cheio, estava semicheio; então a ação de esvaziar ou encher dá uma definição que antes não havia. Esta é uma definição em que a ação humana cria um sentido que antes não havia. Antes da ação de esvaziar ou de encher até o fim aquele copo, tinha um sentido duplo e era um problema teoricamente insolúvel. No agir concreto do homem, aquilo que era sem sentido ou com sentido duplo, permitindo e exigindo uma definição, foi definido como que retroativamente. Ao esvaziar o copo, foi demonstrada uma coisa que teoricamente não existia: que ele estava semivazio e eu o esvaziei até o fim. Esta demonstração não mostra, não demonstra, mas cria o seu sentido.

A Razão prática, desde os gregos até hoje, é aquela que não encontra o seu sentido pré-fabricado, pré-existente, mas aquela que cria um sentido que antes não havia. O copo que agora, pela minha ação de esvaziar, está definido como um copo semivazio, ao ser esvaziado até o fim, adquiriu um sentido, criado pela minha ação. O sentido, este que antes não existia, não foi demonstrado, foi feito por mim; qualquer pessoa que esteja olhando este fenômeno vai teoricamente dizer aquilo que eu praticamente estou fazendo. E se nós agora estamos conversando e olhando pela janela, vemos na rua um toco de árvore ou um bloco de cimento. E se um grupo de moços vê aquele toco de árvore, aquele bloco de cimento e, em sua ação prática, sentam-se em cima dele, eles criaram uma realidade nova, um sentido novo, o sentido de banco, de assento, que não existia.

Esse sentido é criado pela Razão do indivíduo e pelo grupo da sociedade. A Razão teórica é a Razão que encontra a sua Verdade, a Razão prática é a Razão que, em seu agir, faz, cria a sua Verdade, o seu objeto.

## **Teoria-prática-sabedoria**

A Razão teórica e a Razão prática estão, portanto, numa primeira análise, em tremenda oposição uma para com a outra. O que é Razão teórica não é Razão prática e vice-versa. A diferença, a não Identidade entre o teórico e o prático, está em primeiro plano. Nós encontramos esta não Identidade na História da Filosofia encarnada principalmente na obra de Kant, que jamais conseguiu superar satisfatoriamente a oposição entre o teórico e o prático.

Mas vejamos. Cada vez que eu teoricamente encontro um limite, estou, portanto, dentro do teórico, e teoricamente digo que a teoria acaba aqui, e que daqui em diante é o reino da Razão prática. Quando, como sujeito teórico, digo que estou por dentro de uma Razão teórica, e que deste limite em diante não é mais teoria e sim Razão prática que existe, neste exato momento eu teoricamente estou saindo dos limites da teoria e ultrapassando a teoria, entrando na prática e retornando para a teoria, que já não é mais teoria no sentido anterior. Por quê? Porque o limite, ao ser conhecido como limite, é ultrapassado. A mente humana, ao conhecer algo como limite, o ultrapassa, conhecendo uma alteridade além do limite e retornando do lado de cá do limite, conhecendo então já agora o limitado como delimitado. Se o Brasil, ao Sul, no Chuí, fosse limitado pelo nada, não teria limite nenhum, porque aquilo que é limitado pelo nada não é limitado, é ilimitado. O que significa isso? Significa que, ao chegar ao Chuí e conhecê-lo como limite, a mente, o Espírito, ultrapassa o limite e, além do limite, de seu outro lado, conhece uma alteridade, algo outro que não o Brasil. E ao conhecer esse algo outro que não o Brasil, retoma do lado de cá do limite, conhecendo então o Brasil, limitado por esse limite. Conhecer o limitado e o limite do limitado é ultrapassar o limite e conhecer o algo outro, existente além do limite e retomar ao limitado a um nível mais alto.

Esta Razão teórica, que para se conhecer em sua limitação sai de si mesma, como que excursiona pela Razão prática, retornando à sua limitação,

não é mais teoria pura, não é *práxis* pura, não é, portanto, Razão teórica, nem Razão prática, como oposição uma para com a outra, mas algo mais alto, a unidade da oposição e da diferença entre teoria e *práxis* – uma Razão mais alta que não é mais a Razão em sua oposição de teoria e prática, mas a Razão em sua Identidade mais nobre, que os gregos chamam de *sofia*, sabedoria.

A sabedoria (*sofia*) é a unidade maior dentro da qual Razão teórica e Razão prática se identificam e se diferenciam como dois momentos da mesma realidade.

A Razão em sua Totalidade é algo em que a teoricidade da Razão teórica e a liberdade da Razão prática se encontram, não mais como diferentes e não idênticas, mas em sua raiz, numa unidade que contém em si a sua Diferença e Multiplicidade. Teoria e prática, por um lado, são opostas e diferentes, e, por outro lado, são idênticas. Então a mesma coisa tem que ser idêntica e não idêntica, semelhante e dessemelhante.

Desde Platão, conhecemos este problema, e ele chama isso de participação (*metexis*) ou, usando outra palavra, que vem desde a antiguidade do diálogo, isso se chama Dialética. Dialética é dizer a Identidade de uma coisa que dentro de si é una, mas simultaneamente múltipla. É dizer a Identidade da não Identidade.

E difícil pensar a Dialética? Na sua forma abstrata, talvez seja bem difícil. Mas acho fácil entendê-la num exemplo bem concreto, que trago para encerrar.

Se eu agora tiro mil cruzados do bolso e entrego o dinheiro a você, estes mil cruzados, ao serem dados, me tornam menos rico, e a você, mais rico ou menos pobre. Então, esta transição do dinheiro me faz empobrecer, enriquecendo você. Eu fico mais pobre e você mais rico em mil cruzados. O ato de entregar, de dar os mil cruzados, é um ato que produz um efeito inversamente proporcional: o doador fica mais pobre e o recebedor fica mais rico. Essa Dialética de oposição dinheiro é a Dialética que vale entre dois pratos da balança. Se eu tiro de um prato e boto no outro, um fica mais leve e o outro mais pesado.



Mas nem tudo obedece a esta lei, nem tudo funciona desta maneira. Por exemplo: se ao invés de dar a você mil cruzados, dou uma ideia sobre o que é Razão teórica e Razão prática. Ao dar esta ideia, eu não fiquei nem um pouquinho mais pobre e você talvez tenha ficado mais rico. Pelo contrário, fiquei mais rico, porque, ao dar, eu me realizei, então eu fiquei mais rico, e você também. Nós dois ficamos mais ricos e, apesar disso, eu dei e você recebeu. Mas então, se eu dei e você recebeu, não está sendo cumprida a lei do dinheiro, que nós antes vimos. Ao dar, eu teria que ficar mais pobre e você mais rico. Ao dar a ideia, eu estou ficando mais rico e você também. Isso obedece a uma lei diferente da de antes.

A relação entre o explorador e o explorado é uma relação que tira de um, dando ao outro. A relação entre o dependente e a pessoa da qual a gente depende é uma relação diferente, por exemplo, da entre mestre e aluno. O bom mestre é aquele que, ao ser mestre, faz tudo para que o aluno deixe de ser aluno, e o bom aluno é aquele que, ao ser bom aluno, procura se eliminar como aluno para ele também ser mestre. Então a Ciência do mestre é deixar de ser mestre, e a Ciência do aluno é deixar de ser aluno, e a oposição entre mestre e aluno é uma oposição que, em seu dinamismo, tende a se anular.

Vimos em três exemplos como o jogo da oposição não é um jogo simples. Há oposições que necessariamente fixamos, cristalizamos, como a oposição do mais rico e do mais pobre, a Dialética do dinheiro. Mas existe outra Dialética em que os opostos não são inversamente proporcionais. Na Dialética do Mestre e do Discípulo, o mestre, ao se enriquecer como um bom mestre, elimina-se em sua condição de mestre, fazendo com que o aluno perca sua condição de aluno. Portanto o jogo da oposição, nesse caso, é um jogo em que a oposição se elimina numa unidade mais alta e, indo ao caso da ideia, ao dar ideia, em vez de o oposto ficar inversamente proporcional, fica proporcional. Quanto mais eu dou, mais rico eu fico, e assim a Dialética do amor se realiza no ato de amor, em grego *filesis*, que, ao ser respondido pelo outro na *antifilesis*, cria a unidade da *filia*, o amor que se sabe, amor correspondido. Este amor é aquele que tem que passar pelo outro, pela oposição, na qual reencontra sua unidade.

Dialética, desde Platão, é aquela unidade que não obedece ao jogo dos opostos e inversamente proporcionais, mas sim a diversidade em que, um passando pelo outro, reencontra-se consigo mesmo em sua verdadeira Identidade. O amor sai de si e, ao se perder no outro, volta a si e reencontra-se. O amor, portanto, para se encontrar, antes tem que se perder. Esta unidade que se encontra e se estabelece através do trânsito pela alteridade se chama Dialética, se chama, desde Platão, *metexis*, participação; em Linguagem filosófica moderna, Dialética. Razão teórica e Razão prática, que se opõem num determinado nível, se opõem não no jogo do inversamente proporcional, e sim naquele jogo dialético em que uma se encontra através da outra para se reencontrarem num nível mais alto, na sabedoria. Razão teórica, portanto, em sua teoricidade, não destrói e nem se opõe à liberdade da Razão prática, mas a Razão teórica transitando pelo seu oposto, a Razão prática, e a liberdade da Razão prática, volta a si, a sua unidade, uma unidade mais alta, que se chama, desde os antigos, sabedoria.

*Neste contexto, assim clarificado pelo professor Cirne Lima, coloca-se hoje o problema da relação entre técnica e educação. A significação pedagógica da técnica não se reduz ao conjunto de questões que seu uso e seu valor instrumental implicam. Neste nível, a técnica significa instrumento imprescindível e, ao mesmo tempo, obstáculo, revelando-se ambivalente. A sua significação também não se esgota com os problemas concretos que a geração emergente de educandos sofre e sente por viver na sociedade moderna trabalhada pelo poder organizador da técnica. O problema maior reside no seguinte fato: parece que a técnica não se reduz a um poder neutro e local. Ela resulta provavelmente de um projeto, não formulado, mas que se revela historicamente. A educação, por seu lado, sempre foi guiada por um projeto, o de assegurar a continuidade da vida propriamente humana. A unidade dialética dos dois projetos parece não ocorrer sem conflito e perigo. Por vezes, o poder técnico e a vontade educativa revelam-se antagônicos, ambos perseguindo projetos irreconciliáveis. Importa saber se isso é necessário. O copo está semivazio ou semicheio? A técnica favorece o projeto educacional ou o frustra?*

*Podemos concluir com a seguinte observação do professor Cirne Lima: “Há também aqui uma tarefa de conciliação a ser efetivada. Há que se fazer uma unificação de projetos, para que o homem não perca sua unidade interna e fundamental. E assim teremos dado um sentido final à técnica, que antes poderia parecer indiferente e neutra”.*

## Da responsabilidade do indivíduo na sociedade

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. Vom Widerspruchsatz. *Wiener Jahrbuch Für Philosophie*, Viena, 18 vol., n.1, 1987. p. 65-94. Tradução Cláudia Pavan, 2016.

Em última instância, cada pessoa é responsável por sua própria consciência. O professor Gröbner tem absoluta Razão em afirmar isso e reproduz, com estas palavras, os velhos ensinamentos da Igreja Católica. Paulo já escreve na Carta aos Romanos *Omne quod non est ex fide peccatum est* (Cartas aos Romanos 14, 23). A Igreja vai adiante e ensina que, em caso de conflito, a responsabilidade sobre a própria consciência é mais importante do que sobre outras instâncias, incluindo-se aí a própria Igreja. A responsabilidade sobre a própria consciência é, segundo os ensinamentos tradicionais, realmente a última instância. Este fato foi descrito e definido, ao longo da História eclesiástica, a partir de diversas perspectivas. Assim, a Igreja ensina, por exemplo, que se deve seguir até mesmo a consciência errônea. Em outras palavras, caso alguém, erroneamente, tiver consciência de que é seu dever fazer isso ou aquilo, então, ele deve seguir sua consciência: *conscientiae erroneae invincibili est sequendum*<sup>271</sup>. Dessa forma, a consciência assume, com uma clareza insuperável, a condição de última instância moral. Nisso o professor Gröbner está de acordo conosco. A exposição acima também pode ser elucidada com as seguintes palavras do professor Gröbner: nossa discussão precisa ocorrer “sob a observância responsabilidade própria e autônoma do homem maduro, que se encontra de posse total das suas capacidades intelectuais”.

Essa autonomia da consciência, segundo o professor Gröbner, coloca-se em oposição, até em Contradição em relação à autoridade da Igreja. Quando se compara 1a e 1c no texto do professor Gröbner, percebe-se que ali a autonomia da consciência é considerada em oposição à autoridade da Igreja. Do ponto de vista teórico, este erro já é antigo na História

---

271 ARREGUI, A. *Summarium Theologiae Moralis*, n. 34, 1848.

da igreja e, na prática, já levou a grandes tragédias humanas e, por vezes, históricas. Uma delas é mencionada no texto: o julgamento e condenação à fogueira de Joana d’Arc.

É difícil imaginar uma oposição mais evidente entre a consciência autônoma e a autoridade da Igreja do que a que se percebe neste episódio. Joana d’Arc seguiu sua consciência como a mais alta instância e, em consequência disso, teve de queimar na fogueira. A Igreja cometeu um erro monstruoso, contudo, refletiu melhor e, por fim, canonizou Joana d’Arc. É possível imaginar uma oposição maior entre a autonomia da consciência e a autoridade da Igreja? E é exatamente a canonização de Joana d’Arc que reafirma o Princípio Protocristão da Autonomia da consciência. Se nos encontrássemos hoje em tal oposição à autoridade da Igreja, cada um de nós deveria seguir sua consciência e se necessário – o que nos dias de hoje é pouco provável – acabar na fogueira por isso.

Esta oposição entre a autonomia da consciência e a autoridade da Igreja é possível. Ninguém pode negá-la. E, assim, de vez em quando ela aparece na História da Igreja. Nesses casos, como cristãos que agem de acordo com os Princípios Primordiais da Fé, devemos nos posicionar frente a essa manifestação particular da Igreja.

Se, nos dias de hoje, a Igreja desejasse manter sua doutrina em “Absoluto segredo” (na acepção de Gröbner), deveríamos todos, como cristãos, tomar uma posição frente a tal resolução. Pois fórmulas sem conteúdo, determinadas apenas por negações e sem nenhum sentido positivo, não podem receber crédito algum. Se a Igreja pregasse algo assim, deveríamos assumir uma posição tanto interior quanto publicamente. Tal “segredo Absoluto” é algo “aparentemente capaz de digerir todas as possíveis contradições lógicas e morais e outras inconsistências”. Isso não pode ser objeto da fé, no melhor dos casos, pode ser uma forma de superstição. Contudo, se a Igreja ensina isso como fé, precisamos, como cristãos e católicos, tomar uma posição contrária a tal doutrina. Neste caso, teríamos, na Verdade, a obrigação de fazer isso. E quem escolhesse permanecer em silêncio não teria a consciência tranquila. Neste ponto, estamos novamente de acordo com o professor Gröbner.

Contudo, não concordamos quando o professor Gröbner supõe que a autonomia da consciência e a autoridade da Igreja estejam sempre, já em sua gênese, em oposição. Não concordamos quando ele transforma a exceção em regra. Nosso conceito de “Exceção” e “Regra” aqui não tem relação alguma com aritmética ou estatística, mas com o Princípio Fundamental. Sob o ponto de vista estatístico, por exemplo, a grande maioria das pessoas tem cáries. Mesmo assim, um dentista não vai considerar as cáries como algo “normal”, “ideal” ou “fundamental” e que deveria permanecer assim. Como Princípio Fundamental, o homem não deve ter cáries e quando as tem deve combatê-las.

Em Princípio, a autonomia da consciência e a autoridade da Igreja não contradizem uma a outra. Pelo contrário, em Princípio, a autoridade da Igreja não é senão a autonomia da consciência dos fiéis que em forma de ensinamentos se volta para a formação da consciência dos aprendizes. A tarefa da Igreja é precisamente tornar visível a coletividade da consciência dos fiéis autônomos.

Pode-se objetar aqui: se cada indivíduo, em última instância, é responsável por sua própria consciência, como é possível que haja uma responsabilidade, uma autoridade superior a cada um?

Bem, essa autoridade ou responsabilidade não se encontra, em Princípio, fora da consciência nem acima do juízo de cada indivíduo autônomo. Pois a responsabilidade sobre a própria consciência se traduz sempre em responsabilidade sobre outras pessoas, sobre a coletividade humana. Se não fosse assim, a autonomia da consciência não significaria nada além de arbitrariedade e não faria sentido algum falarmos sobre responsabilidade. Exatamente, o fato de estarmos falando com seriedade sobre responsabilidade e compromisso, mostra que autonomia e autoridade brotam da mesma raiz: da consciência e do juízo, que representam inquestionavelmente o sentido quando falamos do indivíduo. Caso não nos fosse dado esse sentido primordial, não somente a pura responsabilidade seria impossível, mas também qualquer debate comprometido sobre algo. Sim, se analisarmos a fundo, nem a língua seria possível. Como seria possível fazer conexões, falar compreensivelmente, senão em uma comunidade na qual há uma unidade comum de sentido? Como seria possível ter cons-

ciência do compromisso que isso ou aquilo representa se não fosse a existência primordial da unidade de sentido e da comunidade?

Sim, nós falamos e nosso discurso pode representar um compromisso. Isso pressupõe um sentido, que é percebido como sentido dentro e fora de nós. Da mesma forma, quando falamos em responsabilidade, pressupõe-se em nós, mas não apenas em nós e sim coletivamente, um sentido primordial. Se colocarmos isso em dúvida, teremos apenas arbitrariedade no lugar de responsabilidade; apenas balbucios incompreensíveis no lugar de discursos comprometidos. Em termos filosóficos: sem comunidade, sem sentido e compromisso pressupostos, não existe sequer Eu.

## O Dever-ser - Kant e Hegel

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *O Dever-ser – Kant e Hegel. Filosofia Política*, Porto Alegre, 4 vol., 1987. p. 66-87.

A intenção do presente trabalho é de tentar mostrar a fundamentação mútua do lógico e do ético-político. A Lógica, para construir-se em sua logicidade interna, precisa de um momento ou Princípio ético. Há, assim, ínsito na Lógica, um momento constitutivo, o qual é essencialmente ético e não apenas lógico. E, vice-versa, há na Ética, como momento fundante, um elemento radicalmente lógico e não apenas ético. Trata-se, como se vê, de fazer uma passagem legítima do Ser para o Dever-ser, mostrando como não há um verdadeiro Movimento de passagem atual, pois, logicamente, desde sempre um já passou ao outro, o Ser ao Dever-ser, cada um é momento constitutivo do outro: não passam, desde sempre já passaram. Existe, se a hipótese for correta, um grande e Universal Princípio lógico-ético a fundamentar tanto a Lógica como a Ética. Analisando-se a fundamentação última do lógico, pode-se e deve-se encontrar um Princípio ético, um Dever-ser, um *Sollen*. E, percorrendo o caminho inverso, analisando os fundamentos do ético, encontraremos sempre um Princípio lógico como momento constitutivo da eticidade. Eis a tese a ser discutida.

Procurarei colocar o problema, que no fundo é o de Habermas<sup>272</sup>, Tugendhat<sup>273</sup>, Hare<sup>274</sup>, Goodman<sup>275</sup>, Rawls<sup>276</sup> e outros<sup>277</sup>, no horizonte histórico-especulativo que a todos nós condiciona, na tensão que se fez e que continua a existir entre Kant e Hegel. O que é o Imperativo Categórico?

---

272 HABERMAS, J. *Moralbewusstesein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt A.M., 1983

273 TUGENDHAT, E. *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1984.

274 HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford, 1952; Rawls Theory of Justice in *Philosophical Quarterly*, n. 23, p. 144 ss, 1973.

275 GOODMAN, N. *Fact Fiction and Forecast*. Indianapolis, Nova York, 1965.

276 RAWLS, J. A. *Theory of Justice*. Cambridge, Mas., 1972.

277 WOLF, U. *Das Problem des Moralischen Sollens*, Berlin, 1984.

Qual a crítica de Hegel contra Kant? O que Hegel, em lugar do Imperativo Categórico, afirma e põe como certo? E, como consequência das perguntas anteriores, a questão se voltando criticamente sobre si mesma: a estrutura lógico-ética da *Filosofia do Direito* de Hegel responde às críticas acumuladas, tanto de Kant, como do próprio Hegel, de Marx e de todos os que continuamos a reformulá-las? O esforço de traçar, é claro de uma forma necessariamente muito tosca, o quadro acima nos levará, numa segunda parte, à tentativa de armar uma resposta como um argumento a ser discutido.

## Colocação do problema

### O Imperativo Categórico

O Imperativo Categórico é a resposta de Kant à pergunta sobre a radical legitimação dos motivos, dos usos e costumes, das leis positivas. Todos os conceitos e princípios da Razão prática precisam ser ancorados e fundamentados *a priori* e necessariamente em sua racionalidade. Esta é, em última análise, uma racionalidade do homem livre que, embora assediado por pulsões contingentes e *a posteriori*, se quer livre, em si mesmo e em sua universalidade. Nem o prazer, nem a Natureza, nem fins exteriores são a determinante última do Dever-ser ético, mas tão somente o Dever-ser por força do próprio Dever-ser, *die Pflicht um der Pflicht willen*. Desta liberdade autônoma, voltada para si mesma, finalidade interna de si própria, emerge o Imperativo Categórico: age somente de conformidade com aquela Razão que tu possas querer que seja uma lei Universal válida para todos. A minha Razão é Ética somente quando e enquanto pode ser a Razão Universal de todos.

A primeira formulação que Kant dá ao Imperativo Categórico acentua o momento da sua validade incondicionada: “age somente de conformidade com a máxima que tu possas querer seja uma lei Universal”<sup>278</sup>. O Primeiro Princípio Ético é válido porque é Universal em sua formalidade. Sua validade decorre de sua forma, a qual é Universal e *a priori*. Estão superadas pulsões subjetivas, como também contingências de algum mundo externo, o Primeiro Princípio dos costumes é válido por ser formal. Sendo formal, é Universal.

---

278 KANT, I. *Metaphysik der Sitten*. Weerkausgaabe Suhrkamp, 8 vol., p. 332. A/B 25, 1982.



A segunda formulação dada por Kant ao Imperativo Categórico se refere à questão do relacionamento entre fim e meios: “age de tal maneira que consideres sempre a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, como um fim, jamais como um simples meio”<sup>279</sup>. Ou seja, cada homem é um fim em si mesmo e não deve, por isso, ser tratado como um mero meio de chegar a um fim ulterior ou mais alto. O homem jamais pode ser somente meio, somente instrumento. O homem é fim em si mesmo e não deve, assim, ser relativizado como um meio. O homem que se sabe como fim e que se afirmar como tal deve também coafirmar a humanidade de todos os outros homens.

A terceira formulação do Imperativo Categórico inclui e supera as duas anteriores em sua radicalidade: o homem individual deve se submeter, numa relação de sujeição, à lei Universal, sem perder jamais sua liberdade, sua capacidade de autodeterminação. Todos os homens somos fins. Se todos agirmos racionalmente, estaremos todos e cada um de nós em uma dupla posição. Uma posição como membro desta comunidade e como sujeito à lei. A outra como chefe e autor autônomo que faz a lei e, como fazedor da lei, não está sujeito a ninguém acima dele, mas tão somente a si próprio. É legítimo, pois, que o homem esteja sujeito à lei, porquanto ele é simultaneamente o sujeito ativo fazedor da própria lei: *in Ansehung ebendesselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist*<sup>280</sup>. Esta terceira formulação do Imperativo Categórico põe em correlação, de um lado, a vontade individual em sua decisão solitária e passiva, de outro lado, a ideia de vontade racional como sendo sempre uma vontade legisladora Universal (*Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*)<sup>281</sup>.

As três formulações do Imperativo Categórico estão especulativamente interligadas entre si. A primeira dá a Razão objetiva de todo o Dever-ser ético, ou seja, a forma da universalidade. A segunda acrescenta a primeira o momento do subjetivo, o elemento do sujeito de todos os fins, que é fim em si mesmo, que se expressa nas máximas da vontade. Desta forma, as máximas são, sem perder a universalidade formal, uma matéria: *eine*

---

279 KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*. Suhrkamp, 7 vol., p. 51. B/A 52. P. 61. B/A 67.

280 KANT, I. *Grundlegung der Metaphysic der Sitten*. Idem, p. 64. B/A 71s.

281 Idem.

*Materie, nämlich einen Zweck*<sup>282</sup>. A terceira formulação, a mais ampla e mais radical, implica uma determinação plena de todas as máximas: *vollständige Bestimmung aller Maximen*<sup>283</sup>, para que se instaure por força da autoimposição da lei um reino de fins coordenados entre si<sup>284</sup>.

