



Ministério da Cultura apresenta

Carlos Cirne Lima
obra completa
IV Filosofia como Sistema:
Artigos e Entrevistas
(2014 - 2006)

Realização



Gestão Cultural



Captação



Apoio



Sumário

- Contingência, facticidade e liberdade (2014)
- Dialética (2012)
- Analítica do Dever-ser (2012)
- A verdade é o todo (2012)
- Casualidade e auto-organização (2012)
- O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel (2012)
- 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 ultiores 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)
- Produções multimídias
- Sumário geral da obra completa

CARLOS ROBERTO VELHO CIRNE LIMA

LIVRO IV
FILOSOFIA COMO SISTEMA
ARTIGOS E ENTREVISTAS

Escritos

escritos



Contingência, facticidade e liberdade

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. **Contingência, Facticidade e Liberdade**. Trata-se de um esboço de um artigo inacabado e inédito, 2014.

Os Operadores Tradicionais em Lógica Modal

Em Lógica Modal contemporânea há apenas um par de operadores modais que são trabalhados em primeiro plano: possibilidade (é possível que) e necessidade (é necessário que). Este par de operadores modais não só é mais conhecido e trabalhado, como foi estendido e subdividido em diversos subsistemas. Além destes dois operadores clássicos, são igualmente mencionados os operadores aléticos, Verdade (é Verdade que) e falsidade (é falso que), que, conhecidos e estudados desde a Antiguidade, têm lugar garantido na tabela de operadores modais. A estes dois pares de operadores modais acrescenta-se hoje o subsistema lógico-modal regido pelo operador deôntico, pelo Dever-ser (deve ser, não deve ser).

Repassemos, em sobrevoô rápido, os operadores hoje mais conhecidos e suas definições, para que possamos tentar, com conceitos que sejam, na medida do possível, precisos, formular o problema e elaborar uma eventual solução para as questões que hoje resumimos no binômio: contingência e liberdade.

Possibilidade é aquilo que

pode ser = possibilidade positiva

pode não ser = possibilidade negativa

Quem se coloca do ponto de vista do não ser e diz que algo pode ser está a apontar para a possibilidade positiva. Na possibilidade negativa ocorre o contrário. O falante se coloca do ponto de vista do ser e aponta para o poder não ser, para a possibilidade negativa. Ambas as possibilidades, tanto a positiva como a negativa, são reais e verdadeiras possibilidades, só que vistas de pontos de vista opostos. Elas dizem e expressam a mesma entidade ideal só que a partir de lados opostos. Assim, os conceitos apontam para a mesma coisa, mas enfocando-a por lados opostos.

Necessidade é aquilo que

não pode ser = necessidade negativa = impossibilidade

não pode não ser = necessidade positiva = necessidade

A necessidade, tanto a positiva como a negativa, se constrói por uma operação Lógica de negação. Ao antepor uma negação à definição de possibilidade, surge a necessidade, tanto a positiva como a negativa. Quando a negação se faz, em Lógica, pela anteposição da negação, surge, como se sabe, uma disjunção completa entre dois polos opostos e mutuamente excludentes. Possibilidade e necessidade, portanto, são polos excludentes e formam uma disjunção completa. Ou há possibilidade ou há necessidade (positiva ou negativa, ou seja, impossibilidade), *non datur tertium*. De todo e qualquer nexos lógico vale esta disjunção perfeita: ou ele é possível, ou é necessário, respectivamente impossível. À possibilidade se opõem de maneira excludente, em disjunção completa, o necessário e o impossível.

Isso, à primeira vista, parece estar errado. Pois tanto em Lógica como em Matemática dizemos que se um nexos pode ser, então ele necessariamente é. Se dois mais dois podem ser quatro, então dois mais dois necessariamente são quatro. – Parece, mas não é. O senso comum está, aqui, equivocado. Trata-se, neste caso, de necessidade dura e não de possibilidade. Dizer que dois mais dois podem ser quatro é, em poesia, uma licença de Linguagem, no linguajar cotidiano, uma imprecisão, em Lógica é um erro. Dois mais dois são sempre e necessariamente quatro.