Nas três formulações feitas por Kant há um elemento estrutural comum que aparece, de forma mais nítida, na terceira variante: o sujeito individual se flete sobre si mesmo em sua liberdade e se reafirma novamente como sujeito, o qual, desta vez, se sabe e se quer como sujeito Universal. Eu sei e quero ser indivíduo livre, sabendo e querendo também os outros como tais. Eu como indivíduo livre sou, ou melhor, devo ser um Eu que também sou Universal. O Eu que é indivíduo livre deve ser um Eu que é Universal. A universalização autorrefletida do indivíduo está sempre presente como estrutura do Imperativo Categórico.

Trata-se de uma flexão sobre si mesma, autoflexão na qual o sujeito se põe a primeira vez como indivíduo, a segunda vez como um Universal.

## A crítica de Hegel contra Kant

A crítica, às vezes cáustica<sup>285</sup>, que Hegel faz contra o Imperativo Categórico de Kant, não deve mascarar um fato de extrema importância para a reta compreensão de ambos os autores. Hegel assume e reafirma, sob diversas formas, tudo o que está expresso positivamente no Imperativo Categórico de Kant. O que ele critica é, exclusivamente, o que nele falta, o que está ausente. Hegel critica apenas o formalismo enquanto é e deve ficar vazio, ele questiona o *a priori* que não é nem jamais será conciliado com o *a posteriori*. Hegel aceita e reformula o Princípio kantiano, ampliando-o, porém, em aspectos fundamentais. Pois, em Kant, a Razão consciente de si mesma chegou à absoluta autonomia de seu processo de autodeterminação, ou seja, de sua liberdade. Isso é o certo, em Kant, isso é o grandioso. O errado em Kant, segundo Hegel,

---

282 Idem.

283 Idem. P. 70. B/A 81.

284 Idem. P. 66 ss.

285 HEGEL, G. W. F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. Ed. Theorie Werkausgabe Suhrkamp, p. 460, 1983. Das einer den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält.

é que este Princípio seja apenas formal. Errado é que o ideal normativo das ações humanas seja apenas um ideal inatingível. Errada é a Filosofia de uma ideia reguladora que não é passível de ser efetivada e que, sendo assim, posta além dos limites do sujeito, se torna algo externo. Pior, algo estranho. Trata-se, portanto, para corrigir Kant, de reconciliar a forma Universal e a matéria individual, trata-se de pôr a universalidade não como algo abstrato fora do homem, mas como universalidade concreta que desde sempre, na família e no Estado, nós já somos. Sob estes aspectos referidos, o Imperativo Categórico está errado: está errado por aquilo que ele deixa de dizer, não por aquilo que ele diz.

E o erro, segundo Hegel, é profundo<sup>286</sup>. No parágrafo 135 da *Filosofia do Direito*, na qual há como que um resumo da crítica hegeliana, o argumento se organiza em três módulos<sup>287</sup>, remetendo expressamente ao que foi desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*<sup>288</sup> e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*<sup>289</sup>. Às duas citações que Hegel faz deveria ser acrescida mais uma, altamente esclarecedora, a saber, o texto de 1802/1805 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, etc.*<sup>290</sup>, que é, em minha opinião, o *locus classicus* de toda crítica contra o Imperativo Categórico.

O primeiro argumento de Hegel contra Kant diz que o formalismo do Dever-ser fica vazio de conteúdo e que conteúdos eventuais, por consequência, deveriam advir de fora e de maneira contingente ou arbitrária. O que vem de fora é contingente e impuro, o que vem de fora não é necessário nem racional. O que vem de fora jamais é Princípio fundamental fundante. Logo, conclui-se, o Imperativo Categórico ou não possui jamais conteúdo nenhum e não serve de norma para nada, ou recebe conteúdo, deixando, então, de ser princípio fundante e se transformando em algo contingente e arbitrário. Hegel menciona, neste contexto, o exemplo da apropriação de um depósito que foi

---

286 HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, p. 453 ss.

287 HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ed. Theorie Werkausgabe Suhrkamp, p. 252 ss, § 135, 1983.

288 HEGEL, G. W. F. *Phaenomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 3 vol., p. 442 ss, 1983.

289 HEGEL, G. W. F. *Enzyklopedie der Philosophischen Wissenschaften*. Suhrkamp, 10 vol., p. 314, § 507 ss, 1983.

290 HEGEL, G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, 2 vol, 1983. A partir de agora citado como UBN.

longamente discutido por Kant<sup>291</sup>. Um homem já falecido deixou uma importância em depósito comigo. Não há instruções escritas, ninguém sabe do depósito. Se eu apropriar-me dele ninguém jamais o descobrirá. Posso apropriar-me? Kant responde que não. Pois, caso se tornasse regra Universal que o depositário pudesse se apropriar do depósito sempre que não houvesse possibilidade de ser descoberto, então a instituição mesma do depósito seria destruída. Ninguém mais deixaria dinheiro ou valores em depósito. Logo, conclui Kant, é contra a Ética, também neste caso, apropriar-se de um depósito. Hegel<sup>292</sup>, porém, não vê nenhum problema nisso. Suponhamos que minha ação seja generalizada e leve à autodestruição da lei sobre depósitos. De que maneira estou contradizendo a mim mesmo? Por que não, pergunta Hegel? Chegamos, apenas, diz ele, a uma tautologia inócua e ineficaz, ou seja: a apropriação generalizada de depósitos é incompatível com a lei ou o uso e costume de fazer depósitos e depois querê-los de volta. Mas o problema básico, de acordo com Hegel, continua intocado e sem solução. Há propriedade? Em outras palavras, o roubo generalizado seguramente destrói a instituição da propriedade privada, mas, pergunta-se, a propriedade privada deve ser? Um comunismo generalizado não tem a mesma Razão de ser? Ora, um Princípio ético, do qual resultam como certos tanto o Sistema de propriedade privada, quanto um Sistema de roubo generalizado, como também um Sistema comunista de não dever ser propriedade privada, é um Princípio totalmente vazio. Melhor, não é Princípio nenhum. Pois dele resulta qualquer dos contrários<sup>293</sup>.

No jogo das relativizações, o ponto de vista do moralista é levado de um extremo ao outro, numa perene antinomia, sem que haja um começo ou um fim. A relação, *dar Verhältnis*, é um jogo no qual os dois relatos se constituem mutuamente, sem que haja primado de um sobre o outro, sem ponto fixo de referência, um desaparece no outro. O Imperativo Categórico, enquanto só formal, é tão vazio que dele emergem até contrários e

---

291 UBN, p. 462.

292 UBN, p. 462.

293 UBN, p. 463 ss.

“todas as imoralidades podem ser por ele fundamentadas” (*alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise (kann) auf diese Weise gerechtfertigt werden*)<sup>294</sup>.

Com relação à segunda formulação do Imperativo Categórico, Hegel, num segundo argumento, diz que a elaboração de máximas ainda não é suficiente. Embora sejam mais concretas que um único Princípio formal, elas ainda não têm outra característica a não ser, exatamente, a de serem vazias e sem Contradição. Essa Identidade vazia e sem Contradição torna-as inócuas.

É em seu terceiro argumento que Hegel revela a radicalidade de sua posição: o Imperativo Categórico é vazio e não serve como norma de nada precisamente por ser vazio, por ser uma Identidade formal, por faltar, dentro dele, uma Contradição. O Imperativo Categórico está errado, porque falta nele a indispensável Contradição. O que não possui dentro de si a Contradição é vazio e está morto.

Existir ou não existir a propriedade privada é algo que só fica contraditório se se pressupõe uma sociedade em que haja ou não propriedade. Contradição só pode emergir se há um Princípio que seja também um conteúdo: *ein Widerspruch kann sich nur mit etwas ergeben, das ist, mit einem Inhalt, der als festes Prinzip zum voraus zugrunde liegt*<sup>295</sup>. O problema do Imperativo Categórico é que, não tendo conteúdo nenhum, jamais entra em Contradição. E não emergindo contradições, nunca haverá conteúdo material nenhum, pois as coisas são, em si, contraditórias<sup>296</sup>. Eis, já agora, Hegel de corpo inteiro.

## A estrutura do Dever-ser na Filosofia de Hegel

O Dever-ser se estrutura, na *Filosofia do Direito* de Hegel, em três patamares dialeticamente interligados: o direito abstrato, a moralidade e a eticidade.

No direito abstrato, o Dever-ser desenvolve-se como propriedade, que é a posse, o uso, a alienação. Esta, por sua vez, leva ao contrato, que exige uma ordem de justiça abstrata na qual os contratos devem ser cumpridos, mas na qual surgem igualmente, como possíveis, a injustiça e a fraude. Da

---

294 HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 253, § 135.

295 Idem

296 HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, 6 vol., p. 64 ss, 1983.

propriedade se faz a passagem para o contrato, deste para figuração da injustiça, ou seja, da ordem das pessoas contratantes em sua inter-relação e das injustiças aí emergentes.

O direito abstrato em Hegel e o imediato é o ponto de partida da montagem estrutural do Dever-ser ético-político. O começo, aqui como na Lógica, é um abstrato. A Lógica começa com a passagem imediata do Ser indeterminado e vazio de conteúdo para o Nada também indeterminado e vazio, compreendendo-se, então, ambos, como um Devir que está sendo si. Também na *Filosofia do Direito* o começo é um abstrato: “a vontade livre, em seu conceito abstrato, está na determinidade da imediatidade”<sup>297</sup>. Traduzindo o dialeto hegeliano para o português usual, pode-se, com o amparo do próprio texto, dizer: o conceito ainda abstrato de vontade livre significa que ela ainda não se realizou plenamente, ainda não se efetivou totalmente. O conceito pleno, não mais abstrato, da vontade livre vai ser desenvolvido, no curso da apresentação, através das figurações da moralidade e da eticidade. Neste primeiro patamar, no direito abstrato, a vontade livre está ainda em seu conceito abstrato, não desenvolvido.

A vontade livre, começo do direito abstrato, tem, entretanto, uma face dupla. Por um lado ela é este indivíduo aqui existindo, *Dieser*<sup>298</sup>; por outro, ela é uma simples relação para outros indivíduos em sua singularidade. Um “este aqui” em sua relação, ainda sem qualquer conteúdo, para os muitos outros “esses aí”. Assim, a pessoa é, por um lado, indivíduo como que pontual; por outro, é um jogo, ainda vazio de conteúdo, de relações para os outros. A pessoa, no início do direito abstrato, se põe e se sabe como vontade individual livre que, ao assim se pôr, põe também todos os outros como igualmente livres, embora vazios. E, desta forma, Hegel reformula o Imperativo Categórico de Kant com algum conteúdo mínimo, de uma forma não mais totalmente formal: sejam pessoa e respeites todos os outros como pessoa<sup>299</sup>.

A pessoa, ao sair de si para voltar a si, desdobra-se como propriedade, como posse, como uso e como venda ou alienação<sup>300</sup>. O encontro de

---

297 HEGEL, G.W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a partir de agora mencionada como RPh §, § 34.

298 RPh § 35.

299 RPh § 36.

300 RPh § 41-71.

várias pessoas enquanto proprietárias de algo se articula pela figuração do contrato, no qual e pelo qual a arbitrariedade das pessoas como indivíduos é superada<sup>301</sup>, dando origem a uma ordem de necessidade racional um pouco mais alta, a ordem contratual. Mas, mesmo na ordem contratual, a arbitrariedade e a contingência dos indivíduos contratantes não estão plenamente conciliadas, pois cada uma das pessoas continua com sua vontade particular. A vontade ainda não se universalizou, em sua inferioridade, e isso leva ao direito como uma mera aparência. Eis a figuração da injustiça: a ordem da justiça abstrata não só permite o surgimento do dano civil, da fraude, da coerção e do crime<sup>302</sup>, mas, além de tudo isso, a justiça abstrata enquanto abstrata é uma mera aparência externa e, assim, uma ausência de legitimidade.

No patamar do direito abstrato, a necessidade conceitual da forma se articula como uma variante hegeliana do Imperativo Categórico, como a pessoa que possui propriedade, que faz contratos, que instaura uma ordem externa de justiça negativa. Mas estas vontades livres, estas pessoas com propriedade têm conteúdos arbitrários; o conteúdo dos contratos é contingente. Daí ser a última figuração desta sequência o desmascarar desta ordem como uma desordem, como uma ordem que entra em colapso, na qual emerge o dano, a fraude, o crime<sup>303</sup>. Forma necessária, matéria contingente. O direito abstrato, fundamentado sobre o fulcro dos contratos, vai a colapso e exige a emergência de uma nova figuração que o justifique e lhe dê sentido: a moralidade.

A moralidade, ou seja, o projeto e a culpa<sup>304</sup>, a intenção e o bem-estar<sup>305</sup>, o bem-estar e a consciência Ética<sup>306</sup> constituem as etapas do desenvolvimento de interiorização subjetiva: o direito meramente externo, no qual as pessoas se encontram e se constituem de forma meramente excludente, reflui sobre si mesmo, em colapso, e se repõe em nova reflexão da vontade livre, numa nova tentativa de eliminar a contingência, de transformar o arbitrário em

---

301 RPh § 72 ss.

302 RPh § 98 ss.

303 RPh § 104.

304 RPh § 105 ss.

305 RPh § 119 ss.

306 RPh § 129 ss.

algo necessário e racional<sup>307</sup>. Na moralidade, afirma Hegel, “a contingência está superada, pois ela, a contingência (*Zufälligkeit*), está refletida em si mesma e é, idêntica a si mesma, a contingência infinita da vontade (ela é) sua subjetividade”<sup>308</sup>. A contingência, posta como infinita e como sendo em si, eis a própria definição de subjetividade. Subjetividade é a contingência reposta como sendo infinita, é a contingência das muitas vontades livres reposta como uma subjetividade Universal e, assim, não mais contingente. Aqui se abre o mundo do subjetivo e sua riqueza de conteúdos.

Neste contexto, Hegel, mais uma vez, volta a usar, reformulando o Imperativo Categórico de Kant, ou seja, uma autoflexão sobre si mesma vazia de conteúdo: “O Bem possui de início apenas a determinação de uma essencialidade Universal abstrata – do Dever-ser; por causa desta determinação o Dever-ser deve ser feito pelo próprio Dever-ser” (*Die Pflicht um der Pflicht willen sol getan werden*)<sup>309</sup>.

A arbitrariedade e a contingência dos múltiplos conteúdos do contrato foram tematizadas e repostas como infinita unidade da subjetividade. Tudo bem. O que fundamenta esta unidade? O que a torna una e única unidade? Qual a força unificadora que une os múltiplos conteúdos arbitrários e contingentes? A resposta de Hegel é clara: a subjetividade possui sua unidade interna enquanto e somente enquanto se organiza a partir do Dever-ser pelo Dever-ser (*Pflicht um der Pflicht willen*)<sup>310</sup>. É o grande mérito de a Filosofia kantiana ter elaborado tão claramente esta raiz do Dever-ser como a pureza autônoma da autodeterminação da vontade. É isso que dá unidade e racionalidade à subjetividade, à ordem da moralidade<sup>311</sup>.

A passagem da moralidade para a eticidade volta a acentuar o elemento kantiano, o problema que estamos tentando tematizar neste trabalho: “Exigem-se para o bem como a universalidade substancial da liberdade, mas ainda (como uma universalidade) abstrata, exigem-se determinações... como, exige-se também para a consciência que é

---

307 RPh § 104.

308 RPh § 104.

309 RPh § 133.

310 Idem

311 RPh § 135.



somente um Princípio abstrato de determinar-se a universalidade e a objetividade de suas determinações”<sup>312</sup>. Trata-se, mais uma vez, também aqui, de saber de onde vêm as determinações com seus conteúdos, bem como de saber como elas devem ser justificadas. O desenvolvimento da figuração da moralidade se encerra com o mesmo tipo de colapso que caracterizou o direito abstrato, o colapso devido ao vazio de conteúdo, a ausência de determinações de conteúdo. É claro que este vazio não é mais um indeterminado totalmente vazio como o Ser e o Nada no começo da Lógica; nem como o vazio que emergiu na última etapa do direito abstrato. Mas o momento especulativo do vazio, ou melhor, do colapso pelo vazio, é a passagem para a seguinte figuração. A transição entre a figuração da moralidade e a da eticidade se articula especulativamente pelo vazio de conteúdos que estão sendo exigidos, *gefordert* que ainda não estão sendo postos neste nível. Assim, pela *Forderung*, pela exigência de que conteúdos sejam legitimamente postos, emerge a figuração da eticidade.

A objetividade externa do direito abstrato e a subjetividade unilateral da moralidade conciliam-se, assim, num plano superior, o da eticidade, que é chamada também de substancialidade Ética. Eticidade “é o conceito de liberdade que se tornou o mundo aí existente, bem como a Natureza da autoconsciência” (*Sittlichkeit ist... der zur vorhandenen Welt und zur natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit*)<sup>313</sup>. O conceito de liberdade, que se tornou o mundo aí existente, que se tornou a Natureza da autoconsciência, eis o que é eticidade. Eticidade é uma ideia, é um Universal concreto existente, aqui e aí existente não só como um dado empírico, mas principalmente como algo normativo. A eticidade é a forma plenamente reconciliada com seu conteúdo, é, por isso, a substância Ética concreta: “Ela põe diferenças em si mesma, as quais são assim determinadas pelo conceito e através das quais o ético adquire um firme conteúdo que está acima da opinião e do querer subjetivos”,<sup>314</sup> *wodurch das Sittliche einen festen Inhalt hat*<sup>315</sup>.

---

312 RPh § 141.

313 RPh § 142.

314 RPh § 144.

315 RPh § 144.

A eticidade é, assim, uma norma que dá a si mesma um conteúdo concreto, ela é uma forma que, dentro em si, engendra sua própria materialidade concreta. Ela é forma e matéria, ao mesmo tempo, inseparáveis, uma constituindo a outra. Uma como norma justificante; a outra como conteúdo justificado. A eticidade constitui-se, assim, como uma concretização específica da autoflexão, do Movimento de reposição circular, que é o cerne formal do Imperativo Categórico de Kant. Só que aqui neste contexto, o formalismo foi levado ao seu limite extremo, engendrando seu próprio conteúdo e deixando, assim, de ser um formal vazio.

A eticidade é um bem vivo que tem seu saber e seu querer na autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) e sua efetividade na sua ação (*Handeln*)<sup>316</sup>. A ação (*Handeln*), por sua vez, tem como fundamento (*Grundlage*) o conceito de liberdade<sup>317</sup>. Não como um conceito abstrato, que isso não é Hegel. Não, o conceito é o conceito que se tornou mundo aí presente e a Natureza concreta da autoconsciência<sup>318</sup>. A efetividade da substância Ética, a eticidade plena, engendra-se pela ação das vontades livres, enquanto estas agem sobre si mesmas e se efetivam, assim, numa reposição do próprio processo que lhes dá origem. As vontades livres concretas, que foram pressupostas, repõem-se legitimamente ao se saberem Movimento autoflexivo e circular de reposição própria. As vontades livres, ao se engendrarem mutuamente em sua liberdade, uma para com as outras, se sabem sociedade concretamente existente, ou seja, família, sociedade civil, Estado<sup>319</sup>.

A eticidade é o Universal em sua concretude, é um Universal concretizado e, assim, posto empiricamente como algo aí existente no espaço e no tempo em que vivemos. Trata-se da universalidade de uma sociedade constituída de indivíduos livres, os quais, membros desta sociedade<sup>320</sup>, por sua liberdade efetiva, engendram o próprio ser-comum de sua comunidade, criando assim, livremente, a sociedade como o momento necessariamente Universal da individualidade do ato livre. Indivíduo concreto e sociedade concreta, o membro da comunidade e a sociedade da qual ele é membro:

---

316 RPh § 142.

317 RPh § 142.

318 RPh § 142.

319 RPh § 158 ss.

320 RPh § 258.

trata-se de duas faces da mesma moeda. São dois relatos a se constituírem mutuamente em sua concretude, bem como em sua essencialidade sempre relacional. Separá-los significa torná-los sem sentido.

A família, a sociedade civil, o Estado desdobram-se, cada um dentro em si, e se articulam dialeticamente entre si, até a última figuração da *Filosofia do Direito*, na qual o direito interno do Estado se opõe e se constitui pelo direito externo do Estado conciliando-se, ambos, no julgamento da História do mundo<sup>321</sup>. A História do mundo (*Weltgeschichte*), em seu julgamento, é a última e mais alta figuração em que se concretiza a eticidade<sup>322</sup>.

No direito abstrato, cada pessoa deve ser o que é, a saber, pessoa, e deve querer que os outros também sejam pessoas: seja pessoa e respeite os outros como pessoas. O colapso desta figuração se articula no vazio, na falta de determinação que a desmascara com uma ordem que só continua justa se e enquanto for levada adiante e transformada em moralidade. A moralidade, por sua vez, se arma como aquela subjetividade totalmente Universal, na qual o Dever-ser deve ser feito apenas e exatamente por ser Dever-ser: *Pflicht um der Pflicht willen*. Mais uma vez o vazio induz ao colapso; a falta de determinação ulterior exige (*Fordert*) a passagem para uma nova figuração. A eticidade, terceira e última grande figuração da *Filosofia do Direito*, fornece conteúdo às anteriores, dando-lhes efetividade e, assim, concretude no espaço e no tempo real da História. A eticidade dá os conteúdos a si mesma; ela, ao engendrar-se, repõe legitimamente o que fora pressuposto desde sempre, ela se sabe como esta família aqui, concreta e existente, como esta sociedade em que efetivamente vivemos, com este Estado brasileiro. O imediato concreto que fora desde sempre pressuposto é agora reposto legitimamente. É legítima a reposição que e enquanto ela mostra que este nosso “pôr” é apenas a reposição circular de si mesmo.

## A crítica contra Hegel

A crítica contra Hegel, em seu momento essencial, gira em torno da questão da eticidade enquanto Princípio normativo que engendra seus conteú-

---

321 RPh § 341 ss.

322 RPh § 360.

dos, sua própria materialidade. Ou seja, entende-se que o direito abstrato seja ainda vazio e que seus conteúdos lhe advenham de fora. A legitimidade deles está fora de si, fora do direito abstrato, está na moralidade. Entende-se também que a moralidade ainda seja um vazio a ser ulteriormente determinado por conteúdos que vêm de fora. A legitimação disso se faz e se dá na eticidade, mas a pergunta agora se impõe: como a eticidade se dá conteúdo a si mesma? Como é esse engendrar de conteúdos pela reposição do que desde sempre estava pressuposto? O que é isso?

Significa isto que este Brasil concreto, o do Sarney, todo ele, é completamente substância Ética? Este Brasil que está aí é a eticidade? É, todo ele e em todos os seus aspectos, Princípio normativo último e final do direito abstrato e da moralidade?

Se a resposta for sim, o que está sendo aí é realmente o que deve ser. O Ideal Ético está, já agora, plenamente realizado e efetivado. O que está efetivado aí é a plenitude do Dever-ser. Eis uma resposta profundamente conservadora, triunfantemente conservadora: o que está sendo aí é o ideal que deve ser.

Se a resposta for, mesmo que só parcialmente, negativa, então o que está sendo aí, o Brasil do Sarney, embora muito importante em muitos aspectos legitimamente normativo, sob outros aspectos não é Ética e politicamente o correto. O Estado em que vivemos está certo, mas não totalmente certo. O Brasil que temos aí é um Estado normativo e ideal, embora não o seja de forma total e acabada. O ideal não está totalmente efetivado.

Se a resposta for esta segunda, como parece claro, emerge a pergunta sobre como distinguir os aspectos normativos e ideais dos outros meramente empíricos e dados, que não devem ser, que não constituem um ideal, muito pelo contrário, são um mal. Qual o critério que permite distinguir? Qual o parâmetro para, neste Brasil em que estamos, distinguir o Dever-ser ético do mero ser-de-fato? Qual o metro?

Em outras palavras, pode-se dizer: o Estado concreto que está aí ou é um Princípio ético definitivo e completo, excluindo-se dele qualquer imperfeição, ou então este Estado concreto não é o princípio ético últi-

mo, pois precisamos de um Princípio ulterior para saber distinguir nele o que está certo e o que está errado, o que deve ser e o que não deve ser.

O Estado que está aí, este Brasil, é certamente um Universal concreto. Certamente muitos de seus aspectos são eticamente normativos e são retrodeterminantes de nossa moralidade e de nosso direito abstrato. Mas a pergunta fica: como reconheço nele o ético e o meramente contingente? Pior: como conhecer o que há de eticamente errado nele? Qual o Princípio ético que me permite fazer tal distinção?

Se não houver tal Princípio, o Estado que está aí é o Estado divino, definitivo e final, é a Jerusalém celeste que se faz presente. Se, ao contrário, pensamos que deve ser feita uma distinção, qual é o critério?

Aqui se cindem as interpretações de Hegel. Este é o lugar privilegiado das críticas que Marx levanta contra Hegel na sua *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*<sup>323</sup>.

A interpretação ortodoxa de Hegel, como, por exemplo, entre os contemporâneos, a de Charles Taylor<sup>324</sup>, quando levada às suas últimas consequências lógicas, tem que admitir que o Estado que está aí é efetivamente a forma privilegiada, enquanto última e mais alta, do Espírito Absoluto. O Espírito se põe e o Estado efetivo que está aí é sua figuração mais nobre. Este Estado, pensado logicamente até o fim, é e deve ser um Estado totalitário e absolutista.

Interpretações alternativas, centradas sobre a liberdade como processo constante e nunca acabado de uma efetividade em Movimento de auto-construção<sup>325</sup>, conduzem a um conceito de Estado não totalitário, no qual o Dever-ser ideal está apenas parcialmente efetivado. O Estado não deve ser totalitário, e sim democrático<sup>326</sup>. Salva-se a liberdade dos membros individuais da comunidade, salva-se a democracia como forma de governo compatível com a dignidade do homem livre, mas o problema renasce com força total. Qual é o critério para dizer que um determinado aspecto

---

323 MARX, K. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Stuttgart, Reclam, 1973.

324 TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge University Press, 1978.

325 Ver o excelente livro de ROSENFELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

326 Cf., idem, p. 45 ss.

do Estado concreto é um Dever-ser, e outro aspecto é uma contingência a ser corrigida? Qual o parâmetro para distinguir, neste Brasil que está aí e no qual vivemos, a figuração do Dever-ser ideal e as desfigurações da injustiça social existente, da corrupção alastrada pelo corpo da administração pública, do autoritarismo ainda latente? Qual o metro ou a medida que nos permite saber e apontar o que é figuração e o que é desfiguração? O que é bom e o que é mau?

A tentativa de resolver a questão pela mediação da História Universal desmascara-se como uma nova forma de fuga, que apenas faz surgir o mesmo problema em outro lugar: como, se a História não está pronta e acabada, distinguir, neste Brasil aqui, o momento meramente histórico e contingente do momento conceitual em sua necessidade? O que é, neste Brasil, conceito, e o que é fato a ser transformado e corrigido? Aliás, o que é História e como ela se distingue de uma sucessão de fatos? Onde, na História de nosso Brasil, está a Razão e seu ardil? O que é, na História, conceito? O que é mero fato? O que é a des-razão e o des-conceito? Existiram e existem fatos que são des-razão. Como reconhecê-los? Com qual critério?

A crítica contra Hegel é formulada, com palavras duras, por Karl Marx: “Hegel se contenta só com isso. De um lado a categoria e a subsunção do particular, etc. Ela precisa ser efetivada. Ora, ele (Hegel) pega uma existência empírica qualquer do Estado prussiano ou do Estado moderno (assim como ela é em carne e osso)... e não pergunta se esta é uma subsunção adequada ou racional. Ele tem uma categoria e se contenta em encontrar uma existência que corresponde a ela. Hegel dá à sua Lógica um corpo político; ele não elabora a Lógica do corpo político”<sup>327</sup>.

Trata-se, portanto, segundo Marx, de descobrir dentro do corpo político a logicidade própria que lhe é imanente. Trata-se de descobrir, dentro do Brasil concreto que está aí, aqueles traços universais que devem ser, ou seja, o conceito de Estado, o Estado como ideal que deve ser, mas que não está totalmente efetivado. Trata-se de trazer à luz o momento lógico da eticidade e indicar, assim, o critério que nos permite, então, dizer que

---

327 MARX, K. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, p. 70.

aqueles outros aspectos também existentes não são conceitos, mas sim defeitos ético-políticos a serem combatidos e superados.

A crítica de Marx é, em minha opinião, pertinente. A solução que Marx oferece, não. Pois o problema é apenas deslocado no tempo e no espaço. No estágio final do comunismo, após a grande revolução proletária, o Estado será o Estado divino e definitivo. A eticidade nesta perfeita conciliação consigo mesma está encerrada em seu processo de efetivação. A História, ao invés de ser um processo aberto de indivíduos livres e de povos livres, se fecha sobre si mesma numa necessidade em repouso que elimina toda e qualquer liberdade. O marxismo, se não for corrigido, leva logicamente ao determinismo histórico e ao totalitarismo stalinista.

A liberdade, porém, foi demonstrada como momento essencial do Sistema hegeliano: ela é aquele saber que é o desmascarar-se da necessidade como sendo sempre relativa. Ela é aquele saber que conhece a Necessidade Absoluta como totalmente relativa à Contingência Absoluta<sup>328</sup>. Necessidade e contingência são dois lados da mesma moeda, são dois relatos, um se mediando pelo outro. Liberdade é esse desmascarar-se da necessidade que se sabe sempre também contingente. O espaço vazio assim formado, a indiferença aí emergente, eis o lugar da liberdade em sua autodeterminação: o indiferente que se determina a si mesmo, em si e de per si, trazendo, então, para dentro de si os dois momentos dos quais se origina, mas que não são sua determinação, e sim seu simples fundamento. Necessidade e contingência entram na constituição da liberdade, não são a liberdade mesma do próprio autodeterminar-se.

Sendo a liberdade a categoria central do Sistema, sendo a libertação o motor movente que tudo movimenta, o Sistema de Hegel, agir interpretado, não pode desembocar logicamente numa concepção da História como já completa e acabada, onde o Espírito Absoluto plenamente efetivado se instaurasse e reinasse soberano sem Contradição, sem Movimento ulterior, no silêncio da morte eterna. Se o Sistema é, como não pode deixar de ser, um Sistema da libertação (*Befreiung*), então o Movimento não cessa

---

328 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, 6 vol., p. 200-17.

jamais, a liberdade dos indivíduos e dos povos movimenta para sempre novas figurações, para melhor ou para pior, sendo cada instante do tempo, já desde sempre, o fim do mundo e da História, que sempre já chegou e sempre está por vir. O apocalipse e a Jerusalém celeste se efetivam a cada instante, já estão sempre aí, mas sempre também estão ainda por vir. Isso é a correta e indispensável utopia que não está em nenhum lugar porque já está em todos os lugares.

Assim sendo, o Espírito Absoluto se efetiva sempre e em todos os estados, inclusive neste novo Brasil, mas sempre de forma apenas parcial e fragmentária<sup>329</sup>, possibilitando e exigindo que o Movimento continue a se desdobrar.

Mas, então, como saber neste Estado concreto, neste Brasil que está aí, quais os momentos que são figurações, que são encarnações legítimas do Espírito Absoluto e quais os que são desfigurações? Como distinguir o bem e o mal? Qual o critério?

Numa formulação mais ampla: qual é o Primeiro-último Princípio da Ética e, assim, da Política? Tentarei responder, mostrando que o Primeiro-último Princípio da Ética é lógico. Este Princípio lógico, que fundamenta e perpassa a Ética e a Política, é de uma logicidade *sui generis*, pois ele, dentro da própria Lógica, se formula como um Princípio ético. Ele é, ao mesmo tempo, fundamento da Lógica, como também da Ética, ele é lógico-ético.

## Fundamentação mútua do lógico e do ético

### Fundamentação Ética do lógico

O lógico, naquilo que lhe é específico, é o conjunto sistematizado de proposições necessárias, *a priori* e analíticas. No âmbito do lógico, a Verdade necessária das proposições é independente da verificação empírica pelos sentidos, ela é *a priori* em sua necessidade. Se convencionarmos chamar a isso de analítico, o lógico é o analítico e todas as proposições lógicas nada mais são do que a sofisticada ampliação e articulação de

---

329 Esta ideia me é cara de longa data, ver *Realismo e Dialética*, no volume 2 desta Obra Completa. TUGENDHAT, E. *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart, reclam, p. 108-9, 1983.



uma grande e fundamental tautologia<sup>330</sup>. O lógico-formal tem por base e fundamento, ao definir-se a si mesmo, a interação do mesmo. Ao redizer o que já havíamos dito anteriormente, estamos formando a primeira grande tautologia, a primeira e fundamental reflexão do mesmo sobre si mesmo. Ao fletir-me sobre mim mesmo, digo e falo: Eu falo que falo.

O ato de fala contém e confirma seu conteúdo falado. Há aí uma imbricação de forma e conteúdo. Eis a primeira e primitiva implicação material.

Se iterarmos mais uma vez o Movimento de flexão sobre si mesmo, então surge a proposição: Eu falo que falo que falo.

A reduplicação do “que falo”, no mesmíssimo sentido, é uma tautologia. O que era empírico, *a posteriori*, contingente e material, pela reduplicação do dizer o mesmo, virou um lógico, *a priori*, necessário e formal. A implicação material se transformou em implicação formal<sup>331</sup>: Se p, então p.

A passagem do *a posteriori* para o *a priori* do contingente para o necessário, do empírico para o lógico, faz-se pela mera interação do dizer que, ao redizer o mesmo, se transforma, isto é, fica formal.

No âmbito do lógico, já agora como lógico-formal, há uma característica toda especial. Poder-ser, Ser-de-fato e Dever-ser são absolutamente idênticos e não se distinguem um do outro. No lógico-formal, o silogismo conclui ou não conclui: se se puder concluir, então de fato se conclui e sempre se deve concluir.  $2 + 2$  pode ser quatro;  $2 + 2$  é de fato quatro;  $2 + 2$  sempre deve ser quatro. *Sollen* e *Mussen* são o mesmo que *Können*. Necessidade, possibilidade e existência contingente são exatamente o mesmo. E se lógico-formalmente as distinguirmos ao elaborar uma Lógica das modalidades, então toda esta Lógica, mais uma vez, é *a priori* e necessária, não existindo nela o contingente que de fato é aquilo que é somente possível.

Estranha passagem esta, na qual partimos de contingente, “eu falo”, o qual, tendo diante de si uma possibilidade real, decidiu-se de fato e contingentemente a se redizer: Eu falo que falo.

---

330 TUGENDHAT, E. *Logisch-semantische Propädeutik*. P. 42 ss.

331 Idem, p. 108-9.

O trânsito do material para o formal ainda não está consumado, pois “eu falo” não é exatamente o mesmo que “que falo”. O primeiro é somente sujeito, o segundo é somente objeto. Mas, ao fletir-se mais uma vez, ao iterar-se e dizer: Eu falo que falo que falo.

Então o “que falo” se reduplica em uma tautologia que já é formal: “que falo” é exatamente o mesmo que “que falo”. Se é Verdade “que falo”, então é Verdade “que falo”. Se  $p$ , então  $p$ . A Verdade de  $p$  implica a falsidade de não  $p$ , a falsidade de  $p$  implica a Verdade de não  $p$ . Eis o Princípio de Não Contradição.

Entretanto, ao formular o Princípio de Não Contradição, Aristóteles foi extremamente cauteloso e exato: “o mesmo não pode ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto convir e não convir ao mesmo”. Por que o adendo “ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”? Porque esta mesa aqui contingente e existente não obedeceria ao Princípio de Não Contradição. Esta mesa individual, para a qual estou apontando, contingentemente existente, este  $a$ , enquanto contingente, pode não existir:

$a$  é  $f$

Esta mesma mesa,  $a$ , enquanto existe, não pode não existir:

$a$  é não  $f$

Sem o adendo “sob o mesmo aspecto”, sem esta instrução aberta<sup>332</sup> de distinguir novos aspectos sempre que emergir uma Contradição, o Princípio de Não Contradição não valeria sempre.

O Princípio de Não Contradição vale de vez em quando, é claro. Pode-se até dizer que ele muitas vezes vale. Se não valesse, a Linguagem não faria mais nenhum sentido. Não falaríamos mais, porque falar não significaria mais nada.

O Princípio de Não Contradição vale de vez em quando, mas não vale sempre. Há, de fato, contradições existindo. Há, de fato, contradições como o ato do falante que diz que não está falando; há a Contradição em todo o existente contingente. Algumas contradições existem de fato. Elas

---

<sup>332</sup> ARISTÓTELES. *Methaphysica*, 1.005 b. 19 s, London loeb Classical library, 1980.

existem. Logo, o Princípio de Não Contradição não vale sempre.

Conclui-se que o Princípio de Não Contradição deveria valer sempre para que houvesse Lógica e para que a Linguagem fizesse sempre sentido. O Princípio de Não Contradição não vale, de fato, sempre e em todos os casos, mas deveria valer. Há algo contra ele, como mostram pelo menos os exemplos acima dados. Como salvar a Lógica e a Linguagem? Como salvar o Princípio de Não Contradição?

Se salva a validade Universal do Princípio de Não Contradição distinguindo diversos aspectos dentro da Identidade do sujeito da predicação. O sujeito é pensado como uma unidade que é em si mesma e dentro de si uma Multiplicidade de aspectos contrários e conflitantes. Salvou-se o conflito no âmbito do predicado, eliminou-se o problema do Princípio de Não Contradição, mas emerge, exatamente aí, um problema de Identidade. Para que ele tenha validade Universal, é necessário dizer que o Princípio de Identidade nunca vale perfeitamente. A Identidade nunca é perfeita, e sim um processo de identificação dentro do qual contrários se conciliam e convivem, sobreassumidos um no outro.

Com que direito aceitamos tal Identidade conflitada? Qual o critério para dizer que este sujeito concreto aqui, com uma Contradição dentro de si, é um único sujeito e não dois sujeitos contrários e excludentes um do outro?

Façamos a tentativa, tipicamente analítica, de eliminar o conflito da mesa aqui contingentemente existente. Esqueçamos, como se ele não existisse, o momento da necessidade formal e tomemos apenas o fato bruto que é e está aí. O momento lógico foi eliminado; a Lógica se separou, pairou no ar, sumiu em direção aos céus. A Lógica, suponhamos, desapareceu. Fiquemos com o outro aspecto, com o fato bruto contingente que está aí.

O fato bruto, ao se fletir sobre si mesmo, ao se dizer uma segunda vez, fica:

Se este fato bruto existe, então este fato bruto existe  
Se p, então p

Isso, de novo, é analítico, necessário e *a priori*. A flexão sobre si mesma, reflexão do fato bruto contingente pela Linguagem, mais uma vez leva ao necessário, ao analítico, ao formal. A necessidade analítica reemergiu do fato bruto contingente pelo mero fato de que ele foi dito pela Linguagem mais uma vez. Nem mesmo violentando o fato e tirando dele o aspecto necessário, nem mesmo assim o fato fica um mero fato. Ao ser dito pela Linguagem, ao fletir-se, ele volta a ser necessário e Universal. Todo e qualquer fato, enquanto fletido sobre si mesmo pela Linguagem que o repõe, é sempre mais do que um fato, ou seja, é necessário.

Logo, conclui-se, há circularidades fletidas sobre si mesmas, as quais sempre se repõem. Mesmo quando tentamos negá-las, elas, embora negadas, se reafirmam e se repõem. Existem, pelo menos, algumas circularidades autoconstitutivas.

Existem também algumas circularidades que são autodestrutivas. Quando eu falo que não estou falando, há, aí, uma circularidade autodestrutiva. Trata-se de uma Contradição potenciada: o Movimento circular de flexão sobre si mesmo entra num processo de autodestruição. A Contradição aqui não pode mais ser resolvida pela distinção de aspectos dentro do sujeito da predicação. Sujeito e objeto aqui entram em circularidade e a circularidade entra em Contradição consigo mesma. Não há mais saída da Contradição através da distinção de diversos aspectos de um mesmo sujeito.

A Contradição aqui ficou fatal e definitiva. Esta Contradição deve ser evitada sempre. Quando não for evitada, então ela mesma se encarrega de se autodestruir. Podemos tentar falar, mas a fala se destrói e todo e qualquer sentido desaparece. O Princípio de evitar a Contradição potenciada vale sempre, no sentido de que, se algo for contra ele, este algo está em processo circular de destruição de si mesmo. O cretense que diz que todos os cretenses são mentirosos é um exemplo lógico de tal circularidade autodestrutiva, da Contradição potenciada. Assim também é exemplo a classe das classes de Russel, o falante que fala que não está falando.

Existem algumas circularidades que são autodestrutivas, existem algumas outras que são autoconstitutivas, por exemplo:

Eu falo que estou falando.  
Eu conheço que estou conhecendo.

Metalinguagem de todas as metalinguagens.

Se essas circularidades não fossem autoconstitutivas em sua flexão sobre si mesmas, então haveria um *regressus ad infinitum*<sup>333</sup>.

Algumas circularidades, de fato, se constituem. Se não considerarmos este fato como fato; se eliminássemos o fato, então haveria um *regressus ad infinitum*. Tal regresso destrói o fato, torna o fato impossível. Se optarmos pelo *regressus ad infinitum* e não pelo fato da circularidade autoconstitutiva, então abdicamos de falar, negamos nossa própria consciência que, ao saber, se sabe a si mesma. O *regressus ad infinitum* nem como opção funciona. Mais. A eventual opção contra o fato da autoconstituição é um processo autodestrutivo. Eis a Contradição potenciada.

Logo, conclui-se, há algumas circularidades autoconstitutivas de fato, as quais são princípios lógicos de direito. Princípios estes que, ao serem negados, retornam como algo que deve ser. Nestas circularidades autoconstitutivas de fato, emerge um “de direito”. Esta é a definição exata de Razão:

Razão é o sentido que de fato se constitui,  
constituindo-se como algo de direito.

A Razão individual que de fato se constitui, constituindo-se como algo de direito, constitui-se como Razão Universal.

Ao optar, não pelo *regressus ad infinitum*, mas pela circularidade que de fato se autoconstitui, então eu opto pelo fato que é de fato, mas também é de direito, eu opto pelo que é também Universal.

---

333 Trata-se aqui, no fundo, do argumento do terceiro homem.

Para que haja logicidade, eu devo pensar sempre de tal maneira que todos possam pensar igualmente. Para não me perder no não sentido do *regressus ad infinitum* eu devo optar e devo dizer uma Razão que pode ser a Razão de todos os outros.

Ora, isso é um Dever-ser, e não um simples fato. Trata-se de um princípio normativo, que deve ser, mas nem sempre é. Trata-se do Dever-ser como eticidade dentro da Lógica.

Qual o critério que temos para saber se algo é lógico? O metro, o critério do lógico é o Princípio de Não Contradição em sua forma potencializada. A circularidade em destruição de si mesma é o paradigma último do não lógico. Isso não é lógico. Isso de vez em quando existe, mas não deveria existir. Se e quando existir, é algo em processo lógico de autodestruição. Uma Identidade dinâmica e processual, neste caso, não cabe, a não ser como algo de radicalmente não lógico, algo de mau. É, mas não devia ser. O Primeiro-último Princípio da Lógica é um Princípio lógico-ético. Lógica e logicidade são algo que deve ser, e não algo que apenas é. Este Princípio é simultaneamente formal e material, ele é um fato que se mostra ser de direito, é um *a priori* que se manifesta num *a posteriori*.

Eis o Imperativo Categórico no fundamento da Lógica: age sempre de tal maneira que tua Razão individual seja sempre a Razão Universal de todos os outros. Isto é um imperativo, sim, pois a opção pelo *regressus ad infinitum*, pelo absurdo, pode existir, de fato, como opção pela autodestruição.

## Fundamentação Lógica da Ética

Eticidade é este povo que está de fato aí em sua universalidade normativa, ou seja, naquilo que ele é de direito. Como sabemos, entretanto, a diferença entre o que é apenas de fato e o que é de direito? Com que critério distinguimos neste povo, nesta sociedade, neste Brasil, o contingente errado e o certo que deve ser? Essa era a pergunta que fizemos a Hegel.

Este é o ponto em que Hegel talvez nunca se tenha encontrado completamente consigo mesmo. Pois, para ele, o contingente na Lógica, quando transportado para a Ética, é o antiético. Contingência na Lógica está

errada e deve ser substituída pela necessidade. Em *Lógica*, o necessário deve corroer o contingente, até fazê-lo desaparecer. A contingência é absorvida, some, desaparece, e a necessidade reina absoluta e sozinha. Se entendermos e interpretarmos Hegel só por este lado, então o Sistema se fecha como um Sistema necessário que exclui e impossibilita, em última análise, toda e qualquer verdadeira contingência, a verdadeira liberdade, a democracia, a História como História aberta para o futuro.

Mas este Hegel da necessidade que destrói e absorve totalmente a contingência não é o Hegel inteiro, como ele se apresenta na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Pois, nelas, necessidade e infringência se constituem mutuamente, uma se mediando pela outra, uma relativizando a outra. O Hegel verdadeiro, como Sistema, é aquele da Contingência Absoluta, a qual seguramente é também Necessidade Absoluta, mas sem deixar de ser Contingência Absoluta. Ao desmascarmos a Necessidade Absoluta como sendo sempre relativa e, assim, contingente em sua constituição, então nos sabemos livres. Liberdade é o saber que sabe a necessidade como sendo sempre também relativa. Então, libertação emerge como a categoria última e mais nobre da *Ciência da Lógica*, a qual não é mais apenas o lógico-formal, mas desde sempre o emergir do lógico em nossa experiência individual e concreta. A *Lógica* sempre é uma *Lógica* da experiência.

O que é a Ética e a Política? Uma mera ampliação da *Lógica*. A *Lógica*, em seu terceiro livro, na *Lógica do Conceito*, é o lugar onde se trata da liberdade, onde o indivíduo livre se sabe Universal, onde o indivíduo se sabe como povo, onde eu me sei como Brasil concreto.

Como, então, na Ética e na Política, meras ampliações da *Lógica* do Conceito, distinguir o ideal que deve ser do mero Estado que está aí com seus erros e perversões?

No texto em que Hegel critica Kant, ele mesmo nos responde ao dizer que há um núcleo verdadeiro no Imperativo Categórico<sup>334</sup>. Há uma maneira pela qual o Imperativo Categórico, ao invés de ser vazio e de permitir quaisquer conclusões contrárias, instaura um Princípio firme e inconfundível. A tautologia do Imperativo Categórico, que não diz nada e

---

334 UBN, p. 506.

não serve para nada, pois permite qualquer dos opostos, possui, quando vista de mais perto e com maior atenção, um sentido verdadeiro<sup>335</sup>. Neste texto, Hegel usa as expressões *wahrer Sinn* e *wahrhaft sittlich*<sup>336</sup>. Em outra passagem do mesmo trabalho, encontramos expresso o modelo de uma circularidade que se destrói a si mesma: “A máxima que tem aquela determinidade por conteúdo, quando verificada pela elevação ao estatuto de Princípio de uma legislação Universal, então ela se destrói a si mesma”<sup>337</sup>: *denn sie vernichtet sich selbst*<sup>338</sup>. Hegel, neste último texto, argumenta contra Kant e contra o formalismo vazio do Imperativo Categórico. Mas a *vis probandi* repousa na autoconstituição de um Movimento circular, respectivamente, em sua autodestruição.

O “sentido verdadeiro” do Imperativo Categórico é que, a rigor, ele jamais é vazio, pois os conteúdos emergem dele mesmo e se articulam dentro dele em sua logicidade Ética. Quando agimos e decidimos de acordo com uma Razão particular, que é simultaneamente uma Razão Universal de todos os outros, então estamos nos constituindo eticamente como indivíduos membros de uma sociedade organizada, como cidadãos de um Estado de Direito. Nossa ação particular, quando fletida sobre si mesma, mostra-se como algo que possui validade e sentido universais.

É claro que o formal, enquanto vazio, não diz nada e não serve para nada. Mas também é claro, em Hegel, que o formal jamais é e está sem seu conteúdo concreto, que é a Natureza e a História em que vivemos e que somos.

O problema, pois, é distinguir neles o que é conceito, *Begriff* no sentido técnico hegeliano, o que é de fato e o que de direito deve ser. A resposta é a Coerência global do Sistema em sua circularidade autossustentada.

O amor que encontra amor e se sabe correspondido; que se funde com o amor do outro e se exterioriza e se expressa como palavra, como gesto, como carinho, como sexo; o amor que gera, engendra e faz nascer outro

---

335 UBN, p. 506.

336 UBN, p. 506-7.

337 UBN, p. 466.

338 UBN, p. 466.



homem. Eis um processo circular de autoconstituição, no qual o indivíduo se concilia com a universalidade concreta que se chama família, que, interagindo com outras famílias, constitui a sociedade civil, que, por sua vez, se organiza como Estado de Direito. O critério, o metro é sempre a reposição positiva do homem livre em sua universalidade Lógica e Ética.

O ódio que fomenta outro ódio, que se concatena em agressões, respondidas com contra agressões, que levam a retaliações sempre maiores, que levam à luta armada, que conduz a armas sempre mais mortíferas. Isso conduz, quando projetada a dinâmica da Lógica interna deste processo, a uma destruição mútua. Eis uma circularidade autodestrutiva. A Lógica desse processo é reversa. Não se trata aqui de um conceito, e sim de um desconceito.

As injustiças sociais de nosso Brasil, no qual estamos, devem ser analisadas pelo mesmo critério de Coerência e da logicidade interna do processo.

Se o capitalismo em que vivemos, como pensam a maioria dos marxistas, por exemplo, Rosa Luxemburgo, conduz a crises cada vez maiores até o inevitável colapso final, então se conclui que este Sistema econômico é mau. Ele é mau por ser e enquanto é um processo circular autodestrutivo. Pode-se e deve-se, a meu ver, acrescentar: é mau enquanto destrói, contra a Coerência Lógica do Sistema, a liberdade do homem, a democracia, a abertura da História.