O que há de verdadeiro por trás de tais maneiras de falar, algumas vezes utilizadas até por filósofos, é que modalidades podem ser predicadas de outras modalidades, como foi axiomatizado por Lewis no S5¹. Assim, há não só uma necessidade da possibilidade como também uma possibilidade da necessidade. Pode até haver o acavalamento de três ou mais operadores modais (possibilidade da necessidade da possibilidade de p); nestes casos, mostram os lógicos, para fins de cálculo, basta ler e considerar o último operador. A necessidade de dois mais dois serem quatro é algo possível. Há, pois, a possibilidade da necessidade de que dois mais dois sejam sempre quatro. Mas, quando

¹ LEWIS, C. I.; LANGFORD, C. H. *Symbolic Logic*, New York, Dover, 1959 (primeira edição 1932). Cf. também HUGHES, G. E.; CRESSWELL, M. J. *An Introduction to Modal Logic*, London, Methuen, p.213-238, 1972.

dizemos que, se dois mais dois podem ser quatro, então eles necessariamente têm que ser quatro, estamos sendo apenas inexatos em nossa fala, estamos confundindo operadores modais simples, como no S1, com operadores modais aplicados sobre outros operadores modais, como no S5; dois mais dois sempre e necessariamente são quatro. Não há, aqui, nesta relação de dois mais dois, um poder, uma possibilidade no sentido contemporâneo do termo.

No entanto, muitos autores medievais, falando de Ontologia e não de Lógica (ou confundindo as características de ambas em detrimento da exatidão dos conceitos), afirmam que a necessidade pressupõe e contém a possibilidade. Se fosse assim, se mantivéssemos esses conceitos mesclados de alguns pensadores medievais, se mantivéssemos estas definições eivadas de ambiguidade, não poderíamos definir nem possibilidade nem necessidade como acima fizemos, como todos hoje definimos. Portanto, quando certos autores medievais dizem que a necessidade possui e contém dentro em si a possibilidade, – fiquemos alerta quanto a isso – estão falando, como veremos mais abaixo, não da necessidade Lógica, no sentido contemporâneo, mas da necessidade deôntica, do Dever-ser, ou ainda de outras entidades que eles imaginavam, certa ou erroneamente, necessárias e possíveis ao mesmo tempo². Voltaremos a isso mais adiante, quando tratarmos da contingência e da facticidade. Quanto ao Dever-ser, podemos e devemos dizer que ele, sim, contém dentro em si a possibilidade. Toda lei ou mandamento diz o que deve ser feito – o que é necessário em sentido fraco –, mas ao mesmo tempo pressupõe que contrafatos, como crimes, pecados, etc. podem acontecer e de fato acontecem. Mas voltaremos também a isso algumas linhas mais abaixo. Até aqui estamos determinando e definindo os conceitos lógicos de necessidade e de impossibilidade: nestes casos, contrafatos são, por definição e *a priori*, absolutamente impossíveis.

O Dever-ser é aquilo que, por definição

Determina (manda, comanda) que algo seja assim e não diferentemente. Mas, ao mesmo tempo, não impossibilita contrafatos

² Para muitos pensadores medievais Deus é um Ser necessário. Alguns deles, como Anselmo de Canterbury, argumentam: se Deus é possível (= pensável, então ele é necessário e, sendo necessário, ele de fato existe). Vemos aqui, no argumento ontológico de Anselmo, três operadores diversos (necessidade, possibilidade e existência de fato) que são interligados por ilações e que - em oposição a todas as lógicas modais de hoje - coexistem no mesmo Ser.