Se, entretanto, alguém disser<sup>339</sup> que o capitalismo incorpora suas crises, aprende delas e com elas, repondo-se em figuração nova, então esse processo não é mais autodestrutivo<sup>340</sup>. Se isso for Verdade, se o homem for reposto em sua liberdade como indivíduo e como Universal concreto em sua sociabilidade, então tal Sistema, em Princípio, não é eticamente mau. O critério é sempre um único, a saber: a logicidade ínsita na circularidade que se repõe: age sempre de acordo com aquela tua Razão, que simultaneamente é a Razão Universal.

---

339 Ver, por exemplo, BELLUZZO, L. G. M. *Valor e Capitalismo, Um Ensaio Sobre a Economia Política*. São Paulo, 1980; TAVARES, M. C. C. *Ciclo e crise, O Movimento Recente da Industrialização Brasileira*. Rio de Janeiro, 1978. Idem, apresentação de *A Evolução do Capitalismo Moderno*, São Paulo, 1983.

340 MAZZUCHELLI, F. *A Contradição em Processo. O Capitalismo e Suas Crises*. São Paulo, p. 176 ss, 1985.

## Sobre a contingência na Ciência da Lógica

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contingência na Ciência da Lógica. Análise Publicação Semestral de Filosofia, Lisboa, 5 vol., 1987. p. 54-82.*

O problema da contingência e da liberdade na *Ciência da Lógica* de Hegel pode parecer, à primeira vista, uma questão acadêmica, um discurso de especialistas, distante da realidade concreta e, no fundo, irrelevante para o momento histórico. Discutir a contingência e a liberdade na *Ciência da Lógica* seria apenas mais um exercício intelectual sem consequências, sem resultados práticos, sem importância Política.

Sabemos todos quanto isso é falso. As categorias da Lógica, quando ampliadas para figuras no tempo e no espaço histórico, são a própria realidade concreta em seu processo de efetivação, são as formas de concretização do mundo, são os seus códigos de leitura. As categorias, na *Ciência da Lógica*, possuem a relevância prática e a urgência Política que as figuras, concretizadas na Natureza e na sociedade, lhes atribuem. Discutir, pois, as categorias de contingência e de liberdade é estudar os problemas candentes do estado democrático, da eticidade, da moralidade, da família, das liberdades individuais.

É exatamente nesse ponto que se cindem, de maneira fundamental, as duas grandes correntes interpretativas do Sistema hegeliano. A interpretação que lê Hegel como um Sistema perfeitamente circular, fechado sobre si mesmo em sua circularidade, leva a uma dissolução da contingência e da liberdade. As palavras ficam porque contingência e liberdade são tantas vezes repetidas, com tanta ênfase e em tantos lugares-chave, que é impossível eliminá-las por completo. Mas seu verdadeiro conteúdo é corroído, é dissolvido por uma hermenêutica que transforma toda a contingência, em última análise, em uma necessidade, toda liberdade em um conhecimento da necessidade. Na Filosofia Política, isso leva, como

realmente levou nos séculos XIX e XX, ao determinismo histórico, ao absolutismo do Estado, à destruição da pessoa em sua individualidade.

A leitura de Hegel, ao contrário, como um Sistema circular aberto, como um Sistema da liberdade, vem ganhando espaços e importância. Nessa interpretação, o Sistema, embora circular, se abre para a verdadeira historicidade, permite e exige verdadeira liberdade e contingência. Sejam citados aqui P. J. Labarrière<sup>341</sup>, G. Jarczyk<sup>342</sup>, M. Theunissen<sup>343</sup>, E. Angehrn<sup>344</sup>, A. Lécrivain<sup>345</sup>, bem como, em *Filosofia do Direito*, D. Rosenfield.

O livro de G. Jarczyk, por sua forma cristalinamente clara e sistêmica, merece ser destacado. Trata especificamente do problema da liberdade no Sistema e procura, numa releitura da lógica, interpretá-la como uma Lógica da liberdade. Penso, pessoalmente, que o livro de Jarczyk, em todos os seus pontos fundamentais, está correto e interpreta fielmente o pensamento de Hegel.

Por que, então, voltar ao tema? Por que, aqui e agora, recolocar a questão da contingência e da liberdade? Porque não estou plenamente satisfeito, porque me restam dúvidas. Porque Jarczyk é tão fiel à letra do texto, que, honestamente, não sei se a liberdade de que fala é realmente livre, se a contingência é realmente não necessária. O hino à liberdade, em que culmina o livro de Jarczyk, é realmente livre? Ou é apenas o saber da necessidade, da necessidade real e efetiva, a qual, transparente a si mesma, se sabe como somente necessária e é, então, denominada de liberdade?

O problema é difícil. O próprio Hegel o afirma, quando, na *Enciclopédia*, diz que “a passagem da necessidade para a liberdade, ou da efetividade para o conceito é a mais dura de todas” (§ 159). Ou, em outro texto da *Enciclopédia*, quando escreve: “O conceito de necessidade é muito difícil,

---

341 LABARRIERE, P. J. *Introduction à une Lecture de la Phénoménologie de L'Esprit*, Paris, 1979. Cf. idem JARCZYK, G. *Hegel, Science de la Logique*, 3 vol, Paris, 1972-81.

342 JARCZYK, G. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*, Paris, 1980.

343 THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre vom Absoluten Geist als Theologisch-Politischer Traktat*, Berlin, 1970.

344 ANGEHRN, E. *Fveiheit und System hei Hegel*, Berlin, 1977.

345 BIARB, J.; BUVAT, D.; KERVEGAN, F.; KLING, J. F.; LACROIX, A.; LÉCRIVAIN, A.; SLUBICKI, M. *Introduction à la Lecture de la Science de la Logique de Hegel*, 2 vol., Paris, 1981-83.

porque ele é o próprio conceito...” (§ 147). Não é de admirar, pois, que o livro de Jarczyk, em sua fidelidade à letra do texto, possa deixar dúvidas, para alguns. A liberdade plena e final, em sua perfeita transparência, precisa manifestar-se fora de si? Precisa ela sair de si para voltar a si mesma? Precisa? *Muss sie?* Nessa retomada da circularidade, não desaparece, aí, a verdadeira liberdade? Não é dissolvida a contingência pela necessidade?

Tentarei aqui recolocar a questão da contingência e da liberdade na *Ciência da Lógica*<sup>346</sup>, em Linguagem diferente daquela usada por Jarczyk, Larbarrière e Lécrivain. Proponho-me a retomar o problema, procurando afastar-me gradativamente da Linguagem técnica hegeliana, para, ao final, tentar dizer a liberdade e a contingência em palavras não mais hegelianas. Procurarei, para ter certeza do Espírito, abandonar quase que completamente a letra. Tentarei, primeiro, colocar a questão com a possível exatidão. Depois, a partir do texto sobre a Dialética das modalidades, procurarei elaborar o instrumental categorial. Com os instrumentos assim obtidos, tentarei analisar o texto básico em que se dá a emergência da liberdade e no qual a necessidade e a contingência se articulam dialeticamente de maneira decisiva, a saber, o texto sobre a causalção recíproca.

O problema básico da contingência e da liberdade pode ser colocado, a partir dos textos conhecidos, no início da *Lógica do Conceito*: “...A liberdade é a Verdade da necessidade”<sup>347</sup>, “...no conceito abre-se o reino da liberdade”<sup>348</sup>, “...a substância liberada para conceito”<sup>349</sup>; ou, então, na *Enciclopédia*: “A Verdade da necessidade é a liberdade; e a Verdade da substância é o conceito” (§ 158).

A questão poderia, talvez, ser colocada em Linguagem não hegeliana, da seguinte forma. Primeira alternativa de interpretação: saber a necessidade, conhecer a necessidade é uma representação intelectual de algo, na qual o conhecimento não transforma seu objeto, mas apenas o representa. Assim, nesse sentido, conhecer a necessidade é apenas a necessidade transparente a si mesma no processo do conhecimento. O preso, o detento, no presídio, sabe que está preso e isso não o libera; ele está preso e, sabendo

---

346 Doravante também WL.

347 WL, H, 216.

348 WL, II, 218.

349 WL, II, 219.

que está preso, continua preso. A necessidade, assim, embora conhecida como necessidade, continua sendo necessária e não se transforma em contingência ou liberdade. Nesse sentido, falar em liberdade como conhecimento da necessidade é apenas uma palavra sem sentido. Salva-se a palavra liberdade, perdendo-se todo e qualquer conteúdo dela.

Numa segunda interpretação, liberdade como saber a necessidade, como conhecimento da necessidade, pode ser comparada ao conhecimento do erro como erro. Pois quem conhece o erro como erro já o desmascarou como tal e não está mais errando. Nesse sentido, a liberdade como Verdade da necessidade significaria que se conhece a necessidade como algo, que, ao ser desmascarado, aponta para outro. A ser seguida tal interpretação, a necessidade ao ser conhecida como tal revelar-se-ia como um relativo que aponta para outro, que exige o outro polo da relação, que seria a não necessidade ou a contingência. Nesse sentido, conhecer a necessidade seria sempre sabê-la como relativa, como algo que aponta para a contingência.

Necessidade, assim, seria sempre apenas um lado da moeda, sendo a contingência o outro lado da mesma moeda. Liberdade seria saber que essa moeda tem sempre duas faces: o lado da necessidade e o lado da contingência. Mas, se essa interpretação é correta, toda necessidade é um *relatum* da contingência e vice-versa. Ou seja, a Necessidade Absoluta é sempre Contingência Absoluta. Ou ainda, não há um primado da necessidade sobre a contingência, nem vice-versa. Ou, em outras palavras ainda, na total simetria entre necessidade e contingência, a liberdade emerge soberana.

Essa segunda interpretação parece, inicialmente, ser a correta, pois corresponde aos textos e à perfeita circularidade que se espera do Sistema. O problema, entretanto, é exatamente a simetria de ambos os relatos em seu Movimento circular. Pois “a necessidade não chega à liberdade pelo fato de que desaparece, mas pelo fato de que a sua Identidade interior se manifesta... e vice-versa, a contingência se torna liberdade”<sup>350</sup>. A questão é, pois: a necessidade, que não desaparece, como não desaparece a contingência, deve manifestar-se? Deve? Precisa manifestar-se? A resposta final Hegel a dá, ao que parece, no fim do capítulo sobre a Ideia Absoluta: “...a ideia

---

350 WL, II, 204.

pura é... libertação pura... nesta liberdade não há passagem... o passar aqui deve ser compreendido como a ideia que se desprende de si mesma, segura de si e repousando em si mesmo..."<sup>351</sup>. É, esta, uma resposta de liberdade final? Ou há aqui um *mus*, uma necessidade de manifestar-se na Natureza e na História? A Natureza e a História existem em sua necessidade própria. A pergunta é: a Ideia Absoluta deve, precisa manifestar-se fora de si mesma? Em caso de resposta afirmativa, todo o discurso sobre liberdade e contingência perde, em última análise, seu sentido. Em caso de resposta negativa, se a Ideia Absoluta não precisa manifestar-se, mas apenas de fato se manifesta, como entender, então, nesse festival de liberdade e de contingência, a necessidade lógica que é sempre assim e jamais pode ser diferente? Como salvar, nesse carnaval de contingência, o fundamento racional da necessidade lógica? Se, em última análise, tudo é liberdade e contingência, onde ancorar e fundamentar a necessidade do  $2 + 2 = 4$ , eterna e imutável em sua Verdade lógica? Nesse círculo de casualidade, de facticidade, onde apoiar a logicidade em seu carácter necessário? Como fundar a necessidade na contingência? Ou na liberdade? Se o Sistema é realmente um Sistema da liberdade, não foi de certo modo dissolvida a necessidade? Não caímos agora no extremo oposto, salvando a liberdade e a contingência à custa da necessidade? Eis o problema.

Os instrumentos categoriais se encontram em Hegel no capítulo da *Ciência da Lógica*, que trata da Dialética das modalidades. A categoria de efetividade, como fio condutor, entra, perpassa, determina e é determinada pelas categorias de possibilidade e de necessidade. Isso, em três círculos; portanto, por três vezes: o formal, o real e o Absoluto. Aqui, como sempre, Hegel refere-se constantemente a categorias precedentes, com as quais entrelaça as novas. Tentemos seguir o fio condutor da meada, reproduzindo apenas o pensamento central e evitando usar, na medida do possível, a Linguagem técnica hegeliana.

O périplo da contingência, como Hegel o chama, inicia o ciclo dos três. Trata-se do formal. Partindo do efetivo formal, o pensamento é conduzido para o possível formal, a seguir para o contingente, chegando, então, à necessidade formal.

---

351 WL, II, 505.

Esse texto, na *Ciência da Lógica*<sup>352</sup>, é de enorme densidade e nele se faz, muitas vezes, um pré-julgamento da questão da contingência, pois nele emerge, pela primeira vez, a diferença entre contingência e necessidade. Especialmente a parte final, sobre a necessidade formal e o seu trânsito para a efetividade real, para a primeira categoria do seguinte ciclo, é de grande importância.

Tudo que é efetivo é possível<sup>353</sup>. Nesse primeiro sentido, o possível é entendido em sua amplitude máxima como tudo aquilo que pode ser. Fora do possível, a ele contraposto, está apenas o impossível, aquilo que não pode ser<sup>354</sup>: “no sentido dessa possibilidade formal, tudo que não se contradiz é possível”<sup>355</sup>. Temos então.

Possibilidade pode ser  
Impossibilidade não pode ser

Em Hegel, entretanto, não existem e não podem existir dicotomias bipolares do entendimento que não sejam reduzidas a uma unidade superior da Razão. O impossível e o possível não podem, portanto, permanecer contrapostos, cada um *per se* e sem o outro. Há que se estabelecer uma unidade móvel, um Movimento que, partindo de um deles, passe pelo outro e, voltando a si mesmo, determine-se a si mesmo através do outro. O impossível aqui é o círculo quadrado, é o sujeito falante que diz que não está falando, é o choque e a implosão da Verdade que afirma não existirem Verdades. O impossível é o contraditório, é a Contradição que conhecemos e que utilizamos para refutar o ceticismo, para construir todos os argumentos e *contrario sensu*, para pôr o pensar em Movimento. Nesse sentido, a Contradição existe e é possível: a Contradição como Contradição, como processo de Contradição, existe e é, portanto, possível. A categoria do possível, num primeiro momento apenas contraposta à do impossível, amplia-se depois em seu sentido, a ponto de dar Razão, dar racionalidade, ao

---

352 II, 171-75.

353 WL, II, 171.

354 WL, II, 171.

355 WL, II, 171.

impossível como processo, voltando, então, depois de ultrapassar o limite, à sua própria determinação. Determinação essa, já agora, determinada positiva e negativamente: foi até ao limite de si mesma, ultrapassou o limite, perpassou o outro, fundamentando a unidade da Totalidade de ambos, e voltou a seus limites. Nesse sentido, e somente nesse sentido, todo o possível é impossível e contraditório<sup>356</sup>.

Todo o efetivo é formalmente possível. O possível formal, acima já determinado, contrapõe-se ao impossível. O possível formal deve ter algum ser, alguma existência. Pois o possível formal não é o Nada; é e é em Movimento. Este algum Ser, esta alguma existência do possível formal já foi expressa com o termo efetividade; todo efetivo é formalmente possível. Essa Identidade do efetivo e do possível, chamemo-la de contingência.

Num primeiro momento, abre-se e desdobra-se a diferença entre o possível e o impossível:

Possibilidade pode ser  
Impossibilidade não pode ser

Num segundo momento, sempre dentro do périplo do formal, o possível, que sabemos ser efetivo, cinde-se novamente, ao deixar nascer, dentro em si, a diferença entre contingência e necessidade:

Possibilidade pode ser Contingência  
pode ser  
pode não ser  
Necessidade  
pode ser  
não pode não ser  
Impossibilidade não pode ser

O contingente e o necessário são dois *relata*, um em contraposição ao outro, ambos unidos pelo vínculo comum da possibilidade que lhes é interna. A possibilidade, o poder ser, é comum tanto ao contingente como ao

---

356 WL, II, 171-72.



necessário. Ambos diferem porque o contingente sempre também pode não ser, ao passo que o necessário não pode não ser.

Todo efetivo é formalmente possível. Todo possível é, ou bem contingente ou necessário. O efetivo, do qual partimos, é contingente ou é necessário? É ambos em sua diferença, um contra o outro; se não o fosse, um dos polos seria eliminado e, assim, a relação destruída. Pois, ao destruir um dos *relata*, é destruída a relação entre ambos. O efetivo é, pois, ambos, o contingente e o necessário formal. Essa oposição do contingente formal e do necessário formal, entretanto, é, mais uma vez, um jogo de contraposição de determinações do entendimento. Em Hegel não há dicotomias bipolares; um dos polos da dicotomia deve sair de si, passar pelo outro e voltar a si mesmo, fundamentando assim sua autodeterminação. Nesse caso, o jogo do necessário e do contingente formal faz-se sob o primado processual do necessário: “O contingente é necessário”<sup>357</sup>. A necessidade formal sai de si, transpõe o limite, entra na contingência formal e volta a si mesma:

Se p, então q  
Ora p  
Logo q

A necessidade da forma está visível no exemplo dado. Igualmente visível, entretanto, está a contingência formal, sem a qual não poderia haver o nexos formal necessário. As variáveis p e q são pura contingência formal, sem a qual a forma necessária não poderia ser dita nem pensada. Variável é o que pode ser isto, que pode ser outro; que pode ser tanto um como o outro. Variável é o contingente formal que pode ser e pode não ser. O primado processual da necessidade formal, que contém em si, sem dissolvê-la, a contingência formal, a rigor, não é mais primado, pois a simetria se reestabeleceu.

Todo o efetivo é possível. Todo possível ou é necessário ou é contingente. Mas todo necessário formal é e contém em si um contingente formal. E assim todo efetivo, passando pelo possível e pelo contingente, é um necessário formal.

---

357 WL, II, 175.

Prefigura-se, já agora, o périplo do real. Pois, o necessário formal, no vazio de seu formalismo, só pode existir, ser pensado, ser dito, se o contingente formal adquire, no mínimo, algum conteúdo. Toda lógica formal, em sua analiticidade, desapareceria se lhe tirássemos as variáveis  $p$  e  $q$ .  $P$  e  $q$ , duas variáveis no mínimo, uma diferente da outra, ambas abertas para todo e qualquer conteúdo ulterior. Vê-se, assim, que a necessidade formal chama e pede conteúdos: variáveis são para variar, para serem substituídas pela Multiplicidade das coisas. O necessário formal desliza em seu sentido e já é o efetivo real.

Notemos como, em Hegel, não se pode pretender fixar o sentido de uma categoria. Elas são deslizantes, móveis. Conhecer é acompanhá-las no deslizar e ir mudando seu sentido. O périplo da contingência começa com o efetivo formal, ponto de partida do todo o Movimento deslizante. O efetivo formal tem dupla face: ele é vestígio do homem concreto que está fazendo Lógica, vestígio esse que jamais pode ser completamente eliminado pelo formalismo lógico. O efetivo lógico, por outro lado, é aquilo que os lógicos chamam de ilação. O efetivo formal é o motor que é, já em si, sua primeira ilação, exercício daquele homem lógico não totalmente eliminado. O efetivo formal, ao processar-se como ilação básica, conduz ao possível formal. A possibilidade formal fundamenta-se no efetivo formal. Mais, a efetividade formal, mais exatamente, o efetivo formal, é condição de possibilidade do possível formal. A possibilidade formal, que se origina e se fundamenta no efetivo formal, cinde-se e desdobra-se, dentro em si, em contingência e necessidade. Uma nota lhes é comum: pode ser. Uma nota os diferencia e opõe entre si: Poder-não-ser e Não-poder-não-ser. Mas também aqui o entendimento se eleva para Razão: as dicotomias ficam fluidas, saem de si e passam pela outra, voltando a si mesmas. Assim, a necessidade formal abandona o mero processo de justaposição e contraposição contra a contingência formal e entra na boa circularidade: perpassa a contingência formal e, sem a dissolver, incorpora-a a si mesma.

Eis a passagem entre o formal e o real. Pois essa contingência formal, superada e guardada na necessidade formal, não pode ser completamente vazia de conteúdo. Se houvesse uma única variável, ao invés de no mínimo duas, implodiria o Sistema da lógica formal. Eis o lusco-fusco no qual

o formal desliza para o real. Eis uma passagem que devemos estudar com extremo cuidado, pois é aqui que muitas vezes a necessidade assume um primado que tende a ficar definitivo, impedindo, ao depois, a compreensão da contingência e da liberdade. Como a necessidade formal desliza para a efetividade real? É um ponto fundamental da análise.

“A efetividade real, como tal, é primeiramente a coisa com suas muitas propriedades, o mundo existente”, escreve Hegel<sup>358</sup>. O périplo, no âmbito do real, processa-se a partir do efetivo real, passando pelo possível real, pelo contingente real e chegando à necessidade relativa. O primeiro e mais delicado problema é o da passagem do necessário formal para o efetivo real, é a questão do nexa entre o primeiro ciclo, o do formal, com o segundo, o do real.

A esse respeito, duas observações básicas se impõem. Primeiro, quanto à inexistência de um formalismo puro. Segundo, sobre a Identidade entre o necessário e o efetivo real. Quanto ao formalismo, mister se faz reiterar que, em Hegel, não existe formalismo puro, não existe forma pura. Sempre há algum conteúdo. Há sempre no formalismo dois momentos não formais e, assim, em última análise, irreduzíveis à formalização. O homem-lógico, motor do Movimento da Lógica, e as várias lógicas. As variáveis, mesmo quando formalizadas e simbolizadas por  $p$  e  $q$ , são sempre variáveis e só possuem sentido enquanto se referem à possível substituição pela pluralidade das coisas do mundo. Não há formalismo sem variáveis. Mas a essência das variáveis é apontar para a possível substituição delas mesmas pelas coisas do mundo com suas propriedades. Aliás, a variável, mesmo simbolizada e formalizada, jamais é uma só; são, no mínimo, duas,  $p$  e  $q$ , sem as quais nenhum formalismo se constrói. Mas com que direito supomos uma diferença possível entre o  $p$  e  $q$ ? Por que a variável, dentro em si, se desdobra em  $p$  e  $q$ ? Porque pressupomos a Multiplicidade das coisas do mundo. Sem esse pressuposto não há pluralidade de variáveis, não há variável nem ao menos no singular, não há formalismo possível. A possibilidade e a necessidade do formalismo, como se vê, supõem e incluem, como momento constitutivo de si mesmas, as variáveis, ou seja, a contingência formal. E não apenas uma única variável; pelo menos, duas. Esse é o contingente formal que, sem deixar de ser contingente, como realmente é, entra na constituição do necessário formal.

---

358 WL, II, 175.

A segunda observação é sobre a Identidade entre o necessário formal e o efetivo real. Vimos que não há, em Hegel, formalismo puro, forma sem conteúdo, que todo formalismo joga com o efetivo e com sua contingência. Contingência no que se refere a seu conteúdo, ou seja, quanto às variáveis. Por outro lado, joga com a efetividade. Pois o jogo do formalismo supõe sempre o Movimento oriundo de fora, do homem-lógico na História concreta, como motor e suporte efetivo. Há, portanto, desde sempre, uma continuidade entre o formal e o real. Dentro do formal há, desde sempre, um efetivo e certa Multiplicidade, ou seja, contingência. Nesse sentido, todo e qualquer formal é, desde sempre, um real.

Mas o trânsito entre o périplo do formal e do real, na *Ciência da Lógica*, faz-se de maneira bem menos sutil e delicada. A passagem do necessário formal para o efetivo real processa-se, quando é reposta explicitamente a Multiplicidade do mundo real. O formalismo como formalismo é indiferente a seus conteúdos, mas precisa remeter sempre a algum conteúdo. Esse conteúdo possível é a Multiplicidade das coisas com suas múltiplas propriedades<sup>359</sup>. O necessário formal passa ao efetivo real pela reposição das coisas existentes em sua Multiplicidade. Nesse sentido é que se diz que o necessário formal é o efetivo real. Repondo aquilo que fora pressuposto, o mundo das coisas, o efetivo real distancia-se e distingue-se do formalismo necessário.

A sequência interna do périplo do real é diferente daquela do formal. A sequência é aqui a seguinte; do efetivo real para a possibilidade real; a partir desta para a necessidade relativa, a qual conduz à contingência que, por sua vez, leva à necessidade real. Do efetivo para o possível, do possível para o necessário, do necessário para o contingente e deste, em retomo, para o necessário. Essa sequência revelará sua importância, pois o necessário constitui-se como tal em retomo à contingência.

Todo efetivo real é um possível real. Essa possibilidade real é, no fundo, algo extremamente simples: é aquela possibilidade interna da coisa, a qual, mesmo quando a coisa de fato existe e se efetiva, continua como possível.

Por exemplo, a possibilidade intrínseca do estar sentado não desaparece nem é eliminada quando a gente de fato está sentado.

Todo o efetivo real é um possível real; o círculo de circunstâncias que possibilitam uma coisa é sua, são suas condições de possibilidade. Dada à Totalidade de condições necessárias e suficientes, a possibilidade real está posta, ela existe como efetivada. O efetivo real é um possível real. Ou seja, o possível real de fato, realmente, existe<sup>360</sup>.