Trata-se aqui de uma necessidade, sim, mas de uma necessidade logicamente fraca. A necessidade Lógica dura, acima definida e comentada, não permite contrafatos. Nunca, jamais. O que é necessário e o que é impossível, no sentido duro, permitem contrafatos. Contrafatos são, nestes casos, por definição, absolutamente impossíveis. Assim, é impossível que um triângulo seja quadrado. Nunca, jamais haverá um triângulo que seja quadrado. Esta é a necessidade dura. O Dever-ser é uma necessidade mais fraca, ou, como os lógicos dizem hoje, um *soft operator*, um operador modal fraco. Tal operador, como o Dever-ser, embora mande, comande e determine, não impossibilita contrafatos. Apesar da vigência desse tipo de necessidade, que chamamos de necessidade deôntica, há, às vezes, fatos que a ela se opõem, há, às vezes, contrafatos. Trata-se aí de uma necessidade fraca³: ela é uma necessidade, ela determina, manda, comanda, mas não impossibilita que surjam fatos contra aquilo que ela determinou, mandou, comandou. – O exemplo mais característico de uma necessidade deôntica, do Dever-ser, é a legislação que rege o Estado. A lei manda, comanda, ela é uma necessidade, mas uma necessidade fraca, pois a lei pode e de fato é, às vezes, desobedecida. Ela não torna contrafatos algo impossível, mas sim algo delituoso, algo criminoso.

O Dever-ser é também um operador modal e foi, em nosso século, mais de uma vez formalizado. Os trabalhos de Castañeda⁴, de Weingartner⁵ e tantos outros mostram que o Dever-ser é um operador lógico bem caracterizado, que rege um determinado subsistema modal, que é denominado de subsistema deôntico. Isso existe? Existe, é conhecido, foi axiomatizado e é perfeitamente lógico. – Assim existem também, conhecidos de longa data, embora aqui neste contexto não nos interessem diretamente, os subsistemas modais aléticos que operam com operadores: Verdade e falsidade.

O que aqui nos falta, falta a nós, filósofos que trabalhamos com horizontes e problemas mais amplos que os lógicos, é a interligação entre os Sistemas modais tradicionais (possibilidade e necessidade) e os Sistemas menos tradicionais – mas não menos lógicos ou menos exatos –, a saber, os Sistemas deôn-

3 CASTAÑEDA, H. -N. *Thinking and Doing, The Philosophical Foundations of Institutions*, Dordrecht, Reidel. 1975.

4 CASTANEDA, H. *Thinking and Doing. The Philosophical Foundations of Institutions*. Dordrecht, Reidel. 1975).

5 WEINGARTNER, P. *Logisch-philosophische Untersuchungen zu Werten und Normen*, Bern Lang. 1996.

ticos, aléticos, etc. Falta esta interligação, falta uma hierarquização entre eles. Este *déficit* hoje existente em Lógica Modal será certamente algum dia suprido, mas hoje tal tabela das interligações e hierarquizações não existe. Isso, para nosso trabalho especulativo sobre contingência e liberdade, é ruim, pois não podemos contar com uma Lógica Modal Universal e abrangente que subsuma, organize e interligue os subsistemas lógico-modais acima mencionados e, assim, nos auxilie da determinação do que seja contingência, facticidade e liberdade. Os subsistemas lógico-modais, ao ficarem apenas justapostos, pouco nos ajudam na solução do problema filosófico que nos interessa. Soma-se a este *déficit* outro ainda mais importante: ninguém mais procura saber, em Lógica, o que significam contingência e facticidade: os lógicos modais contemporâneos não sabem – com exatidão – como contingência e facticidade se imbricam com demais operadores modais. Embora o conceito de contingência seja conhecido já por Aristóteles e tenha sido por ele colocado em sua tabela de modalidades, embora ele seja conhecido e tenha sido trabalhado pelos pensadores da Idade Média e da Filosofia Moderna, embora ele seja de importância central para a Filosofia Contemporânea (Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Habermas, Apel, etc.), contingência e facticidade não são consideradas pelos lógicos contemporâneos como problemas de sua área de pesquisa. Pior ainda. Os lógicos hoje não declaram abertamente que contingência não tem nada a ver com Lógica Modal, mas, depois de eliminá-la da tabela dos operadores modais, eles simplesmente sobre ela calam. Assim, hoje ninguém mais sabe, pela Lógica, o que são contingência e facticidade. Os lógicos não mais se ocupam delas, os filósofos que trabalham o problema da liberdade sempre falam delas e as pressupõem, mas na maioria das vezes não conseguem dizer o que elas realmente são. Eis por que, após um breve, mas – espero – esclarecedor sobrevoo sobre algumas passagens marcantes da História da Lógica Modal, vamos atacar a questão e tentar determinar com a precisão que for possível o que seja contingência e o que seja facticidade.