O possível real, enquanto existe, não pode não existir. A possibilidade real é sempre necessidade real. Enquanto é, não pode não ser<sup>361</sup>.

Essa necessidade real, enquanto se sabe como relativa, compreende-se e sabe-se como contingente, pois ela tem uma pressuposição que é contingente: “Essa necessidade é relativa. Ela tem um pressuposto, no qual ela faz começo, ela tem um contingente como ponto de partida”<sup>362</sup>. A saber, a Multiplicidade das coisas do mundo com suas muitas propriedades. Este é o pressuposto básico com o qual começa o périplo do real e que faz com que a necessidade real seja sempre relativa, ou seja, fundamentada numa contingência. Necessidade que se funda, que se baseia em contingência. Eis o que é a necessidade relativa, a necessidade que se sabe como contingência<sup>363</sup>.

O périplo do real, em Hegel, pode ser comparado ao problema do ser contingente existente na Filosofia Medieval. O Ser contingente é aquele que pode existir, mas pode também não existir. Se o Ser contingente, de fato, existe, então este Ser, enquanto existente não pode não existir, enquanto contingente pode não existir. Não-poder-não-existir e Poder-não-existir, necessidade e contingência, uma relativa à outra, uma relativizando a outra, na unidade do Ser concreto existente em sua contingência.

O circuito do real, portanto, voltando a Hegel, faz-se no efetivo real, através da possibilidade real, para a necessidade real, a qual se sabe como contingente e, por conseguinte, como relativa. A tentativa de continuar o gráfico, que apresentamos antes sobre o formal, é, aqui, algo muito

---

360 WL, possibilidade externa II, 176-78.

361 WL, II, 178-79.

362 WL, II, 179.

363 WL, II, 180.

embaraçoso, mas extremamente esclarecedor. O ciclo do real pode ser apresentado da seguinte forma:

Efetivo real	Possível real	Necessário real
a) pode ser e	a) pode ser e pode não ser	c) pode não ser
b) é, de fato	b) é, de fato	c) é e enquanto é não pode não ser.

O possível real se caracteriza por duas notas, a) e b). A nota a) diz que pode ser e pode não ser; ou seja, a possibilidade interna básica, a indiferença para um e outro lado. A nota b) diz que de fato é, que existe, que é uma das coisas do mundo, que foi reposta no início do ciclo do real. O possível real é real, porque de fato é e existe. Mas ele continua como possível, em sua possibilidade interna, pois pode ser e pode não ser.

A transição para o necessário real, que se sabe contingente real (e vice-versa), é, agora, altamente interessante. Pois a necessidade introduz-se por uma terceira nota, c), que é a reduplicação, como necessidade, da facticidade expressa em b).

Vamos por partes. O necessário real, que se sabe como contingente real, precisa ser determinado pela nota a). Isto é, ele pode ser e pode também não ser. A manutenção desta nota a) é indispensável. Pois se fosse negada e eliminada, surgiria aqui uma necessidade incondicionada. Vamos adiante para voltar de imediato a este ponto.

A nota b), que se repete no possível real e no necessário real, diz apenas que de fato é e existe. Ele é comum ao possível real e ao necessário real. Ela diz a facticidade histórica do Ser que, de fato, é e existe.

A nota c), reduplicando a facticidade expressa em b), introduz através da palavra “enquanto” uma necessidade relativa: enquanto de fato é, não pode não ser. Enquanto de fato existe, não pode não existir. É uma necessidade que se fundamenta numa facticidade.

Voltemos à primeira nota, expressa pela letra a): pode ser e pode não ser. Essa nota diz a indiferença para um e, para o outro, diz contingência. Eis

aqui o ponto-chave: Se negarmos o que é dito em a), então teremos, ao invés de a), a seguinte determinação ou nota. A saber: “Não é Verdade que pode ser e pode não ser.” Isso, porém, é uma necessidade interna incondicionada, é uma necessidade que não é mais relativa. Essa necessidade não respeita mais a facticidade do simples &). Ela torna-se uma necessidade superior e dissolvente, destruindo, em seu fundamento, toda e qualquer contingência e facticidade.

Penso que chegamos aqui no périplo do real, ao âmago da questão que inicialmente colocamos. A necessidade dissolve-se na contingência, ou a contingência dissolve-se na necessidade? Se não distinguirmos cuidadosamente as três determinações ou notas constituintes do conceito de necessidade real, inevitavelmente cairemos numa das alternativas errôneas. Se eliminarmos a nota a), tudo fica necessário e desaparece a contingência. Se a necessidade for introduzida, não como uma nota c), reduplicando a facticidade expressa em e), mas como um elemento autônomo e independente, teremos a dissolução do contingente. Se, ao contrário, nos ativermos às notas a) e c), sem introduzir a reduplicação pela nota c), teremos uma contingência total sem nenhuma necessidade. A contingência teria destruído a necessidade. Teria desaparecido a Lógica.

O périplo do real faz-se, em Hegel, respeitando plenamente tanto contingência como necessidade, a contingência expressa em a) e a necessidade expressa em c). Ambas são garantidas em sua legitimidade. Para tanto, é mister colocá-las nos devidos lugares, uma relativizando a outra, uma apontando para a outra. Isso só se faz, em Hegel, através da mediação pela facticidade expressa em b) pela palavra “é de fato”. Aquilo que é contingente, que pode ser e também pode não ser, de fato é. Se de fato é, enquanto é, é necessariamente. Eis a necessidade real ou relativa que se sabe como contingência.

Nesta altura do desenvolvimento da Dialética no circuito do real, tendo chegado já agora à necessidade real ou relativa, uma pergunta surge como que ao natural. Qual a Razão da visível assimetria existente entre o périplo do formal e o do real? No ciclo do formal, a gênese das categorias fez-se a partir do efetivo formal por um jogo de cisão e de contraposições, no qual se cindiram e

desdobram, um contra o outro, o possível formal e o impossível. Aí, então, dentro do possível formal, mais uma vez por cisão e contraposição, se origina e se fundamenta a oposição entre o contingente formal e o necessário formal.

No périplo do real, entretanto, as categorias surgem e desenvolvem-se numa dinâmica que parece ser bem diferente. A partir do efetivo real, procura-se o trânsito para o possível real pela mera explicitação da nota “é de fato”, explicitação essa fundamentada e exigida pela reposição da Multiplicidade de fato das coisas do mundo pressuposto. A seguir, então, novamente por explicação e não por contraposição, põe-se a nota “é e enquanto é não pode não ser”, chegando, assim, à necessidade real ou relativa. No formal havia um jogo dialético de contraposições por cisão interna da categoria anterior. No real, agora, há uma explicitação fundada no jogo do pressupor-repor; as contraposições por cisão da categoria anterior desapareceram. Ao colocar, lado a lado, o gráfico representativo do formal e o do real, isso fica marcadamente visível. E surge outra pergunta, originada do gráfico, mas de perturbadora relevância especulativa. Como se faz o trânsito do círculo do formal para o do real? Hegel usa a categoria do efetivo. Mas o gráfico do formal termina com uma dualidade contraposta, o contingente formal e o necessário formal. O périplo do real dá-se início a partir de qual dos dois? O momento continuador e de mediação entre os dois périplos faz-se através do necessário formal ou através do contingente formal? Hegel, a esse respeito, é de clareza total. Não se pode aqui privilegiar nem um, nem outro momento. O elo de ligação e de transição entre o formal e o real faz-se sem o primado da necessidade ou da contingência. Tal primado comprometeria irremediavelmente, no restante da *Ciência da Lógica* e do Sistema, ou a necessidade ou a contingência. Por isso Hegel fala da Identidade do efetivo e do possível, fala da necessidade como um efetivo, o qual em sua possibilidade e contingência formais é idêntico a si mesmo<sup>364</sup>. A necessidade, portanto, no fim da alínea à página 175, não está mais contraposta por cisão à contingência, mas é a Identidade de ambas: *Das Notwendige ist und dies Seiende ist selbst das Notwendige*, “O necessário é e este Ser é, ele próprio, o necessário”<sup>365</sup>.

---

364 WL, II, 175.

365 WL, II, 175.



Não, por conseguinte, um primado da necessidade formal sobre a contingência formal, com as incríveis consequências que daí adviriam; há um trânsito através de uma categoria com o nome de necessidade, a qual é a perfeita síntese entre necessidade e contingência, entre necessidade fundamentada em contingência e a contingência que, ao reduplicar-se sobre si mesma em reflexão, descobre-se como “enquanto é, é necessário”. Essa categoria de necessidade, como se vê, não é mais a necessidade formal que se contrapõe contra a contingência formal, mas uma nova síntese, uma Identidade de ambas, ou seja, a própria efetividade real. O sentido, mais uma vez, deslizou.

O gráfico da transição de um périplo para o outro pode, pois, ser feito da seguinte forma:

#### **Possibilidade formal**

pode ser  
pode não ser

#### **Contingência formal**

pode ser

#### **Necessidade formal**

pode ser  
pode não ser  
e pode ser  
não pode não ser  
Impossibilidade  
não pode ser

#### **Necessidade ou efetividade real**

pode ser  
pode não ser

O trânsito faz-se, portanto, pela Identidade do necessário e do contingente. Necessidade essa que levanta um problema e uma Contradição. O ciclo do formal encerra-se e o ciclo do real abre-se com uma categoria, a do efetivo real, que não é uma solução, mas um problema, pois ela justapõe duas notas opostas e contraditórias, “pode-ser-e-pode-não-ser” e “pode-ser-e-não-pode-não-ser”. Essa Identidade afirmada pede e exige o trabalho de conciliação e de mediação, sob pena de implodir como Contradição não resolvida. Essa conciliação faz-se no périplo do real, em que o jogo não é mais de contraposição, mas de explicitação pelo repor

daquilo que foi pressuposto. Assim, temos o trânsito do efetivo real, passando pelo possível real, para o necessário real.

Entende-se agora que, no círculo do formal, o jogo era de passagem por contraposições que se originavam na cisão da categoria anterior. Passar por contraposições e justaposições é o método da *Lógica do Ser*, que predomina no périplo do formal. Já no círculo do real, o trânsito faz-se pela reposição do pressuposto, ou seja, pela explicitação das notas, as quais vão sendo repostas, “é de fato” e “é e enquanto é não pode não ser”. No real, o método dominante é o da *Lógica da Essência*. Na conciliação e na continuidade entre o formal e o real há uma determinação mútua, uma pelo outro, que leva, assim, àquilo que Hegel chama de Absoluto.

No périplo do Absoluto, Hegel faz começo com a categoria de necessidade real, passando, então, em sequência, pela Efetividade Absoluta, pela contingência, pela Possibilidade Absoluta, chegando finalmente à Necessidade Absoluta<sup>366</sup>.

“A necessidade real é uma necessidade determinada”. Esta mesa, a qual pode ser e também pode não ser, enquanto é, não pode não ser. Essa necessidade é aquela do círculo do real e é, assim, sempre determinada, é a reposição da coisa do mundo que foi pressuposto. A necessidade formal, por outro lado, “ainda não tem conteúdo e determinidade em si mesma”<sup>367</sup>. Pois a necessidade formal se articula sempre com variáveis, ou seja, com contingência formal, a qual pede e exige que seja ela substituída pelas coisas do mundo. “Determinidade, porém – continua Hegel –, em sua primeira simplicidade é efetividade; a necessidade determinada, portanto, é, de imediato, necessidade efetiva”<sup>368</sup>. Eis o trânsito entre necessidade real e necessidade efetiva.

Examinando mais atentamente o que foi dito, vemos que, a rigor, não houve trânsito nenhum. Hegel, aqui, não passa de uma categoria para outra, ele apenas retoma explicitamente o que foi dito e expresso ante-

---

366 WL, II, 180-84.

367 WL, II, 180.

368 Ibid.

riormente. Pois, ao dizer que a necessidade relativa é uma necessidade efetiva, ele está apenas resumindo na palavra “efetivo” todo o périplo do real. Nesse sentido, fala-se de uma necessidade efetiva, categoria inicial do périplo do Absoluto, a qual é, em si, apenas o resumo do périplo do real. Todo efetivo real é um possível real, um contingente real, um necessário real. Necessidade efetiva resume, num termo, todo o Movimento anterior.

A verdadeira passagem dá-se, logo a seguir, numa frase que precisa ser analisada cuidadosamente para evitar pré-julgamentos a favor da necessidade. Hegel escreve: “Esta efetividade, a qual ela mesma como tal é necessária, e enquanto ela contém em si a necessidade com seu Ser-em-si, é Efetividade Absoluta”<sup>369</sup>. Aqui se usa, pela primeira vez, a palavra “Absoluto”, aqui se faz o trânsito verdadeiro entre o real e o Absoluto. O sujeito da frase (esta efetividade), já vimos o que é e o que significa: é a necessidade real que é denominada de efetividade, a qual resume em si o périplo do real em sua contingência. Sobre esse sujeito de frase, sobre essa efetividade, Hegel faz duas afirmações: a) ela mesma como tal é necessária; b) enquanto ela contém em si a necessidade com Ser-em-si, ela é Necessidade Absoluta.

O necessário real sempre é um determinado. Essa necessidade determinada e real é sempre uma efetividade. Essa efetividade, resumo de todo o círculo do real, é necessária enquanto é e, assim, contém em si, enquanto ela é, a necessidade de ser. Ou seja, é Efetividade Absoluta.

O termo “Absoluto” entra aqui sem introduzir nada de novo. Não há, como no périplo do real, a reposição de algo que fora pressuposto. O Absoluto aqui não é, a rigor, uma novidade que se introduz, mas apenas algo que se explicita. Essa explicitação sem reposição, sem introdução de algo radicalmente novo, chama-se em Hegel desenvolvimento. O Absoluto explicita-se, desenvolve-se; Movimento típico da *Lógica do Conceito*. A necessidade real explicita-se e sabe-se como Efetividade Absoluta. O que é, então, o Absoluto? Hegel diz que Absoluta é a efetividade, porque ela é “efetividade que não pode ser diferentemente; pois em seu Ser-em-si não é a possibilidade, mas a própria necessidade”<sup>370</sup>.

---

369 WL, II, 180.

370 WL, II, 180.

Não é isso uma forma de privilegiar a necessidade, de maneira decisiva, em detrimento da contingência? Não é isso a declaração decisiva do primado da necessidade sobre a contingência? Seria, se Hegel parasse aqui e nada mais dissesse. Mas Hegel continua, fazendo o trânsito da Efetividade Absoluta para a contingência, desta para a Possibilidade Absoluta e, finalmente, para a Necessidade Absoluta. Assim, não há primado nem privilégio. Vejamos, “A Efetividade Absoluta... é uma determinação vazia, ou seja, ela é contingência...”. Isso “porque ela é posta, isto é, ela mesma é uma unidade de si mesma e da possibilidade de Ser”<sup>371</sup>. Tentemos dizer, com outras palavras, por que a Efetividade Absoluta sempre é contingência. Hegel diz: “por que ela é vazia.” A Efetividade Absoluta, primeira categoria do périplo do Absoluto, conduziu-nos para fora do périplo do real. No real havíamos reposto e resgatado o mundo real em sua Multiplicidade contingente. No real tínhamos determinações, pois fora reposta a Multiplicidade das coisas. Como que, agora, no trânsito do real para o Absoluto, perdemos as determinações do mundo e voltamos a um vazio, a um vácuo, a um indeterminado? Isso evidentemente aconteceu; só isso explica os termos da Efetividade Absoluta como vazia de conteúdo e de determinação. Mas, como e onde se esvaíram os conteúdos que tínhamos no círculo do real?

Assim se define e determina o Absoluto em Hegel. A Multiplicidade do mundo real, depois de reposta e resgatada, é mais uma vez afastada como Multiplicidade e retomada sob seu aspecto de unidade. A Multiplicidade das coisas do mundo real, reposta e resgatada no périplo do real, é agora entendida e vista como uma única unidade enquanto unidade. Ao vermos, ao sabermos, ao entendermos a unidade única das coisas do mundo, saímos do círculo do real com suas determinações e entramos no círculo do Absoluto. Nesse patamar superior, no Absoluto, vemos o mundo das coisas em sua unidade fundamental e nesse sentido perdemos novamente todos os conteúdos. O Absoluto, ao ser conquistado, ficou vazio de conteúdos. O Absoluto como Efetividade Absoluta é vazio, sem conteúdo, é aberto para todos os conteúdos, é Indiferença Absoluta, é, portanto, Contingência Absoluta e Possibilidade Absoluta<sup>372</sup>.

---

371 WL, II, 180.

372 WL, II, 181-82.

Assim se faz o trânsito, em perfeita circularidade, do efetivo Absoluto para o contingente Absoluto. E essa Contingência Absoluta explicita-se e desenvolve-se como a Possibilidade Absoluta. O contingente sempre implica e supõe o possível.

A Possibilidade Absoluta, porém, em sua Contingência Absoluta, “é o simples virar”<sup>373</sup> entre o efetivo e o possível. A unidade desse “virar” é a Necessidade Absoluta, a unidade sem a qual o efetivo não seria possível, e o possível não seria efetivo. Da Possibilidade Absoluta passamos à Necessidade Absoluta. Completa-se o périplo que começou na Efetividade Absoluta e passa pela Contingência e Possibilidade absolutas.

Não há primado do necessário Absoluto sobre a Contingência Absoluta ou sobre a Possibilidade Absoluta. Pelo contrário, Hegel afirma a perfeita circularidade da Necessidade Absoluta, a qual é Contingência Absoluta, a qual é Possibilidade Absoluta, a qual é Efetividade Absoluta, a qual se sabe como necessária. Entramos, assim, em total circularidade, na qual um determina o outro, em que um conduz ao outro, em que um se desenvolve a partir do outro. Não há jamais primado de um Absoluto sobre os demais. No Absoluto, a Efetividade, a Contingência, a Possibilidade e a Necessidade circulam sem que haja um prius, sem que se instaure um privilégio, sem um primado. É o círculo plenamente circular<sup>374</sup>.

Voltemos à nossa pergunta original: a necessidade é dissolvida pela contingência e pela liberdade? Ou a contingência é corroída pela necessidade? O périplo do Absoluto não permite dirimir esta questão. Hegel coloca as quatro modalidades, efetividade, contingência, possibilidade e necessidade, em perfeito equilíbrio circular. No Absoluto, como Hegel o entende, não se encontra resposta para nossa questão. Pelo contrário; o problema fica totalmente aberto, no equilíbrio da circularidade e da simetria. Se há um primado da necessidade, ou, ao contrário, da contingência, devemos procurá-lo em outro lugar, ou antes ou depois deste texto sobre o Absoluto, pois aqui a circularidade é perfeita e é expressa como tal.

---

373 WL, II, 181.

374 WL, II, 182-84.

O problema foi colocado, os instrumentos categoriais foram elaborados a partir da Dialética das modalidades. Podemos, já agora, ir ao fundo da questão da contingência e da liberdade. O texto básico para isso é, em minha opinião, o que trata da ação recíproca *Wechselwirkung*<sup>375</sup>. Pois é aí que emerge pela primeira vez explícita e expressamente a virada, a viravolta entre necessidade e liberdade. A necessidade, levada a seu limite extremo, à sua absoluteidade, bate, vira e volta como liberdade. Surgem aqui as “efetividades livres” totalmente singulares em sua individualidade, mas sempre universais em sua reflexão total sobre si mesmas<sup>376</sup>. Emerge aquilo que Hegel chama de “conceito”, o reino da subjetividade e da liberdade<sup>377</sup>, aquilo que em Linguagem cotidiana chamamos de sujeito ou pessoa racional em sua individualidade e sociabilidade.

Considero ser este o *locus classicus*, onde se define de forma decisiva a questão da contingência e da liberdade. Pois, dependendo de como forem interpretadas estas quatro páginas, todo o restante da *Ciência da Lógica* e do Sistema hegeliano deverá ser lido ou como um Sistema de necessidade, ou como um Sistema aberto de verdadeira contingência e verdadeira liberdade.

O texto sobre a causação recíproca é a parte final do capítulo sobre a Relação Absoluta, que, por sua vez, é o último capítulo da *Lógica da Essência*. A *Lógica da Essência*, em sua primeira seção, trata da essência como reflexão em si mesma (a aparência, as determinações de reflexão, o fundamento); na segunda seção, do fenômeno (a existência, o fenômeno, a relação essencial); a terceira seção tem como título “A efetividade” e desdobra-se em três capítulos: o Absoluto, a Efetividade e a Relação Absoluta.

No capítulo sobre a efetividade, Hegel elabora a Dialética das modalidades, como vimos acima. Logo a seguir, inicia o capítulo sobre a Relação Absoluta, a qual é analisada como relação de substancialidade, como relação de causalidade e, finalmente, como ação recíproca ou causação recíproca. Nesse lugar processa-se a viravolta em que necessidade se transforma em liberdade.

---

375 WL, II, 202 ss.

376 WL, II, 203.

377 WL, II, 205.

A relação de substancialidade é o nome que Hegel dá ao texto em que, abandonando completamente o vocabulário da tradição, define substância como relação para consigo mesma. Hegel abandonou totalmente a concepção clássica de um substrato permanente durante as mutações, o qual garante ontologicamente a Identidade do Ser em seu Devir acidental. Substância, em Hegel, não é isso, é relação para consigo mesma.

Substancialidade e acidentalidade, como extremos de uma oposição bipolar que os contrapõe, é uma determinação do entendimento que pode e deve ser elevada à Razão. Ambos, em sua unidade mais elevada, não mais se contrapõem e se excluem, mas se incluem<sup>378</sup>. A substância está presente em seus acidentes. Os acidentes não possuem espessura ontológica inferior ou mais fugaz que a substância. Mais, toda a Razão de ser dos acidentes é a substância. Dessa forma, substância e acidentes entram em processo de circularidade, um determinando o outro e sendo pelo outro determinado.

Substância e acidentes passam, de forma imediata e circular, um no outro. Mas essa unidade negativa desdobra-se, dentro em si, positivamente. Eis o trânsito para a relação de causalidade. Hegel analisa primeiro a causalidade enquanto formal, depois como relação de causalidade determinada e, finalmente, como ação-reação, o que leva à ação recíproca. Temos aqui um texto sobre causalidade em perfeita simetria com a Dialética das modalidades. Primeiro o formal, passando pelo real, aqui chamado de causalidade determinada, para chegar ao Absoluto, aqui com o nome de ação-reação. Isso conduz à ação recíproca, da qual emerge a liberdade, da qual surgem as efetividades livres, os conceitos em sua efetividade, de onde nós emergimos em nossa liberdade, os seus individuais na unidade de uma sociedade.

A análise da causalidade formal<sup>379</sup> mostra como as determinações do entendimento, causante e causado, não podem permanecer como simplesmente contrapostas. Pois todo causado tem um causante. Sendo este, por sua vez, causado, ele exige, fora dele, um novo causante. E assim se chega, finalmente, ao primeiro causante não causado, que é a causa de todos os

---

378 WL, II, 186-87.

379 WL, II, 189-91.

outros, explica todos os outros e os fundamenta. Este primeiro-último causante, entretanto, primeiramente determinado pela negação como um causante não causado não possui, fora de si, nenhum causante anterior. Pois sendo o primeiro-último causante, nada há depois ou antes dele. A causalidade do primeiro-último causante sai de si e determina todos os causados como causados. Mas como é, ela, a causalidade do primeiro-último causante, em si e *per se*? Ele é causa *sui*. Ao causar os causados, o primeiro-último causante causa de si mesmo, ele é, ao mesmo tempo, causante e causado em processo circular de auto causação. Nessa circularidade fundamenta-se o formalismo vazio do causante e do causado. Mas, sendo vazio, ele pede e exige conteúdos. Assim se faz o trânsito para a relação de causalidade determinada: as coisas do mundo real em sua Multiplicidade são repostas novamente como conteúdo de um formalismo indiferente e vazio.

A causalidade determinada<sup>380</sup>, entretanto, com seus conteúdos reais e finitos<sup>381</sup>, reconduz a dialética à contingência expressa e explícita (WL, II, 191). A causalidade determinada, com seus conteúdos reais, quando dissociada do formalismo analisado antes, reduz-se a uma necessidade hipotética fundada na contingência, a qual se expressa na proposição condicional. É acidental e contingente que um ser cause um outro; mas se um ser é causado, então existe um causante e vice-versa. Em outras palavras, a necessidade só reside na forma da causalidade. Eu não sei se esta mesa aqui é algo causado; mas, se ela é causada, então há um causante. A relação da causalidade, no périplo do real, é algo de externo que é aplicado, como que de fora, a um conteúdo.

Se essa relação não é entendida só como externa, mas como jogo interno em que um constitui o outro, saímos do périplo do real-determinado e entramos no da ação-reação. Ação-reação<sup>382</sup> é o lugar em que causa e efeito, causante e causado, se reconhecem como internos, como se constituindo internamente um ao outro. O momento ativo e o momento passivo, em constituição mútua, ou seja, em circularidade, constituem-se e

---

380 WL, II, 191-98.

381 WL, II, 195.

382 WL, II, 198-202.



determinam-se mutuamente. Todo agir é um reagir. Um só efetivo, em sua Identidade, cinde-se, dentro em si, diferencia-se, mediatiza-se sob a forma de causalidade.

O primeiro-último causante é o primeiro-último causado na unidade de ação-reação, que se fundamenta a si mesma em sua circularidade. A pergunta que aqui se impõe é a seguinte: como saímos, mais uma vez, do mundo das coisas em sua Multiplicidade efetiva?

Lembremos, pela simetria dos textos, que na Dialética das modalidades, o trânsito do real para o Absoluto faz-se porque se cria um novo vazio, uma nova indiferença, porque as coisas múltiplas do mundo de certo modo se esvaíram em sua Multiplicidade; é a retomada da unidade. O texto sobre ação-reação corresponde exatamente ao Absoluto na Dialética das modalidades. Assim, se coloca a pergunta: a interiorização da relação de causalidade, a circularidade perfeita do agir-reagir faz-se e processa-se sob o aspecto da Multiplicidade das coisas do mundo ou sob o aspecto da unidade do mundo? A resposta, em Hegel, é clara. Ação-reação é analisada sob o aspecto da unidade do mundo. Assim, mais uma vez, a Multiplicidade das coisas é superada, guardada; ela voltará mais tarde em toda a relevância que possui. Mas, agora, no texto sobre ação-reação, como no pèriplo do Absoluto, predomina o aspecto da unidade do mundo, não o da diversidade das coisas.

O texto sobre ação recíproca, Hegel o inicia contrapondo a causalidade finita de substâncias que atuam mecanicamente sobre outras substâncias por um lado e, pelo outro, a ação recíproca, na qual as substâncias ficam um Schein transparente e são elas apenas a Identidade do ativo e do passivo<sup>383</sup>. O causante e o causado, o ativo e o passivo determinam-se mutuamente em total e plena circularidade, sem que haja um *prius* ou um primado de um sobre o outro. Nessa circularidade, a ação recíproca é, pois, somente a própria causalidade; a causa não apenas tem um efeito, mas está no efeito como causa em relação para consigo mesma<sup>384</sup>, “Através disso a causalidade retoma a seu conceito Absoluto e simultaneamente

---

383 WL, II, 202-5.

384 WL, II, 208.

chega ao conceito mesmo”<sup>385</sup>. Hegel afirma, aqui, o trânsito da causalidade para o conceito, para o Begriff, para o sujeito individual em sua racionalidade refletida sobre si mesma como Universal, como um trânsito já efetivado. A causalidade chega ao conceito. Como? De que maneira? Hegel continua: “Ela (a causalidade) é primeiramente a necessidade real, Identidade consigo mesma, de sorte que a diferença da necessidade e as determinações, que nela se relacionam consigo mesmas, são substâncias e livres efetividades, umas em relação às outras”<sup>386</sup>. Na frase seguinte, Hegel esclarece: “A necessidade é, desta maneira, a Identidade interna; a causalidade é a sua manifestação, na qual (manifestação) seu Schein de Ser-outro substancial foi sobressumido e a necessidade foi elevada à liberdade”<sup>387</sup>. Eis a viravolta da necessidade que se torna liberdade, como ela é expressa pela primeira vez. Primeiramente, antes de entrar no mérito da questão que nos interessa aqui, a saber, necessidade e contingência, tentemos esclarecer algumas categorias e o modo em que são usadas. Pois, à primeira vista, o texto citado parece ser coisa de mágico que tira um coelho da cartola vazia. Como surgem as efetividades livres em sua Multiplicidade? São tiradas, deduzidas a partir das categorias de modalidade e de causalidade? Como o coelho da cartola vazia? Não, trata-se pura e simplesmente do método de reposição que é, uma vez e em perfeita simetria com o desenvolvimento anterior, utilizado.

Sem entrar ainda na discussão da palavra “livre”, o que significam as “efetividades livres” que aqui emergem? Efetividades livres são os sujeitos racionais existentes no mundo, são os indivíduos pensantes em sua racionalidade. Singulares no Universo, efetividades livres somos todos nós, que fomos pressupostos em nossa concretude histórica e agora somos repostos na *Ciência da Lógica*, com o nome de efetividades livres. A pluralidade efetiva das efetividades livres, dos sujeitos racionais, indivíduos de uma sociedade, é reposta; ela pode e deve ser reposta, pois foi pressuposta. Na Dialética das modalidades, a Multiplicidade das coisas do mundo, ao ser posta como tal, faz e marca o trânsito entre o formal e o real. No Absoluto, a Multiplicidade é tomada somente sob seu aspecto de unidade de

---

385 Ibid.

386 Ibid.

387 Ibid.

múltiplos. No périplo da causalidade, as coisas do mundo efetivo, em sua efetividade e Multiplicidade, são postas e esta reposição marca o trânsito entre a causalidade formal e a relação de causalidade determinada. Há perfeita simetria. A seguir, no texto sobre ação-reação, a consideração faz-se sobre a unidade dos múltiplos; esvai-se de certo modo a Multiplicidade como tal. Continua, assim, a simetria metódica entre os dois textos. Depois da ação-reação, vem a ação recíproca. Esse texto corresponde à passagem entre o périplo da modalidade no Absoluto para o seguinte capítulo que é a Relação Absoluta. Como se fez esta passagem? A Necessidade Absoluta sabe-se Contingência Absoluta e, assim, como cega, passa para a Relação Absoluta: ela se sabe como essencialmente uma relação entre dois relata. A palavra “cego” aqui possui um sentido análogo ao do “vazio”; é uma indeterminação a pedir determinidade. Aqui, as múltiplas coisas do mundo, em sua Multiplicidade e em sua unidade, são postas apenas como uma Relação Absoluta para consigo mesma. Mas, notemos bem, unidade e Multiplicidade do mundo efetivo entram, como postos, na constituição da Relação Absoluta.

No trânsito entre ação-reação para a ação recíproca acontece o mesmo. Multiplicidade e unidade das coisas do mundo, na ação-reação, são postas só sob o aspecto da unidade. Na ação recíproca, são postas ambas em sua Identidade dinâmica. Essa reposição, em perfeita simetria com a anterior, recoloca o plural: a pluralidade efetiva das efetividades livres. Nós, sujeitos individuais racionais sociais, somos repostos como tais, como efetividades livres, como conceitos. Não há magia nenhuma, não há coelho, não há cartola.

Deuses, anjos e demônios, se existem como sujeitos individuais racionais sociais, também entram nessa categoria de efetividades livres. Não estão designados pela categoria os animais, as plantas e as coisas inanimadas. Isso, de algum modo, é grave. Não se trata de assumir o papel de protetor dos animais e das coisas. Mas, em Lógica, as coisas aparecem e desaparecem logicamente por razões. Como se esvaíram as coisas, que ainda estavam presentes na reposição feita da Dialética do real e na da causalidade determinada? As coisas não sumiram. Elas estão expressas pelas palavras “Diferença da Necessidade”, que se encontram no texto analisado: a necessidade reencontra-se e desdobra-se, por um lado, em efetividades livres, por outro

em “Diferença da Necessidade”<sup>388</sup>, ou seja, a Multiplicidade efetiva das coisas não livres. Nada sumiu, nada desapareceu, tudo está repostado.

Eliminada a mágica, esclarecida a maneira como a ação recíproca, pela repositição, se desdobra numa Multiplicidade de efetivos, resta-nos perguntar: Por que livres? Por qual Razão livres? Eis o problema da liberdade, eis o momento em que, na viravolta, necessidade se transforma em liberdade.

Seja colocada a questão com toda a dureza. Foi repostada uma Multiplicidade de efetivos. Tudo bem. Mas, até agora, no decurso da *Ciência da Lógica*, esses efetivos sempre foram chamados e determinados como efetivos necessários. Como e por que Razão, agora, essa necessidade se transforma em liberdade? A resposta de Hegel é igualmente dura: “A necessidade transforma-se em liberdade pelo fato, não de que ela desaparece, mas sim pelo fato que ela manifesta apenas sua Identidade interior”<sup>389</sup>. Ela manifesta exclusivamente sua liberdade interior; ela não manifesta outra coisa. Por isso, é liberdade.

A resposta de Hegel é tão dura quanto a questão colocada. Estamos na “passagem mais dura de todas”<sup>390</sup>. Saber a necessidade como necessidade é liberdade.

A resposta à questão básica pode, já agora, ser dada, pois estamos de posse dos instrumentos categoriais indispensáveis. A liberdade emerge quando a necessidade se sabe como tal e, assim, se relativiza e desmascara como necessidade real ou relativa. A necessidade, ao saber-se a si mesma como relativa, ao saber-se como *relatum* da contingência, se sabe como liberdade, como efetividade livre, como a unidade mais alta que concilia, dentro em si, a necessidade e a contingência.

Necessidade e contingência, contraposições bipolares, se conciliam na categoria do efetivo real, o qual assim se sabe como livre, ou seja, em sua absoluteidade.

Até este ponto a interpretação talvez seja incontestada. Mas aqui surge uma grande dificuldade. Essa concepção de liberdade baseia-se num

---

388 WL, II, 203.

389 WL, II, 204.

390 E § 159 Z.

conceito de necessidade real ou relativa, que certamente existe em Hegel. Existe, porém, na mesma *Ciência da Lógica* uma continuação do processo. A necessidade real desenvolve-se ulteriormente como Efetividade Absoluta e como Necessidade Absoluta. Depois do périplo do real, vem o périplo do Absoluto. E assim renasce a questão, apontando para mais adiante. Mesmo que aqui se entenda a necessidade como necessidade real ou relativa e se garanta, assim, espaço para a contingência e para a liberdade, esse espaço não deve, mais tarde, ser paulatinamente ocupado pela necessidade, que, em última análise, vai imperar soberana, dissolvendo a contingência? Não, pois vimos no périplo do Absoluto que Hegel não privilegia nenhuma das modalidades.

Logicamente, no périplo do Absoluto, há perfeita circularidade e simetria, sem que surja jamais um primado da necessidade. A Necessidade Absoluta é a Contingência Absoluta. Isso permite que a liberdade continue livre, sem jamais ser corroída. O trânsito do real para o Absoluto faz-se sem que a contingência desapareça, sem que a liberdade seja eliminada pela raiz. Conclui-se, pois, que conhecer a necessidade como algo somente relativo, como relativo à contingência, é realmente ser efetividade livre. Salvou-se, pois, ao que parece, em definitivo a liberdade.

Posta, assim, soberana, a liberdade como categoria mais alta, postas necessidade e contingência como sempre correlativas, surge a questão oposta. Salva-se a liberdade. Não está sendo corroída a necessidade, principalmente a necessidade da própria Lógica? A necessidade lógica não está sendo submetida, de forma inaceitável, a um primado da liberdade e da contingência? Pode a liberdade acaso decidir sobre nexos logicamente necessários? Essa festa da liberdade não dissolveu a logicidade? O carnaval da contingência não subverteu a necessidade lógica? Pois toda necessidade sendo, em última análise, necessidade real ou relativa, onde fica a Lógica com seus nexos necessários e eternos? A Necessidade Absoluta como Contingência Absoluta não corroeu, irremediavelmente, a necessidade lógica?

A resposta, em Hegel, é clara. Pois a necessidade formal – dela se está falando – tem seu devido lugar. Mas a própria forma de colocar a questão

mostra como nós, homens do século XX, ainda não entendemos bem a necessidade e a liberdade.

Sobre a necessidade lógica, venerável e digna de toda a admiração em sua eternidade atemporal, temos geralmente a ilusão, o sonho diáfano de ser ela como que uma realidade mais alta e mais nobre, pairando bem acima e além da mera facticidade dos fatos do mundo real ... Convém, a esse respeito, releer Wittgenstein, que no *Tractatus* escreve: “Compreender uma proposição é saber o que ocorre, caso ela for Verdadeira”. E logo depois: “Na proposição uma situação é composta, por assim dizer, por tentativas”<sup>391</sup>. E Tugendhat, autor seguramente insuspeito de dialeticidade, comenta<sup>392</sup>: “A proposição é informativa e diz algo sobre o mundo, pois o sentido da proposição consiste em pinçar uma de duas possibilidades mutuamente excludentes... Já que as proposições assertóricas são estruturadas, existe o caso-limite em que as expressões parciais se compõem de tal maneira que se origina uma mera repetição; por exemplo, explicitamente na proposição “Um homem é um homem”, implicitamente na proposição “O solteiro é um homem”. A significação das expressões parciais, que, em combinação normal, representam uma possibilidade de Verdade, pode, em combinações especiais, explícita ou implicitamente, repetir-se ou anular-se... No primeiro caso, então, a proposição é necessariamente verdadeira; no segundo, necessariamente falsa (impossível ser verdadeira). A Verdade necessária, portanto, não é tanto uma distinção, mas uma deficiência: uma proposição analítica é implicitamente tautológica; ela diz duas vezes a mesma coisa (se p, então p), e isso significa que ela, de certo modo, não diz nada, ou seja, não diz nada sobre o mundo. Ela é, de certo modo, não informativa...”.

Tugendhat, interpretando Wittgenstein, coloca, com toda a dureza, a questão da necessidade formal e dos nexos logicamente, ou seja, analiticamente necessários: eles originaram-se pela duplicação, pela reduplicação, algo que Aristóteles estuda nos *Analytica Priora* (cap. 38) e que a Filosofia Analítica de hoje ainda não conseguiu resgatar formalmente. O necessário é apenas o que de fato é em sua reduplicação sobre si mesmo. Se de fato é e enquanto de fato é, então é necessário em seu nexos.

---

391 WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921. Schriften, L. W., 1 vol., Frankfurt am Main, ed. 1960, 4.022 e 4.024, trad. port. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, no prelo.

392 TUGENDHAT, E.; WOLF, U. C. *Logisch-semantische Propaedeutik*, Stuttgart, p. 42, 1983.

Talvez estejamos, já agora, em condições de entender realmente o que Hegel queria dizer quando repetia: “Algo é necessário, porque é” (*Das schelchthin Notwendige ist nur, weil es ist*)<sup>393</sup>. Em oito linhas, Hegel repete três vezes que o necessário é necessário, porque é (*weil es ist*). É a necessidade que surge e brota da efetividade contingente. É o processo circular, em sua necessidade circularmente atemporal, mas repousando sobre a facticidade do efetivo real, no espaço e no tempo concretos. A contingência foi, assim, firmemente estabelecida. A contingência não se dissolve na necessidade, nem vice-versa. A efetividade, que nós somos, ao sabermos sua necessidade como essencialmente relativa, sabe-se como liberdade. A *Ciência da Lógica* tem na liberdade sua mais nobre categoria. O Sistema de Hegel, assim interpretado, é realmente um Sistema da liberdade.

---

393 WL,II, 182.

## Filosofia ou Práxis?

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Filosofia ou Práxis? Educar-se. Anais 1º Simpósio Estadual e Política, Santa Cruz do Sul, 4 e 5 vol., 1985. p. 7-24,*

O tema de nossa conversa hoje à noite é Filosofia ou *práxis*, ou Filosofia da *práxis* ou *Práxis* da Filosofia. Eu de propósito estou armando certa confusão inicial: é uma Filosofia da *práxis* ou é uma *práxis* da Filosofia? Ou as duas coisas talvez sejam idênticas. A Filosofia da *práxis* é uma *práxis* da Filosofia. O que é *práxis*? O que é teoria? Todos nós sabemos que este problema ficou tremendamente sério a partir das teses de Marx sobre Feuerbach. A Filosofia há muito tempo tentou compreender o mundo; chegou a hora de a Filosofia mudar o mundo.

Nas teses, Marx não usa a palavra grega *práxis*, ele usa expressamente a palavra alemã *verändern*, isto é, mudar, transformar. E de lá para cá, este problema da transformação do mundo ficou mais e mais agudo. Eu acho que entre nós existiria provavelmente até uma unanimidade em torno desta Filosofia da *práxis*. Ou de uma Filosofia, portanto, prática. E sendo prática, é Política. E eu gostaria agora apenas de parar e pensar. Sendo que este pensar, nós vamos fazer em conjunto, no diálogo. Esta noite vai ser um pensar que seguramente é uma teoria, mas também uma *práxis*. Afinal de contas, nós estamos aqui, falando, ouvindo, conversando, dialogando e há, portanto, também uma *práxis*. Nós não estamos na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul ou no Congresso em Brasília; eu não estou, como estava anteontem, nas barracas do Sulbrasileiro lutando por um interesse que é do Rio Grande do Sul. Estamos numa sala neutra de uma Universidade, de uma Faculdade, de um Colégio e há, portanto, uma teoria e, por outro lado, há uma *práxis*. Nós não podemos seguramente dizer, ninguém poderá dizer que Karl Marx era ingênuo ou que tinha pouca informação. Mas se ele diz que chegou a hora de parar de fazer apenas teoria e tentar compreender para



passar à ação, não teria ele, apesar de toda formação, incorrido em certa subestimação, subestimado os nossos antepassados filosóficos?

Um Heráclito, um Parménides (obrigado a ir para o exílio), um Anaxágoras (condenado à morte), ao qual deixaram, evidentemente na velha sabedoria grega, a porta do presídio aberta, de tal maneira que à noite, aproveitando a ocasião que lhe foi dada, fugiu. De sorte que o povo ateniense, por um lado, o condenou como deveria condenar, mas por outro lado, não precisou executá-lo.

Mas Sócrates, na mesma situação, não utilizou a porta que também lhe estava aberta e, além de condenado em juízo público, foi executado tomando cicuta. Para Sócrates, como para Anaxágoras, deixaram a porta aberta, mas ele não a utilizou, e o diálogo platônico nos diz o porquê disso. Não são homens políticos? Platão não é o homem que escreveu aquela tremenda utopia que nós conhecemos com o nome de *Politeia*? E passando por Aristóteles, indo para Plotino e Santo Agostinho na *De Civitate Dei* (A Cidade de Deus), nós não temos pensadores eminentemente políticos? A Idade Média não é toda ela um pensamento em que o fracionamento do Império vai se transformar depois, quando o império começa a se esfacelar sendo cada vez mais substituído pela *Universalitas* da Igreja Católica? Abrangente, que abrangendo tudo, paira acima dos príncipes e dos feudos? O Giordano Bruno não é então um pensador político? Indo para os tempos modernos, não vamos encontrar um Descartes? Este, filosofando, fazendo Lógica, teoria do conhecimento, jamais pôde pisar numa Universidade como professor. Não vamos encontrar um Espinosa repudiado pelo mundo científico-filosófico de sua época e do seu povo, morrendo sobre trapos na sociedade de Haia? Não vamos encontrar um Leibniz, um gênio universalíssimo, que também jamais conseguiu um lugar como professor? Em compensação, conseguiu quase um milagre: ser o único protestante, até hoje, que ficou Diretor da Biblioteca do Vaticano. Depois de Leibniz, vamos encontrar um Kant, que assume uma cátedra em Kbnigsberg, mas que jamais pôde dar em aula aquilo que ele realmente pensa, porque a *Crítica da Razão Pura* e as outras duas críticas foram objeto de aula e na sala de aula ele tinha que se ater ao comentário do texto obrigatório. Vamos encontrar em um mesmo dormitório de um internato, no sul da Alemanha, três jovens promissores:

Herbart, Schelling e Fichte e, provavelmente, logo depois outro, Hegel. Os três, depois em Viena, com os horrores das guerras napoleônicas, fugiram, e encontramos então Hegel, em Berlim, um dos poucos que, na segunda metade de sua vida adulta, de sua maturidade, fica numa cátedra, lecionando até a morte, em 1831. Marx, logo depois, que jamais teve uma cátedra, e, para chegar aos nossos dias, Sartre, o qual também jamais exerceu uma cátedra. Será que Marx ou nós somos ingênuos quando falamos em teoria e *práxis*, em prática da Filosofia ou da Filosofia prática? O que nós, a rigor, estamos querendo? Estamos querendo trazer a Política e políticos para dentro da Universidade, da Ciência, da teoria e da Filosofia? Ou, ao contrário, estamos querendo abrir a Filosofia e levá-la para dentro da Assembleia Legislativa e do Congresso Nacional? O que, a rigor, nós estamos fazendo? O que nós queremos fazer? Se isso estivesse claro, e se Marx tivesse dito a última palavra e escrito com clareza, nós não estaríamos aqui e o título do encontro de hoje, e desta semana, não seria este que nós estamos dando. O estado da questão continua tremendamente complexo. Vamos tentar penetrar neste problema, que é um problema que continua; e sem fazer um trabalho de dicionário sobre a teoria em Karl Marx, o que é *práxis* – ou em Aristóteles – a diferença entre teoria, *práxis* e *poiesis* (poesia). Vamos tentar, num primeiro passo dessa análise histórico-tradicional, ver que há seguramente dois lados. Vamos dividir as coisas em dois extremos, ficando então no meio, um campo intermediário, que é hoje o grande campo da dúvida. Mas sobre os extremos talvez nós consigamos clareza, unanimidade. De um lado, nós temos seguramente algo como o triângulo, círculo, a Lógica formal com suas tautologias. A soma dos ângulos de um triângulo é sempre  $180^\circ$ , nunca mais e nunca menos. Este triângulo pode ser de lado 2cm, 2m, 2km, 2000km, a soma dos ângulos é sempre  $180^\circ$ . É ridículo querer colocar este assunto em votação. A soma dos ângulos do triângulo não é objeto de votação. É  $180^\circ$ . Este triângulo não é o triângulo que existe aqui desenhado, com 10cm/10cm/10cm. O triângulo não tem tamanho. E, apesar de não ter tamanho, tem sempre três ângulos cujos três lados somam  $180^\circ$ .

Este triângulo, que não é o triângulo, que eu acabo de desenhar com 10cm/10cm/10cm, este triângulo de todos os triângulos se chama ideia, ou idealidade. E a Idealidade, a ideia do triângulo não tem um determinado tamanho de lado; ele pode ter 2cm, 20cm, 2m, 20 mil km: será sempre

triângulo e sempre será de  $180^\circ$ . A ideia do triângulo, se esta ideia é uma ideia que existe num planeta, num mundo separado, num *Charismós* – Platão. Ou se essa ideia existe por dentro e por trás da aparência das coisas – Aristóteles; ou se esse triângulo é o resultado de um processo de abstração em que nós produzimos o triângulo – Lógica de Port Roxal e, de certo modo, de Kant. Isso não nos interessa aqui, vamos fixar o seguinte: a ideia do triângulo não é objeto de votação, ela é algo que em si e por si tem  $180^\circ$ . Assim como o triângulo, temos toda a Geometria dos círculos, do quadrado, do retângulo, temos a Aritmética, a Lógica, uma série relativamente grande que, em si e por si, não é assim. Isso na História recebe os mais diversos nomes. Vamos lembrar de Lambret – que chama isso de *Verité de Rosson* em oposição as *Verité de gait*, as verdades de fato; Kant vai chamar isso de as verdades *a priori*, ou juízos *a priori*, necessários *a priori*, pois a Verdade desses juízos independe de uma unificação empírica, de acordo com Kant. Pra nós aqui e agora vamos segurar isto: existem juízos ou verdades que independem de uma verificação *a posteriori*, empírica, mas são verdades, juízos, proposições, que não são objetos de votação e, se postos em votação, teriam apenas que ser reconfirmados. Vamos para o extremo oposto e, no extremo oposto gostaria de pôr uma coisa que todos nós conhecemos e que é do nosso dia a dia, no Brasil e em outros países. Na maioria dos países do mundo, utilizamos o trânsito pelo lado direito da rua. Então o automobilista brasileiro anda com carro do lado direito da via pública, ficando o outro lado à disposição daquele que vem em sentido contrário, que também está usando o seu lado direito, exceto nas ruas de mão única. Nas ruas brasileiras, nós temos um Sistema de trânsito: “consERVE a sua direita”. Na Inglaterra e, até pouco tempo atrás, na Suécia, a gente não anda, como todos sabem, no lado direito. A gente anda do lado esquerdo. Nós dificilmente vamos pegar um carro aqui e ir com ele para a Inglaterra. Mas um belga, um holandês, um francês pegam seu carro e vão à Inglaterra e vice-versa. E, ao passar o Canal da Mancha, ele tem que mudar o Sistema de trânsito. Inclusive os automóveis ingleses têm a direção do outro lado. O problema do trânsito – “conservar o lado direito” – é uma coisa para a qual hoje não existe Razão. Vejam a palavra que eu estou usando: não existe Razão que nos obrigue a adotar um Sistema de trânsito em que o princípio seja: “consERVE a sua direita”. Com a mesma Razão os ingleses dizem: “consERVE a sua esquerda”.