Contingência e Facticidade

Eliminadas da tabela de operadores modais, contingência e facticidade ficaram como que órfãs. Elas parecem ser operadores modais, mas, a julgar pelos lógicos, não o são. O que são? O que significam? Veremos que contingência possui um duplo sentido: ela pode ser pensada, sim, como

um operador modal, ela pode ser tomada num sentido estritamente lógico-formal; mas neste caso, embora ela seja um operador lógico-modal absolutamente legítimo, ela não é um dos operadores primevos e pode e deve ser reduzida a estes (a saber, ao operador da possibilidade). Quanto à facticidade, a situação é mais complexa.

Aristóteles, Boécio, Abelardo, Petrus Hispanus, Wolff e Hegel

Aristóteles distingue no *Perí Hermeneias* cinco operadores com suas respectivas negações. Surgiu, assim, a primeira tabela de operadores modais que conhecemos e que influenciou poderosamente em toda a tradição posterior. A tabela aristotélica é a seguinte:

Possível, pode ser (<i>dynaton</i>)	Não pode ser (<i>ouk dynaton</i>)
Contingente (<i>endekbomenon</i>)	Não contingente (<i>ouk endekbomenon</i>)
Impossível (<i>adynaton</i>)	Não impossível (<i>ouk adynaton</i>)
Necessário (<i>anagkaion</i>)	Não necessário (<i>ouk anagkaion</i>)
Verdadeiro (<i>alethes</i>)	Não verdadeiro (<i>ouk alethes</i>)

A partir desses cinco operadores e suas negações, Aristóteles procura, então, inferir conclusões lógico-modais. A dificuldade do tema, que ele expressamente reconhece (21 a 36), o leva a uma superabundância de operadores primevos como também a um que outro erro lógico de construção da negação, como quando, ao invés da formulação correta *Não é necessário que algo seja*, usa a formulação incorreta *É necessário que algo não seja* (22 a 27).

Se desbastarmos a tabela aristotélica, eliminando operadores que são desnecessários por serem redundantes bem como as implicações que devem ocupar posição posterior e mais abaixo na estrutura do Sistema modal, obteremos os quatro operadores que entraram na tradição e ficaram clássicos: possibilidade, contingência, impossibilidade e necessidade. A eles se somam, é claro, os dois operadores aléticos, que aqui não nos interessam.

Boécio, o último dos romanos, distingue, de acordo com a tradição aristotélica quatro operadores: *possibile*, *contingens*, *impossibile* e *necessarium*. Abelardo vai um passo mais adiante e ordena os operadores modais em três pares de opostos: Verdadeiro / falso, possível / não possível, necessário

/ não necessário. Abelardo mostra, seguindo a tradição de Aristóteles, que, dependendo do lugar em que se põe a negação, o mesmo operador, em certos casos, pode ser formulado de duas ou mais maneiras diferentes, mas continua significando exatamente o mesmo. Assim, *possibile, non impossibile, non necessarium* significariam, segundo ele, exatamente a mesma coisa. Absolutamente notável, em Abelardo, é que, antecipando a Lógica Modal Contemporânea, a contingência desaparece da lista dos primeiros e irredutíveis operadores modais. Petrus Hispanus, acompanhando Abelardo, trabalha com três pares de modalidades opostas: *verum/falsum, necessarium/contingens, possibile/impossibile*. Vemos, aqui em Petrus Hispanus, certo retrocesso com relação a Abelardo. Pois em Abelardo a oposição das modalidades foi construída sempre e rigorosamente pela anteposição da negação; o que significa que a disjunção é sempre completa. Em Petrus Hispanus não acontece o mesmo. Ao construir os pares de modalidades opostas, ele emprega termos tirados da tradição e que, por não terem sido construídos pela anteposição da negação, não deixam claro e expresso que a disjunção é completa. Para nós e para a história, o problema mais importante: o termo contingência, que em Abelardo havia desaparecido, em Petrus Hispanus os retorna. Cotejando ambas as tabelas, vemos:

Abelardo	Petrus Hispanus
Verum - falsum	Verum - falsum
Possibile - non possibile	Possibile - impossibile
Necessarium - non necessarium	Necessarium - contingens

À primeira vista, parece não haver quase nenhuma diferença entre a tabela de Abelardo e a de Petrus Hispanus, pois *non possibile* é o mesmo que *impossibile*, e *non necessarium* parece ser o mesmo que *contingens*. A concordância entre ambos, que, aliás, entrou na tradição posterior e a marcou fortemente até o século XIX, aos pensadores posteriores sempre pareceu evidente. Talvez até seja o caso – não sou capaz de afirmá-lo –, que Petrus Hispanus tenha entendido *contingens* sempre e em todos os contextos em sentido estritamente lógico-formal, como um nexó *de dicto*; neste caso haveria perfeita equivalência entre o *non necessarium* de Abelardo e o *contingens* do mestre espanhol. O problema é que a tradição posterior tomou esta terminologia e este operador *contingens*, usado por

Petrus Hispanus, tanto em sentido estritamente lógico-formal, a saber, como nexa entre proposições, como também como um estatuto ontológico. E aqui começamos a entrar no âmago de nosso problema, que versa exatamente sobre a interpenetração que inicialmente ocorre entre Lógica e Ontologia e que, depois, se transforma em confusão entre Lógica e Ontologia. Começamos, assim, não com conceitos claros e definidos, mas com o uso ambíguo de termos que às vezes se referem a nexos formais, isto é, à Lógica, outras vezes, ao estatuto ontológico de coisas, isto é, à Ontologia.

Em Tomás de Aquino, que utiliza, aliás, os três pares de modalidades de Abelardo e de Petrus Hispanus, encontramos a corajosa tentativa de distinguir e separar modalidades *de dicto* e modalidades *de re*. As modalidades *de dicto* são aquelas que hoje em Lógica Modal chamamos de operadores lógico-formais, e que tratam somente de nexos *a priori* entre proposições. As modalidades *de re*, entretanto, segundo Tomás de Aquino, expressam o estatuto ontológico de um ser existente no mundo real das coisas. A modalidade *contingens*, quando predicada *de re*, expressaria, então, um ser que existe contingentemente, um ser que pode existir, mas pode também não existir. Temos aqui, no Aquinate, bem clara a terminologia e a tendência de entender as modalidades, de maneira especial a contingência, tanto como algo lógico (*de dicto*) como também como algo ontológico (*de re*). Isso entra na tradição e na História. É exatamente esse duplo sentido que iremos encontrar em toda a Filosofia posterior, em Hegel, Marx, Heidegger e Nicolai Hartmann. Entretanto, os lógicos modernos – em oposição a Tomás de Aquino, Kant e Hegel – são tão ou mais formalistas que Ockham e os nominalistas e jamais falam de uma modalidade *de re*. Modalidades Lógicas, segundo eles, tratam de nexos entre proposições. Isso é Lógica e apenas isso é Lógica; Ontologia é coisa completamente diferente. E é por isso que, em nosso século, com tanta facilidade foi feito em Lógica Modal um desbaste ainda maior, e as modalidades foram reduzidas a apenas um par de operadores modais, que são designados de clássicos, possível - impossível (em sua formulação positiva, o necessário); a estes se acrescentam, então, conforme a tradição, o par de operadores modais aléticos, Verdadeiro e falso, e o subsistema de operadores deonticos (deve-se - não se deve).

Já Jungius, em sua *Logica Hamburgensis*, editada em 1638, trabalha com apenas um par de operadores modais primevos, a saber, possibilidade e necessidade. Os quatro operadores clássicos de Petrus Hispanus são por ele mencionados, mas Jungius reduz toda a Lógica Modal a este primeiro e único par de operadores primevos. Neste sentido, Jungius é o pai da Lógica Modal Contemporânea.