E não dá para pôr agora em critério de Verdade se somos nós brasileiros e europeus continentais que estamos certos ou se são os ingleses que estão certos. Nós decidimos andar do lado direito e há uma lei que diz que nós andamos do lado direito. E os ingleses decidiram andar do lado esquerdo e andam pelo lado esquerdo com tanto sucesso como nós. O índice de acidentes da Inglaterra não é mais nem maior, não é diferente dos países europeus. É totalmente irrelevante andar do lado direito ou do lado esquerdo da via pública. Não é irrelevante, mas é totalmente irrelevante se um país, de comum acordo, vota se tem uma lei, nem precisa ser de comum acordo, pode ser de um ditador que faça uma lei, mas se todos naquele país andam do lado direito, tudo bem. Se todos andam pelo lado esquerdo, também tudo bem, independe de votação, independe de ditadura ou de democracia. Se todos andam do lado direito, não vai haver acidente de choque frontal. Mas se um gaiato inventa de andar do lado esquerdo, ele vai seguramente matar alguém e morrer muito em breve. Ele talvez mate um ou dois até encontrar uma jamanta suficientemente grande, então ele será a vítima de sua imprudência, ou melhor, do seu crime. Reparem bem que nós temos um caso do triângulo em que a Idealidade se faz sentir. O triângulo tem uma Razão e a Razão do triângulo, que é a Geometria do triângulo, diz que a soma dos triângulos é de  $180^\circ$ , nunca mais nunca menos. Independe de nós, em todos os lugares em todos os tempos. No outro lado, temos uma regra de trânsito que nós inventamos: foi feita, foi elaborada, um dia se consolidou quando não havia mais um ou dois carros, mas de meia dúzia, e foi necessário ordenar este trânsito, e no momento em que nós criamos essa ordem totalmente sem Razão – reparem bem a palavra – sem Razão nenhuma, depois de criada ela ficou racional, ficou muito importante. E hoje, como ela funciona, não dá para andarmos do outro lado da rua. Não só nós seremos multados, como também vamos matar e vamos ser mortos.

Nós temos com clareza dois extremos: o extremo de uma racionalidade que independe de uma votação ou de uma lei de um imperador e, de outro lado, uma ordenação que não tem Razão nenhuma. Mesmo depois de existir e de funcionar longamente, não há jeito de dar uma Razão porque ela não tem Razão. Não há Razão no Princípio “consERVE a sua direita”, mas não havendo Razão nenhuma prévia, há uma enorme racionalidade e necessidade de que, agora, já que existe o Princípio de “consERVE a sua

direita”, todos nós o cumparamos, e quem não cumprir vai ser multado, vai matar e vai morrer. No meio desses dois extremos, o da teoria e do ideal, do Idealismo da realidade, do outro lado nós temos o arbítrio, que se transforma depois numa facticidade – arbítrio no sentido de uma coisa sem Razão. Idealidade, necessidade e arbitrariedade, facticidade. Necessidade, não necessidade, contingência, Lógica, Geometria, álgebra, facticidade da Natureza e da História. Esses dois extremos seguramente nós conseguimos manter de certo modo separados, apartados.

O problema, os gregos conheciam. Platão e Aristóteles falam longamente disso e usam a palavra grega *metaxy*. É aquilo que está no meio, pra que lado vai? Uma coisa que está no meio, que não é nem daqui deste lado e nem claramente daquele, onde nós colocamos? A postura do criticismo, que não é nova, é uma postura que hoje nós chamamos de cientificismo, que em Descartes se chama de criticismo, o qual, na Idade Média, se chama de *ratio fides querem intellectum*. A fé que está procurando a sua racionalidade. Esta logicidade, esta Idealidade e esta postura científica têm uma Razão muito mais antiga, remonta àquele tempo, quase na nossa pré-história, em que a família patriarcal grega, pré-grega, começa a se transformar para dar aquela estupenda criação que os gregos chamaram de *pólis*, e que nós hoje vivemos com o nome de Estado. Naquela época em que o *pater familias* tinha o poder Absoluto, vestido com roupas brancas, roupa flutuante longa, branca, o chitão branco, com uma coroa de folhas ou de flores na cabeça, andava em torno do fogo sagrado da *réstia*, que jamais podia ser apagado. Naquele pátio interno da casa romana, cantando o hino da família, que se chamava *nomos*, que em grego clássico é lei, no grego arcaico significa canto, e, na família patriarcal, é o hino nacional da família. A família tinha seu canto e aquilo que era dito no canto era lei; e aquilo que era lei o *pater*, como poder supremo, Executivo, Legislativo e Judiciário, tinha que executar, tendo poder de vida e morte sobre todos os membros da família. O *pater* então auscultava os mortos que moravam no *Hades*, um metro e oitenta abaixo da grama; e o lugar em que os mortos habitavam. O *pater* tinha então autoridade que tinha este *barjon* do guardador do fogo sagrado do lar, da lareira, porque, ouvindo os mortos e com a autoridade deles, ele reinava sobre os vivos. E nesta família patriarcal, se alguém se esquivasse do domínio do *pater* que seja sagrado, e ser sagrado

significa seja morto em sacrifícios, em honra aos deuses interiores dos *pennates*. E o antepassado que não for enterrado no *Hades*, que não receber a honra de ser enterrado, que for jogado aos cães que andam em torno das naves curvas dos *heleneos*, este corpo entregue aos cães, um corpo cuja alma jamais vai repousar, vai para sempre atormentar os vivos, provocando má colheita, provocando doença, peste e infelicidade. E Píndaro conta como a alma do herói que não foi enterrado pede e implora que vá lá buscar a cinza para que ele seja enterrado no solo pátrio. E quando então a mulher, que tem como religião o pai, o avô, o bisavô, que lutaram nas guerras e batalhas tais, e tais; quando a mulher casa e é desligada da família, ela tem que ser desligada: há uma festa em que o *pater*, de roupa branca, com a coroa na cabeça, anda em torno do fogo sagrado do *lares* – da lareira, oferecendo o primeiro gole da bebida e partindo o pão de farinha de trigo branca, o *essfarius*. Ele quebra o pão e desliga a noiva dos deuses dos antepassados. A noiva é posta num carro puxado por bois e é cantado o hino *neo*, o qual, até hoje, não se sabe o que é, porque é tão antigo que não é mais grego. E este hino *neo* é cantado enquanto a noiva é levada até a nova residência, o *tomos arcaicus*, e nesta nova casa, o noivo carrega a noiva vestida de branco nos braços. Ela usa uma coroa branca na cabeça, porque isso é tradição em toda festa religiosa arcaica. Esse costume lembra alguma coisa nos dias de hoje? Isso era necessário porque se a noiva pisar o chão sagrado antes de ela aderir à nova religião sacra, terá que ser sacrificada, porque quem pisar o chão sagrado da *réstia* sem pertencer à religião será oferecido, imolado, aos deuses domésticos.

A sentença é a morte. Daí então o noivo ter que carregar a noiva nos braços e ela então é levada à beira do novo altar, e o *pater* oferece o primeiro gole para os antepassados, os deuses internos (lembram-se do gaúcho aqui no interior, que sai do boteco e pega o primeiro gole da cachaça e joga no chão e diz: o primeiro é para o santo? Lembram-se disso? É grego: século X A.C.). O *pater* oferece o primeiro gole para o santo, quebra o pão e o reparte com a noiva, e anda em torno do fogo sagrado.

E é dizer que tem não um antepassado comum, mas um deus externo em comum. Este deus externo, mantida a família em sua integridade, assume o papel de um deus em comum por uma sociedade plurifamiliar que en-

tão vai se chamar de *pólis* = Estado, e no Estado existe então uma dupla lei. A lei do Estado, lei de Creonte, que diz que o irmão de Antígone não pode ser enterrado. É a lei da família patriarcal que diz que tem que ser enterrado, senão a alma jamais vai ter repouso. E neste jogo das duas leis, a Antígone dilacerada não sabe se obedece à lei da *pólis* ou à lei da família patriarcal antiga.

No Estado, período que a Antígone sofre isso como todos nós até hoje estamos sofrendo, porque esta família patriarcal grega e esta primeira das grandes revoluções pelas quais nós passamos pertencem a nossa Identidade.

Nós ainda carregamos ou somos carregados sobre a soleira, embora não haja mais pena de morte. Nós ainda usamos a roupa branca, nós ainda usamos a coroa da noiva, nós ainda quebramos o pão, ainda oferecemos o primeiro gole para o santo. Não tem nada a ver com umbanda, isso é grego, isso é o nosso passado, essa é a nossa Identidade cultural. Durante esta primeira grande revolução, já surgiu, surge aí a Filosofia – o *logos* – e o *logos* é aquela lei, aquela legislação, aquele dever ser que não é o dever ser, nem da família patriarcal antiga e nem da *pólis*.

*Logos* em grego – o *nous* nos pré-socráticos – não é o *nomos* da lei positiva da família patriarcal, nem a lei positiva do Estado. Ao se desfazer a primeira grande revolução da qual surge a *pólis* ou o Estado, surge também a Filosofia, a Filosofia com o *nous*, com o *logos*, ou seja, com a primeira forma, vamos dizer assim, de Razão. Razão essa que é Razão teórica ou Razão prática. Este *logos* não é idêntico nem ao *nomos* da família patriarcal, nem à lei da nova emergente *pólis*. Este *logos* surge como Filosofia em alguns loucos que sempre existiram e, se Deus quiser, sempre existirão, apesar de tudo; que não se submetem, nem à lei da família antiga, nem à lei positiva do Estado, mas mesmo se submetendo e obedecendo a deuses como fazia Sócrates, para, se distanciar e pensar; isto é *logos*.

Essa postura, portanto, é uma postura antiquíssima. E quando Marx, nas teses sobre Feuerbach, nos fala que temos que agir e mudar o mundo – vamos ter realmente que parar um pouquinho para pensar. Nós passamos décadas, mais do que décadas, séculos, procurando fazer exatamente o contrário; reparem bem, exatamente o contrário daquilo que Marx ou que até ou talvez

dizem os mais recentes. Nós passamos décadas, séculos e, a rigor, desde o *logos* pré-socrático, nós estamos procurando aquilo que é verdadeiro e necessário, independentemente das mudanças Políticas no espaço, no tempo e na História. Isso é Ciência. Até bem pouco tempo atrás, o importante numa universidade, numa faculdade, numa escola é que houvesse Espírito científico. Postura de cientista é dizer que o triângulo tem  $180^\circ$  e não pôr isso em votação; é fazer uma demonstração. Esta é a postura do cientista, e se o assunto é para pôr em votação, não é assunto da academia, do liceu, da Universidade, é um assunto dos políticos. Mas nós passamos séculos, e a Revolução Francesa inclusive em parte foi feita também para isto, para se conseguir separar a liberdade da Ciência, a postura da Ciência, desligando a Ciência. Os  $180^\circ$  do triângulo não têm nada a ver com o regime político e nem com a votação. Ao passo que o trânsito e o Princípio “conserva a sua direita” tem evidentemente que ver com algo que não é teórico, não há jeito de fazer teoria sobre isso. E há também o *metaxy*, que vocês encontram expressamente em Aristóteles nos mais variados lugares, tanto na Ética, em Nicômaco, como na Política, na estética, e também na Metafísica. Encontram-no em Platão – nos *Diálogos*. Levando isso ao mais extremo, a gente até chega a uma conclusão totalmente inesperada. O século XIX, os nossos muito respeitados professores e mestres senhores Hegel, como também o igualmente respeitado senhor Karl Marx, estavam tremendamente enganados a respeito de uma coisa: a respeito dessa total racionalidade e Idealidade do mundo. Porque ambos pensavam que depois da gigantesca conquista da revolução inevitável, e a terceira geração estabelecida, tudo estaria no devido lugar. A essência do Sistema hegeliano é aquela racionalidade que vai se desenvolvendo em sua Lógica interna, em sua autodicção dialética, e na sua ampliação vai abarcando sempre mais coisas, e entrando então pela Natureza e pela História ao concretizar-se do Espírito Absoluto, de tal maneira que no fim tudo foi incorporado a este processo de autodicção. Vide as últimas três páginas da *Ciência de Lógica*.

A mesma coisa em Marx é aquela crença, aquele postulado filosófico de que, num determinado momento, as coisas tornadas conscientes de determinadas condições, uma revolução inevitável cria a ordem, final, definitiva, uma racionalidade que permite apenas mudanças acidentais. Mas a racionalidade que resgatou tudo. Nesta teoria, tanto de Marx como de



Hegel, mas Hegel com mais clareza do que Marx, a autodestruição fica extremamente clara. A teoria hegeliana interpretada dessa forma se autodestrói, porque no exato momento em que o Espírito Absoluto, dentro de uma determinada pessoa ou de um povo, se torna consciente de si mesmo e se resgata completamente, este Espírito Absoluto é o fim do mundo. E qualquer continuação dele é mais continuação, ou seja, depois da Revolução Francesa, depois de Hegel, não poderia ter havido o que houve: Nazismo, Fascismo, Stalinismo, Vietnam, Camboja, Afeganistão, Brasil, Chile, como é que poderia haver isso? Como é que pode o Brasil de hoje, a Índia de hoje, a América Latina de hoje existirem depois de Hegel, depois de Marx? Aquele otimismo, aquela certeza daquela Idealidade faz parte de uma racionalidade perfeita totalizante total que, entretantes, foi refutada pela própria História; se a História não for considerada como argumento da refutação de Marx e de Hegel, que o argumento seja lógico. Principalmente com Hegel, a argumentação pode e deve ser Lógica. O Sistema, ao fechar-se completamente na espiral sobre si mesmo, se autodestrói. E para não se autodestruir, precisa remeter ao início – palavras textuais de Hegel. Mas, ao remeter ao início, duas opções: ou ele esquece aquilo que ele aprendeu e resgatou na primeira caminhada do Sistema. Quando ele faz a segunda volta, ele tem tudo aquilo presente ou não. Se ele tem tudo aquilo presente ou não, a espiral leva a um ponto em que deixa de ser espiral e se implode. Se ela esquece aquilo que se fez nos primeiros, na rodada anterior, ela não foi totalizante. O Sistema hegeliano em sua longevidade como descrita nesta interpretação que também é uma faceta de Hegel, é um Sistema autodestrutivo, ou seja, nós temos, a rigor, a partir já de Aristóteles, um no livro *Gama*, dois tipos de Sistemas filosóficos: os Sistemas Lineares e os Sistemas Circulares.

Sistema Linear é aquele em que, como Sistema Aristotélico do primeiro movente móvel, eu tenho uma coisa que é movida por movente. Se este movente é movido, ele é movido por um movente e assim eu chego ao primeiro movente imóvel. Todo mundo conhece *Proton, Quineton, Aquineton*. Este *Aquineton*, o primeiro movente móvel, é o primeiro elo de uma série linear. Deste primeiro elo, como primeiro elo, dependem todos os outros. Este modelo é Linear como Aritmética – 1, 2, 3, 4, 5, 6... O modelo Linear tem como característica três coisas: Primeiro ele tem que ter

um começo, ele não sai, e não dá partida, não dá pra começar no número 48 ou dá para começar, mas então tem um começo, ele tem uma direção e, no outro sentido, o Sistema Linear está sempre aberto, sempre tem reticências. Não existe Sistema Linear que não seja aberto para o lado da direção e fechado para o outro lado. Assim é a Aritmética, assim é a série das regras regrantas regradadas da Filosofia Analítica Moderna. Assim é a série da Metalinguagem *Incarna*, por exemplo, ou *Inquai*.

Em relação à Linguagem, à Metalinguagem, eu tenho que ter uma ótima Linguagem. O processo Linear é um processo que nos obriga a entender este primeiro movente móvel como algo que é em si mesmo circular, ou seja, o modelo Linear nos induz a dizer que este imóvel, que numa primeira etapa nós caracterizamos somente pela negação, possa ser desdobrado em algo que é reflexivo. O primeiro movente é imóvel porque se movimenta a si mesmo, ele é automovente. Automovente e, ao movimentar a si mesmo, ele é o motor de todos os outros. O primeiro fundamento de todas as coisas é autofundamentado, ou seja, se fundamenta a si mesmo, por isso não precisa de ulterior demonstração. Esta autofundamentação é fundamentação, é o processo em que o ativo e o passivo se transformam na voz reflexiva. O verbo ativo e o verbo passivo, sem perderem a sua força, se identificam na voz reflexiva. Eu amo, eu sou amado, e vocês reparem que nós, no português, não temos uma voz reflexa perfeita. Em grego a *filises* é respondida com uma *anfilises* da qual então resulta *filia* – amor. Amor é o amor correspondido, aquele em que o amor que vai e o que volta se fundem numa única coisa, na qual eu não tenho mais começo nem fim, então não se sabe, depois de dado início, quem é que está beijando quem. É ele que está beijando ela ou é ela que está beijando ele? Não, eles estão se beijando. É a voz reflexa em que a ativa e a passiva se fundem numa realidade mais profunda, mais anterior ou mais última, ou seja, a circularidade: existem boas e más circularidades. A má circularidade nós conhecemos, por exemplo, da Lógica formal, quando um cretense diz: todos os cretenses são mentirosos. Este cretense está dizendo que todos os cretenses são mentirosos, portanto, o que ele diz é mentira, é mentira que todos os cretenses sejam mentirosos e nunca mais saímos desse círculo vicioso. Este mesmo círculo vicioso da Lógica existe em outros lugares, na Política: um tapa, uma ofensa, outra ofensa, um palavrão, um tapa, outro tapa, uma faca, um revólver, uma espada,

um canhão, uma bomba atômica, aniquilação total e fim da humanidade. Não é ficção, nós há muitos anos vivemos sob o espectro disso. Totalmente possível, teoricamente viável, nós podemos a qualquer momento ser destruídos se esta escalada continuar. Se ela for levada ao seu término lógico, político, há a destruição total. Então cuidado com o tapa, cuidado com o palavrão, porque, levado a sua consequência normal e última, é a aniquilação dos dois lados. Processo circular autodestrutivo. O cretense mentiroso, a escalada atômica, o processo circular autossustentado ou autoconstituente à demonstração do Princípio de Contradição do livro *Gama* de Aristóteles – ao negar o Princípio de Contradição, eu o afirmo.

Quando eu digo que não existe Verdade nenhuma, estou dizendo que tudo é errado, exceto aquilo que estou dizendo. – Então ao dizer, eu me refuto e crio uma nova Verdade. É uma formulação em que a circularidade se fundamenta a si mesmo. A boa circularidade, ou seja, os círculos virtuosos sob o qual muito pouco se fala, mas que é tão ou talvez mais importante que o círculo vicioso. Um círculo virtuoso é a planta que faz sementes, e que cria outra planta, que dá flor e dá semente, e cria outra planta igual. É o animal que dá cria e sai um animal igual que dá cria novamente e assim se reproduz numa circularidade de interação. E assim, sem entrar no menor problema ético ou político, é evidente que um casal de dois homens ou de duas mulheres homossexuais está em desvantagem contra um casal heterossexual pelo simples motivo de não se reproduzirem.

A circularidade ou a reposição não é somente um problema de reposição do capital, ou da força do trabalho; é um problema que vem da Lógica, e na Lógica se chama tautologia; na Natureza se chama espécie; na Ética, costume e na Política, lei. Estes, os Sistemas, portanto, podem ser Lineares ou Circulares. Existe uma boa e má circularidade da Lógica à Política. Existem circularidades exaustivas com o Sistema hegeliano ou numa empreitada que, hoje nós sabemos, é impossível abarcar tudo sem perder nada; e temos uma circularidade, não exaustiva que se sabe sempre fragmentária, mas se sabendo como um fragmento de um Todo, tem sempre o Todo sem jamais, porém, tê-lo totalmente; é uma Totalidade que, como diria Comte, não se pode pegar e colocar no bolso do colete. Esta circularidade não exaustiva ou esta fragmentariedade nos lembra Habermas

em algumas coisas; Wittgenstein, em outras. É como num jogo, em que, ao fazer a jogada, eu faço a jogada e a regra do jogo. Nesta circularidade fragmentária em que o Todo é dado como uma organização da Totalidade sem que a Totalidade seja dada, a não ser através de suas partes ou fragmentos, nós, homens, voltamos a ser aquilo que éramos e que só perdemos nos últimos tempos. Nós nos sabemos nesta circularidade dialética não totalizante, fragmentária, portanto, nos sabemos um indivíduo que é sempre, desde sempre, indivíduo no plural, Eu não existe; Eu somos nós. Nós partimos muitas vezes desta análise linguística do Eu e construímos à la Descartes que isso é fruto da Filosofia dos tempos modernos, principalmente Descartes, algo que eu chamo de uma forma pouco provocadora, o solipsismo masturbatório cartesiano. É aquela ideia moderna que lamentavelmente nós temos de que o homem existe como *Ergo cogito sum, cogito sum* e, para chegar ao tu que está lá fora de mim, eu preciso primeiro fazer uma dúvida Universal depois sentar e procurar ideias claras e distintas; (e olha lá que eu não tenho) aí eu vou descobrir uma *res cogitans* de uma resistência, aí vou fazer um argumento da existência de Deus, aí eu vou provar que Deus existe, eu vou dizer que este bom Deus existe e não vai permitir que eu seja constantemente enganado pelos pequenos diabos que devem andar por toda parte, portanto aquele tu que está lá fora, provavelmente, com quase toda certeza é realmente um Eu igual a mim. Essa construção tipicamente cartesiana é a construção do nosso Eu.

O nosso Eu é um que quer morar num apartamento quitinete, sozinho e se encontrar com sua mulher e com seus filhos com hora marcada por telefone. Cada um tem que ter o seu quarto; ao passo que o Eu antes de Descartes ou Eu até hoje, em povos primitivos ou em uma favela de qualquer cidade brasileira; o Eu de Descartes, o Eu grego, o Eu romano, o Eu germânico é um Eu que desde sempre é nós. O Eu é uma abstração, nem se consegue dizer. Tanto não se consegue dizer que a Carteira de Identidade não consegue dizer quem é que eu sou. Para dizer, a Carteira de Identidade tem que dizer que eu sou filho dele, dele, dele, casado com ela, que eu não tenho como dizer quem é que eu sou. O Eu não existe e daí então o tremendo problema de Identidade que nós atravessamos também nos períodos modernos é fruto de uma ideia errada de Eu. O Eu solipsista cartesiano. No momento em que nós superarmos esta ideia do Eu e, no melhor sentido de Marx

ou de Hegel, entendermos o Eu de Hegel como Begriff – o Eu é sempre como Eu no plural, Eu, portanto, é aquela circularidade que passa pelo tu e somente no tu se encontra a si mesmo e, como diz o samba, “quem acha vive se perdendo”, e, portanto, ao me achar no amor e ao me entregar completamente ao que me reencontro, somente aí é que me encontro e Eu só encontro a minha Identidade quando Eu a dou completamente. É neste Eu que dá que se reencontra o Eu no plural, é o Eu que constitui a família. É esta família que constitui o Estado. E o Estado o que é?

O Estado é aquela liberdade que se sabe livre e que se quer livre, não só em si, mas também nos outros eus. Não o Eu sozinho, o Eu com a minha Maria, o Eu com a minha Maria quer que os outros eus com suas Marias sejam tão livres e felizes como eu sou. E este querer ser livre na minha concretude, que os outros sejam livres como eu sou, se chama, então, Estado. De onde, então, nós temos os dois polos, um polo de Verdade, de ideais necessários, *a priori*, mas que só aparecem e existem numa facticidade contingente *a posteriori*, sem que haja a menor possibilidade de dar primado ou primazia de um sobre o outro. Porque não adianta ter a ideia, como diz Kant, de mil dólares (não vamos falar em cruzeiro, que é uma coisa que desaparece da noite para o dia), o cruzeiro, com sua desvalorização constante, pode desaparecer num passe de mágica e ninguém se admiraria. Nós vamos então falar numa moeda mais dura. Os dólares pensados ou possíveis não me fazem rico. Para ir ao restaurante pagar o jantar, eu preciso ter a facticidade desses dólares no bolso. Então, a possibilidade ou a necessidade do *a priori*, da idealidade da Lógica só existem e se dizem e se concretizam na facticidade e na contingência nesta conjugação que Hegel, numa interpretação bem superior à que foi dada antes, chama então de liberdade. Libertação será então o conceito mais alto da Ciência filosófica porque é o conceito que liga a idealidade *a priori* necessária, com a facticidade *a posteriori* da experiência. E liberdade é aquela *práxis* ou motivação em que eu, com a minha Maria, decido que ela é a mulher mais bonita do mundo. Eu decido, não é que ela em si, *de per se*, seja, eu decido e ela decide e nesta autodecisão nós nos determinamos. Se vocês vão dizer um exemplo muito poético e vamos passar para um exemplo muito brutal e que mostra exatamente que *práxis* significa no melhor sentido, de Platão, Aristóteles, Hegel e também de Marx, sem, no entanto, se identificar completamente com nenhum deles. Eu estou dan-

do uma interpretação muito pessoal. Tenhamos aqui um copo que é trazido e que tem água pela metade. Pergunta teórica: este copo está semicheio ou este copo está semivazio? Primeira tentativa de resposta: semicheio ou semivazio é a mesma coisa.