Mas Jungius, com sua ascese intelectual, é uma exceção em seu tempo. A esmagadora maioria dos autores de sua época e dos dois séculos posteriores continua a utilizar os três pares de operadores consagrados por Petrus Hispanus. Com um grande agravante: o termo contingência continua a ser usado de maneira ambígua, às vezes em sentido lógico-formal estrito, às vezes em sentido ontológico. É isso que ocorre em lógicos, como Crusius e Lambert, em filósofos, como Christian Wolff, mas também em pensadores clássicos, como Kant e Hegel, e em autores contemporâneos, como Nicolai Hartmann. E assim a confusão entre contingência no sentido lógico e contingência no sentido ontológico se instala. A falta de nitidez e rigor na distinção entre Lógica e Ontologia levou e leva a problemas, que, mal colocados e mal definidos, ficam insolúveis. Isso ocorre tanto em Kant como também em Hegel. A imprecisão do conceito de contingência levou o primeiro, Kant, a uma antinomia teoricamente insolúvel e à teoria dos dois mundos; essa mesma imprecisão levou o segundo, Hegel, a um Sistema necessitarista em que a contingência, a historicidade e o livre arbítrio, existentes no começo de cada parte do Sistema, são paulatinamente eliminados da estrutura sistêmica, de sorte que, no fim, só resta pura necessidade. Antes, porém, de falar destes clássicos da modernidade, que, como sabemos, tanto lutaram para abrir, no projeto de Sistema, um espaço de contingência que assim possibilitasse a liberdade, voltemos à dura análise conceitual. Desta vez, não apenas numa perspectiva de Lógica Modal, mas, antes, de Filosofia da Lógica Modal. Depois, voltaremos à Ontologia, ao necessitarismo dos antigos e de Espinosa, ao dualismo de Tomás de Aquino e a Hegel e sua Dialética das modalidades.

O Duplo Sentido de Contingência e a Facticidade

Contingência é aquilo que, por definição: tanto pode ser como também pode não ser

O Ser contingente é aquele que:

Se não é, pode ser = contingência positiva

Se é, pode não ser = contingência negativa

Aqui, como no operador modal da possibilidade, a distinção depende do ponto de vista em que o falante se coloca. Se o falante se coloca no ponto de vista do não ser, contingência significa poder ser. E vice-versa, se o falante se coloca no ponto de vista do ser, então contingência significa poder não ser. – Contingência, entendida assim, de maneira estritamente lógico-formal, como uma possibilidade de ser ou de não ser, é algo lógico e não tem nada a ver com Ontologia. Trata-se, quando se entende contingência assim, de um determinado nexos entre proposições, nexos este que tanto pode ser como não ser. Por exemplo, um retângulo tanto pode ser um quadrado como pode também não ser um quadrado. O triângulo pode ser isóscele como pode, por igual, ser escaleno. Isso é contingência no sentido lógico-formal: tanto pode ser como também pode não ser. Contingência neste sentido pertence à Lógica e pode e deve ser reduzida ao operador modal da possibilidade, que é mais simples, mais primevo.

Algo bem diferente ocorre quando dizemos que contingência, por definição, é aquilo que:

Tanto pode existir como também pode não existir

O Ser contingente, neste sentido, que agora é ontológico, é aquele que:

Se não existe, pode existir = contingência ontológica positiva

Se existe, pode não existir = contingência ontológica negativa

A grande novidade, com relação à Lógica, é que estamos aqui tratando de algo que existe ou não existe no mundo real dos fatos. Estamos, pela primeira vez, falando de algo que de fato existe ou de fato não existe; estamos introduzindo o conceito de facticidade. Contingência aqui está sendo entendida como o ser de fato existente (ou inexistente) que é, por sua estrutura, contingente, isto é, que pode existir como pode também não existir. O termo existente acrescenta aqui uma dimensão completamente nova, a dimensão ontológica, uma dimensão que a Lógica Modal simplesmente ignora, porque dela abstrai. Trata-se aqui da célebre distinção que

Kant faz entre os 100 *Thaler* meramente pensados e os 100 *Thaler* realmente existentes. Os primeiros inexistem e não servem para nada senão para sonhar; os segundos existem e podem comprar coisas. Existência não é um operador modal, pelo menos não em nossa Lógica Modal Contemporânea, que é estritamente formal. Quando introduzimos o conceito de existência, abandonamos o terreno lógico-formal e entramos no reino daquilo que de fato existe (ou de fato inexistente) no mundo concreto, no mundo em que vivemos e pensamos. Os nexos lógicos não existem, eles valem, eles vigem; os nexos lógicos não existem como algo concreto, eles valem, eles vigem, eles são verdadeiros ou falsos. As coisas, porém, boas ou más, certas ou erradas, existem ou não existem; e os nexos entre as coisas existentes, às vezes, são necessários, às vezes, são contingentes.

É claro que três laranjas mais três laranjas necessariamente são seis laranjas. A necessidade Lógica neste caso está encarnada em laranjas existentes e o nexos lógico-matemático $3 + 3 = 6$ tornou-se um nexos necessário que passou a valer entre seres existentes, ele tornou-se uma relação realmente existente entre seres existentes; esta relação realmente existente é como que a encarnação no mundo das coisas, na Ontologia, da relação lógico-formal que vige no mundo etéreo – e não existente – da Lógica. – Mas as laranjas, no mundo real e existente, podem ser grandes ou pequenas, verdes ou amarelas. As laranjas podem ser tanto de uma maneira como da outra maneira; isso é ontologicamente contingente. As laranjas podem existir ou não existir. A contingência lógico-formal aqui se transforma, ela deixa de ser algo apenas lógico, e se encarna num nexos de fato existente ou não existente: esta laranja é de fato verde, mas podia ser amarela; aquela laranja é de fato amarela, mas podia ser verde. Para constatar o fato, que é sempre contingente, temos que abrir os sentidos e através deles, *a posteriori*, verificar qual das alternativas contingentes é a que de fato ocorre. Isso agora é Ontologia e trata de seres existentes no mundo em que vivemos; ou de seres que poderiam perfeitamente existir em nosso mundo, mas que de momento de fato nele não existem. A Lógica entra aí somente como Lógica aplicada: enquanto os seres existentes encarnam relações Lógicas, eles encarnam e realizam ontologicamente as diversas modalidades Lógicas. Assim, é impossível que uma mesma mesa existente sejam duas mesas; é possível que uma mesa seja redonda ou quadrada; é necessário que uma mesa existente, se é realmente

mesa, seja uma mesa e não uma cadeira, etc. As modalidades Lógicas aqui se transformam em modalidades ontológicas e expressam um determinado estatuto ontológico dos seres existentes e relações ontológicas entre eles existentes. Os lógicos têm Razão quando fazem Lógica, mas os ontólogos também têm Razão, desde que mostrem com clareza de que estão falando, como estão utilizando os conceitos.

Sejamos mais claros e mais expressos, entremos mais fundo da Filosofia da Lógica e da Ontologia Modal. O que é logicamente impossível não pode ser, e não podendo ser, *a fortiori* também não pode existir, e é por isso que nunca o encontramos em nosso mundo real. O que é logicamente impossível nunca existiu, não existe e nunca existirá. O logicamente possível é algo que pode ser e existir; o contingente pode ser e existir como pode também não ser e não existir. É por isso que tão frequentemente encontramos, *a posteriori*, em nosso mundo, seres ontologicamente contingentes; é isso que chamamos de facticidade das coisas, algo que só é apreendido e conhecido *a posteriori*. Existe em nosso mundo real o necessário? No sentido de nexo necessário entre coisas contingentes, o necessário certamente existe: se a duas laranjas acrescentarmos mais duas laranjas, teremos necessariamente quatro laranjas. Mas existe um Ser que seja pura necessidade? Existe um Ser que por sua essência exista necessariamente? Este é, como sabemos, o conceito de Deus de Tomás de Aquino, do qual mais adiante voltaremos a falar.