Do ponto de vista de cubagem, de amostragem é a mesma coisa. Um copo semicheio ou semivazio é a mesma coisa, é um absurdo lógico. Porque semi é a mesma coisa. Agora, encher e esvaziar são coisas opostas, totalmente diferentes. Então este copo com água pela metade está semicheio ou semivazio? É a mesma coisa? Não é a mesma coisa. Bom, então depende, depende de quê? Depende se alguém encher somente pela metade. A copeira que trouxe este copo o serviu e encheu pela metade, diga àquele professor que se rale, que, se quiser mais água, ele mesmo encha até em cima. Então o copo está semicheio, mas pode acontecer que a coitada da copeira estivesse com muita sede e encheu o copo até em cima, tomou até a metade e digo que ele agora só ficou a metade. Então este copo está semivazio. Então o que nós temos que fazer para decidir a questão teórica, se o copo está semicheio ou semivazio? Esta questão teoricamente só pode ser respondida se eu pergunto à copeira ou a quem provocou este estado de coisas, diz Wittgenstein, ou em outra Linguagem, a quem provocou ou causou esta facticidade. E então vou até a copeira e pergunto: a senhora encheu o copo até a metade e parou? Ou a senhora encheu até em cima e esvaziou até a metade? Coitada da copeira: morreu. A copeira morreu e o copo está com água pela metade. E eu tenho agora um problema teoricamente insolúvel porque houve a ruptura da historicidade. O que muitas vezes acontece com a morte da copeira. Ela apenas tomou um ônibus e foi para Porto Alegre. E o copo pela metade está semicheio ou semivazio. Nós podemos passar até o fim do mundo aqui e jamais vamos encontrar uma solução teórica para este copo.

Como na Idade Média, quando jamais encontraram soluções para o problema de quantos anjos podiam sentar na ponta de uma agulha. É um problema teoricamente insolúvel. Como o problema do copo d'água pela metade. Só que o copo está aí atrapalhando, os anjos ao menos não atrapalham. Que é que eu faço com o copo? Eu pego a garrafa e encho até em cima, então é sinal de que ele estava semivazio e permitiu que enchesse até em cima; ou então pego o copo e o esvazio até o fim; e então agora, eu esvaziei. A minha ação

em cima do copo lhe dá um sentido que ele não tinha antes. E depois que a copeira foi declarada morta ou viajou para a eternidade ou para Porto Alegre, não é que seja exatamente a mesma coisa, este copo que ficou teoricamente um problema insolúvel e com a minha ação banalíssima eu dei um sentido ao copo que não existia antes. Este sentido criado pela ação se chama *práxis*. Em Aristóteles, em Platão, e isso volta então em discussão, terminologias através da História da Filosofia, através de Hegel e de Marx. A Filosofia é uma finalidade da *práxis* sim. A Ética, a Política, a Ética, a Lógica estão então interligadas? Em minha opinião sim. E eu não acho que a Lógica seja uma coisa e que depois, em Kant (*Crítica da Razão da Prática*), em separado, se possa construir uma Ética e uma Política. Eu acho que o dever ser da Lógica se desconhece e se diz na História de tal maneira que o dizer-se fica ético ou moral, ou seja, eu não acredito que a lei de trânsito possa ser demonstrada como demonstro um triângulo, mas eu acredito que o dever ser do triângulo tem algo a ver com o dever ser do trânsito, embora de uma forma mediada. Mediada através de quê? Mediada, a Lógica mediará através da Natureza, homem no plural, que se medeia através da liberdade desejada e que se medeia então pela votação ou pelo império numa lei positiva.

E se alguém me pergunta então, se pode haver dentro da Ética e da Política honestidade ou moralidade, eu digo que sim. Só que eu estou me afastando enormemente da tradição porque este dever ser de uma lei de Ética ou moral, o critério, o limite eu o trago de uma maneira diferente. Nós não estamos mais no século XIX e eu acredito que as respostas do século XIX não satisfazem mais. Ética e Política se constituem sempre como processos circulares. O processo circular quando se constitui e reproduz é uma boa circularidade, quando se autodestrói é uma má circularidade, é o mal. Por isso não acredito em resultados de curto prazo, é preciso uma visão mais ampla que desemboca na própria História.

Da Natureza, através do homem, da família, da família no plural e da liberdade desejada e afirmada, há um enorme campo em que realmente o imaginário funciona, ou seja, Política no sentido do copo d'água. Nós criamos o sentido e, uma vez criado, ele faz sentido. Mas sobre a eticidade desse terreno eu decido filosoficamente, baseado no critério de uma circularidade que é ou autossustentada ou então autodestrutiva. Se eu não puder mostrar que

esta circularidade é autodestrutiva, eu vou apenas dizer que não, e sobre este aspecto eu acho que sou tremendamente aberto, porque acredito que 90% das coisas que nós fazemos é produto do nosso imaginário, produto da nossa *práxis*. E se agora, de repente, entrar voando um rinoceronte e sair por aquele lado voando, eu vou estranhar um pouco, e se daqui a pouco o rinoceronte passar de novo, eu vou perguntar como em Santa Cruz tem tanto rinoceronte e voando, ainda por cima. Em Porto Alegre, no zoológico, eles estão no chão. E aqui ele voa, entra pela esquerda e sai por aí. Quando passar o terceiro, eu vou anotar para ver a sequência desses rinocerontes, e quando chegar o quarto, eu não devo me admirar mais. Eu vou dizer: olha, o quinto deve vir daqui a três minutos. E deixou de ser uma coisa irracional pela simples Razão de que é. E reparem numa frase que vocês vão encontrar na *Ciência da Lógica*: “É necessariamente porque de fato é” e quem entendeu esta frase onde há imbricação do necessário na facticidade entendeu aquilo que Hegel considera a mais dura de todas as mediações, a transição para a categoria suprema do Sistema, ou seja, a categoria da liberdade ou libertação. A libertação na Ideia Absoluta é a explicação final de todo Sistema, é a *práxis* que, ao se dizer a si mesma, se diz como mundo na Natureza e na História. Nesta interpretação, eu considero Hegel tremendamente certo, mas para sustentar essa interpretação, tem que abandonar aquele Hegel, aquele Marx em que a racionalidade se resgata completamente. Tem que abandonar aquela ideia de que Sistema em sua racionalidade se descobre embarcando tudo, ou seja, o Espírito Absoluto está aqui, está totalmente consciente de sua fragmentariedade e, apesar disso e sabendo como Absoluto em sua fragmentariedade, neste sentido interpretado como um Sistema circular do fragmentário, então este seria realmente um Sistema da libertação. E a eticidade e a politicidade terão um critério, ou seja, a projeção da boa ou da má circularidade. E assim eu acho então que nós resgatamos o sentido profundo do *logos* de Heráclito, dos pré-socráticos e de Platão, nos afastando da linearidade de Aristóteles, que é o pai da Filosofia Linear, *Próton, Quíneton, Aquíneton*, voltariamos à circularidade de Heráclito – *Polomos pater pomos* é a luta, é sustentar os opostos, e esta tensão entre os dois opostos é que dá a vida. Ela é a Razão de ser, este é o *logos*. E neste sentido, então, *práxis* resgata *logos*, e nós voltamos à nossa Identidade grega, romana, germânica e ao Idealismo alemão.



## Sobre a Esperança

*Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. Über die Hoffnung. In: Der Quell. Viena, 1962. Traduzido por Cláudia Pavan, 2017.*

Quem não é mais capaz de ter esperança já não vive. Quem continua a existir sem esperança prolonga apenas uma existência desumana, sem amor e sem sentido. Pois como poderia haver amor onde não existe esperança? A fé e o amor não são os pré-requisitos e os fundamentos essenciais para o amor?

Sob esse ponto de vista, nossa vida católica não oferece perspectivas muito boas. Não temos Razão suficiente para questionar se ainda podemos ter alguma esperança? Será que essa pergunta não é prova suficiente de que estamos examinando nossa consciência e de que precisamos reavaliar nossa esperança cristã?

Os dias esperançosos após a Segunda Guerra Mundial ficaram no passado. Padre Lombardi não se desloca mais de Milão para Colônia, de Roma para Munique, de Viena para Düsseldorf como um redemoinho de esperança, um profeta da Nova Aliança. Os mesmos milhões que celebravam cheios de entusiasmo o milagre do amor, a aproximação da nova época – a época de Jesus – já há muito se deram por satisfeitos com um outro milagre: o milagre econômico.

As palavras de exortação de Pio XII dizendo que os portões do Japão estavam abertos para o cristianismo desencadearam naquela época uma tempestade de ardor missionário. O desejo era de realizar a façanha missionária a nível internacional: milhares de padres, freiras e catequistas escolhidos vieram dos Estados Unidos, Alemanha, Espanha, Holanda, Bélgica e de muitos outros países. E o Japão hoje? Ah, o materialismo marxista – também importado ao final da guerra – tornou-se tão incômodo!

O concílio anunciado pelo Papa João proporcionou nova força às chamadas trêmulas. Uma nova esperança florescia. Em todos os lugares faziam-se ouvir brados de júbilo, de toda parte vinham pedidos e sugestões para que a fé e a igreja pudessem moldar o mundo cristão, livrando-se de toda morte e todo torpor, almejando, cheias de esperança, o futuro. No início de 1960 um alto dignitário da igreja disse, em seu discurso de abertura de uma conferência teológica: “O ano de 1960 é decisivo para todos nós, pois na última semana deste mês ocorrerá o sínodo romano”. Naquele momento, para muitos a esperança foi confirmada, atenuada ou destruída. Na mesma conferência um conhecido missionário e teólogo discursou sobre as “causas do derrotismo no clero atual”. Três semanas depois ocorreu o sínodo romano. O derrotismo cresceu.

O que é mesmo que queremos fazer? É fácil dizer que o trabalho missionário na África e na Ásia deve se adequar às especificidades da África e da Ásia. Mas o que isso significa concretamente? O cristianismo como um todo tornou-se, nesses quase duzentos anos de História, europeu. O que devemos adequar? Onde começar? E a falta de padres na América do Sul? É bem Verdade que ela é o lar de mais de um terço de todos os católicos. Também é bem Verdade que lá faltam em torno de 195.000 padres. E também é bem Verdade que mais de dois terços das crianças na América do Sul não recebem nenhum tipo de ensino religioso. Mas o que devemos fazer? Na melhor das hipóteses, seria possível enviar para lá anualmente mil padres. Contudo, como isso ajudaria? Isso não atinge nem o crescimento natural da população. Será que devemos empossar diáconos leigos ou abolir o celibato? Mas o que aconteceria com a disciplina eclesiástica no restante do mundo? E os protestantes não estão em melhor situação, mesmo que não haja celibato no Protestantismo. Na Verdade, a América do Sul apenas parecia ser católica: agora vê-se claramente que não era.

Ah! Não há boas perspectivas para a nossa esperança. Nossas desculpas são esfarrapadas, nossa resignação, desavergonhada e nua, está exposta perante os olhos de todos. Falamos talvez sobre a hipervalorização da ação, enfatizamos o valor inabalável da contemplação. Falamos talvez sobre a graça, que é a única responsável pela cura. Contudo, por trás dessas - em certo sentido - palavras importantes, está o vergonhoso sentimento

de que se não a Coca-Cola, ao menos o Comunismo tornou-se mais vivo, mais abrangente, “mais católico” do que nós mesmos. E quando um documento oficial da igreja declara que os padres operários foram retirados das fábricas “porque seus hábitos, e por vezes até sua fé, estavam em grande perigo”, nos perguntamos, então: Ainda temos o direito de ter esperança? Ou devemos também nos esconder atrás dos muros da resignação transfigurada, como alguns de nossos melhores teólogos? Por fim, a fé e a igreja certamente sairão vencedoras, mas, no momento, há pouco que se possa fazer. Talvez isso: que o católico se acostume a viver em um mundo não católico.

Assim não é possível ter esperanças cristianamente. Assim não é possível viver cristianamente. Pois a fé, a esperança e o amor só podem se desenvolver plenamente quando são concretizados e encarnados. Não é possível acreditar em Deus sem acreditar no próximo. Só se pode amar Deus quando se ama o próximo. O amor a Deus sem amor ao próximo é um discurso vazio, ou pior ainda, é um sentimento indefinido por trás do qual se abrem abismos de egoísmo e orgulho. Só no próximo e através do próximo, com fé e amor, alcançamos Deus. Só através do próximo podemos ter esperança.

Nossa esperança na felicidade eterna vindoura seria enganosa e vã se esta “vindoura” não estivesse desde sempre aqui. Não devemos ter esperança em alcançar o céu, quando não ousamos ter esperança na igreja da terra. Pois esperança no que está por vir sem esperança no que já existe é transcendência.

Portanto, se temos esperança no que está por vir, significa que temos esperança no que já está aqui. Para que possamos ter esperança de alcançar o céu, temos de desejar a terra. Quando queremos alcançar a igreja celeste, temos que colocar nossa esperança na igreja terrestre.

Isso, porém, significa que a resignação transfigurada, no fundo, não é transfigurada. Quem, apesar de tudo, não for capaz de ter esperança no dia de amanhã, nas decisões de amanhã, no concílio que se aproxima, não pode, então, ter esperança alguma. E quem não é capaz de ter esperança, também é incapaz de amar.

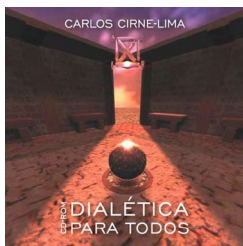
Mas não seria esta uma atitude ingênua? Não seria contrário a toda Razão, ter esperança em algo que sabemos ser absolutamente improvável? É possível ter-se esperança, quando aquilo que esperamos nos parece quase impossível?

Sim, seria totalmente irrealista, em última análise, seria até um sacrilégio esperarmos pelo pão de amanhã sem termos trabalhado com nossas próprias mãos para merecê-lo. Seria irrealista, se ficássemos confortavelmente na cama, na esperança de que o pão de cada dia se fizesse por conta própria. Seria irrealista também se alimentássemos a esperança de que a igreja ou o concílio fizessem isso ou aquilo. Talvez algo assim realmente aconteça, mas nossa pseudoesperança não tem nada a ver com isso.

A esperança verdadeira é sempre uma esperança realista. A esperança verdadeira é sempre uma esperança ativa. E é dessa forma que podemos e devemos ter esperança: Trabalhamos com o suor do nosso rosto e nessa ação e através dessa ação que temos esperança no pão de amanhã. Nós trabalhamos na igreja. Nós somos, sim, a igreja. Na nossa ação e através da nossa ação podemos e devemos ter esperança. Esperamos que esta ação dê frutos para agora e para sempre, para nós e para todos. Dessa forma, cada atitude, cada ação, cada palavra é a concretização da nossa esperança cristã. Essa esperança é, contudo, muito real. Ela deseja tudo porque ela ultrapassa todos os limites e alcança Deus. Ela não deseja nada, pois está, no tempo finito, sempre à frente de si mesma; seu respectivo objeto, sobre o qual nunca se eleva, é apenas o agora. Por isso essa esperança cristã é sempre uma esperança realista.

Temos esperança na igreja celeste, temos esperança na igreja terrestre. Somos a igreja. Esperamos que a nossa ação final transforme o mundo agora e para sempre.

## Produções multimídias



### CD-Rom Dialética para Todos

#### Créditos

Computação Gráfica: Maurício N. Santos

Imagens: Maria Tomaselli

Música: Carlos Dohrn

Programação: Alípio Lippstein

### Vídeos na internet

Dialética para Principiantes

[https://www.youtube.com/playlist?list=PLQrqUrODjjivY-wWSuWzwKOvpUNw-dGFA&jct=h6arVF6vKqnv\\_QpCTqBISrl\\_frHrg](https://www.youtube.com/playlist?list=PLQrqUrODjjivY-wWSuWzwKOvpUNw-dGFA&jct=h6arVF6vKqnv_QpCTqBISrl_frHrg)

CIRNE LIMA, C.R.V. Conceito de Filosofia, O

<https://www.youtube.com/watch?v=NqLsRFjvan4&t=3s>

CIRNE LIMA, C.R.V. Conceito de Filosofia, O

<https://vimeo.com/31442344>

CIRNE LIMA, C.R.V. Conceituando o casamento

<https://vimeo.com/28688516>

CIRNE LIMA, C.R.V. Coruja de Minerva, A

<https://vimeo.com/75308574>

CIRNE LIMA, C.R.V. De Hegel a Wittgenstein

<https://vimeo.com/156161759>

CIRNE LIMA, C.R.V.; PIMENTEL, T. Deus

<https://vimeo.com/156106972>

CIRNE LIMA, C.R.V. Dialética da lei, A

<https://vimeo.com/109701767>

CIRNE LIMA, C.R.V. Dialética da lei e do direito, A

<https://vimeo.com/109567999>

CIRNE LIMA, C.R.V. Diálogo sobre Dialética e Direito

<https://vimeo.com/109717979>

CIRNE LIMA, C.R.V. Ecologia é ética

<https://vimeo.com/46872908>

CIRNE LIMA, C.R.V.; NEDEL J. Ética em Aristóteles (Conferência realizada no XI Colóquio de Filosofia da Unisinos. Intitulado “Os Gregos e Nós”)

<https://vimeo.com/30848088>

CIRNE LIMA, C.R.V.; PIMENTEL, T. Formas da consciência, As

<https://vimeo.com/156090214>

CIRNE LIMA, C.R.V. Fronteiras do Pensamento

<https://vimeo.com/115430861>

CIRNE LIMA, C.R.V. Für Joe: über evolution und creation

<https://vimeo.com/121266311>

CIRNE LIMA, C.R.V. Habermas: ética do discurso

<https://vimeo.com/124777293>

CIRNE LIMA, C.R.V. Idealismo Alemão: de onde veio, para onde foi..., O

<https://vimeo.com/45534142>

CIRNE LIMA, C.R.V.; PIMENTEL, T. Memória, Tempo e Morte

<https://vimeo.com/156097030>

CIRNE LIMA, C.R.V. Necessidade-lógica e dever-ser-ontológico  
<https://vimeo.com/53211249>

CIRNE LIMA, C.R.V. Platão: Monista ou Dualista?  
<https://vimeo.com/31438032>

CIRNE LIMA, C.R.V. Seine philosophie, sein werdegang  
<http://vimeo.com/43929201>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos  
<https://vimeo.com/32991128>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos  
<https://vimeo.com/33548767>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos  
<https://vimeo.com/33590653>

CIRNE LIMA, C.R.V. ; CABRERA, J. Sistemas Éticos  
<https://vimeo.com/33590648>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos: Kant  
<https://vimeo.com/34866956>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos: Kant  
<https://vimeo.com/33647534>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos: Kant  
<https://vimeo.com/35023853>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sistemas Éticos: Princípios contraditórios  
<https://vimeo.com/34866249>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre a “Ética do Discurso” de Habermas  
<https://vimeo.com/124769251>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre CORPO E ALMA  
<https://vimeo.com/101639331>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre corpo e alma: para onde vou, depois de morrer  
<https://vimeo.com/95038257>

CIRNE LIMA, C.R.V.; GOMES, K. Sobre costumes e leis  
<https://vimeo.com/71701090>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre deuses  
<https://vimeo.com/73106329>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre ecologia  
<https://vimeo.com/156106286>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre ÉTICA  
<https://vimeo.com/156176640>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre moral e Lei  
<https://vimeo.com/31740210>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre o conceito de deus-igreja-religião em geral e sua desmistificação

Parte 1: <http://vimeo.com/28662020>

Parte 2: <http://vimeo.com/29067828>

CIRNE LIMA, C.R.V. Sobre o indivíduo:  
<http://vimeo.com/39850861>

CIRNE LIMA, C.R.V.; PIMENTEL, T. Tempo e Memória  
<https://vimeo.com/70667155>

CIRNE LIMA, C.R.V. Teoria do conhecimento em Hegel  
<https://vimeo.com/69770969>

CIRNE LIMA, C.R.V. ; MARSHALL, F. Trocando ideias sobre O UNO  
<https://vimeo.com/138420898>

CIRNE LIMA, C.R.V. Voo da Minerva e o Canto do Galo da Madrugada, O  
<https://vimeo.com/75772575>



## **Sumário geral da obra completa**

### **LIVRO I**

#### **AINDA NEOTOMISTA (2017-1951)**

Apresentação

Comentários preliminares (2017)

Notas Biográficas: Carlos Roberto Velho Cirne Lima (2011)

Aula inaugural (2007)

A Filosofia e as Ciências do Espírito (1962)

O espírito filosófico (1961)

A fé pessoal. Estudo com enfoque metafísico (1958)

Casualidade exemplar e existência de Deus (1953)

Os fundamentos metafísicos do Hilemorfismo (1951)

### **LIVRO II**

#### **RUPTURA: DIALÉTICA E REALISMO**

Realismo e Dialética. A Analogia como Dialética do Realismo (1967)

As aporias da analogia

As três razões

Analogia como razão transcendental e dialética do ser

Solução das aporias da analogia

Analogia do homem

Analogia do Absoluto e do Sistema

### **LIVRO III**

#### **FILOSOFIA COMO SISTEMA – O NÚCLEO (2007-1993)**

Dialética do Conhecimento – texto inédito (2007)

Possibilidade – necessidade – facticidade existente

Dever-ser, não Dever-ser, facticidade devida

Depois de Hegel – Uma reconstrução crítica do sistema Neoplatônico (2006)

Filosofia como ciência

A lógica do Ser

A lógica da essência

A lógica do conceito

Dialética para Principiantes (2002)

Nós e os Gregos

O que é dialética?

Um projeto de sistema

Sobre a Contradição (1993)

A Contradição

Contradição e Dever-ser

#### **LIVRO IV**

#### **FILOSOFIA COMO SISTEMA - ARTIGOS E ENTREVISTAS (2014-2006)**

Contingência, facticidade e liberdade - inédito (2014)

Dialética (2012)

Análítica do Dever-ser (2012)

A verdade é o todo (2012)

Casualidade e auto-organização (2012)

O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomas de Aquino e Hegel (2012)

Mesmo que A fundamentação da ética

A totalidade em movimento (2012)

Sobre macacos, abelhas e a linguagem (2009)

À guisa de resposta (2009)

Teísmo sem contradições? (2009)

Hegel – contradição e natureza (2008)

Et si fractus illabatur orbis – Balduino Rambo (2007)

O ser e suas ulteriores determinações (2007)

Dialética para todos. Aristóteles com o controle remoto na mão (2007)

Quando Hegel fala em contradição entenda-se contrariedade (2007)

Metamorfoses culturais da modernidade (2006)

Um debate sobre o lugar do ser humano na imprevisibilidade imanente do mundo (2006)

**LIVRO V****FILOSOFIA COMO SISTEMA - ARTIGOS E ENTREVISTA (2006-1962)**

Being, nothing, becoming. Hegel and us (2006)

Being, nothing, becoming. Hegel and us (2005)

Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho (2005)

Transverso e razão (2005)

Karl Rahner defendeu ideias antes do tempo, cedo demais! (2003)

As universidades perderam a unidade do saber (2003)

Liberdade e razão (2002)

Desenvolvimento como liberdade (2001)

Platão: o Uno e o Múltiplo (2001)

Ética da Coerência Dialética (2001)

Plotino – o Uno e o Múltiplo (2000)

A Explicação do Mundo (1998)

Dialética e Liberdade (1998)

Um projeto de sistema. Dialética e natureza (1998)

Dialética e evolução (1996)

Dialética e antinomia (1996)

Lógica do Dever-ser (1994/ 1993)

A lógica do Absoluto (1993)

Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema (1991)

Mitologia e História (1990)

Universidade: Democracia ou Aristocracia (1990)

Liberdade, um conceito latino-americano? (1989)

A Dialética do Senhor e do escravo (1989)

Poesia, técnica e práxis (1989)

Da responsabilidade do indivíduo na sociedade (1987)

O Dever-ser – Kant e Hegel (1987)

Sobre a contingência na ciência lógica (1987)

Filosofia ou Práxis? (1985)

Sobre a esperança (1962)

**Coordenação Editorial**

Ivete Keil

**Assistente Editorial**

André Portella

Katia Marko

**Reunião do acervo**

Ariel Koch Gomes

**Revisão**

Ivonir Coimbra

**Tradução**

Cláudia Pavan

**Projeto Gráfico, digitalização e transcrição**

Marcelo Souza

**Capa**

Maria Tomaselli

**Realização**

Escritos Editora

**Agradecimentos**

Obrigado a todos que colaboraram para o acontecimento da Obra Completa. Esta edição não teria sido possível sem o amor dos tabeliães Fernanda Leitão e Paulo Roberto Gaiger Ferreira, pela filosofia.

© Carlos Roberto Velho Cirne Lima  
Direitos reservados à Escritos Editora  
1ª edição 2017

---

**Catálogo na Fonte**

Lima, Carlos Roberto Velho Cirne  
Filosofia como sistema : artigos e entrevistas  
[recurso eletrônico] / Carlos Roberto Velho  
Cirne Lima. – Porto Alegre : Escritos, 2016.  
1 recurso on-line ; v.5 ; 25cm  
ISBN: 978-85-98334-77-6  
Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.  
Modo de acesso: World Wide Web  
1. Filosofia. 2. Verdade (Filosofia). 3. Dialética.  
I. Título.

---

CDD: 100

Bibliotecária Responsável  
Ginamara de Oliveira Lima  
CRB 10/1204

Escritos Editora  
[www.escritoseditora.com.br](http://www.escritoseditora.com.br)  
[www.facebook.com/escritoseditora](https://www.facebook.com/escritoseditora)