Contingência, em seu sentido meramente formal, é – como vimos – apenas uma possibilidade ulteriormente elaborada. Daí ser desnecessário, em Lógica, utilizar este termo; tanto é assim, que os lógicos contemporâneos praticamente o ignoram. Na Idade Média e na Modernidade, entretanto, o termo contingência tinha um sentido misto. Contingência significava ao mesmo tempo algo lógico e algo ontológico, a saber: o fato de que algo realmente existe, mas que poderia por igual não existir, ou ainda, o fato de que algo não existe realmente, mas que poderia muito bem existir. O termo *fato*, que aí se introduz, não tem nada a ver com Lógica Modal Moderna, e denota algo, a saber, a facticidade, que é muito importante em Filosofia Contemporânea, pois é nela que se enraíza a historicidade, conceito hoje absolutamente central. Mais. Christian Wolff, Kant, Hegel, Traugott Krug

em seu *Dicionário de Filosofia* usam, de acordo com a tradição ainda vigente no tempo deles, três operadores lógico-modais: possibilidade, necessidade e facticidade. De lá para cá a facticidade desapareceu completamente da Lógica Modal, pois ela, se e quando tomada em seu sentido estritamente formal, coincide com a possibilidade. Facticidade, entretanto, para os autores mencionados e especialmente para os pensadores do século XX, tornou-se um conceito central da Filosofia. Após o colapso intelectual do Sistema hegeliano, a ênfase foi posta na historicidade, na facticidade e na contingência. Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Gadamer e tantos outros puseram a facticidade e a historicidade no centro da Filosofia. A contingência, sob o nome de facticidade, foi entrando na Filosofia, foi ganhando terreno, foi conquistando tantas posições e tanta respeitabilidade, que hoje ninguém mais pode pensar em fazer uma Filosofia que prescindia da historicidade, ou seja, que prescindia da facticidade e da contingência. Só que aqui estamos falando da facticidade, da existência ou não existência de um fato, isto é, estamos abandonando o terreno da Lógica, o reino dos nexos possíveis ou necessários (onde não há fatos que existam ou não existam), e estamos entrando na Ontologia e na Filosofia da Natureza, no reino daquilo que existe ou não existe como fato. Mas isso não foi visto com clareza nem por Christian Wolff, nem por Kant, nem por Hegel. Daí surge, então, uma série enorme de problemas que se mostraram insolúveis.

Estrutura Lógica da Facticidade

Por fato entendemos aquilo que existe e que encontramos na experiência. O que existe de fato é um fato (a frase parece ser uma tautologia, mas não, ela não o é; e ela expande nosso conhecimento). O fato, por definição, é sempre contingente, isto é, ele pode existir como pode também por igual não existir, só que ele de fato existe (ou inexistente). O conceito de facticidade inclui e pressupõe, assim, o conceito de contingência. Mas facticidade diz algo mais que contingência enquanto operador meramente lógico-formal.

E o fato que não existe? Isso não é uma mera possibilidade que, como tal, nos remete de volta ao formalismo, vazio de existência, da Lógica Modal? Não. Pois mesmo o fato inexistente, enquanto entendido como fato, contém umnexo explícito e indissolúvel para com a facticidade existente

no mundo real. Mesmo o fato inexistente é, assim, algo de fatural e possui dentro em si – de maneira negativa – a facticidade.

A estrutura Lógica do conceito de fato, pois, é a seguinte:

Pode existir
algo que < > e de fato existe (ou inexistente)
Pode não existir

Poder existir e poder também não existir constitui a estrutura essencial ou quiditativa da facticidade; os antigos diriam que essa é uma parte da essência daquilo que chamamos de facticidade. Mas essa determinação conceitual, ela sozinha, é novamente muito formal; não fora o verbo existir e estaríamos de volta no mundo etéreo das modalidades que vigem, mas não existem. Para dizer a facticidade toda inteira, com todos os elementos que a compõem, para que não surjam dúvidas, deve-se acrescentar a última parte da construção verbal acima: e de fato existe (ou inexistente). Facticidade é, portanto, aquela experiência primeira, seja a vivência imediata da autoconsciência, seja a experiência mediada pelos sentidos das coisas do mundo. Mas facticidade conota sempre experiência, seja ela interna ou externa. E é por isso que ela não é algo lógico, ela não é um operador lógico, ela não é nem mesmo objeto da Lógica. Sigamos mais um passo à frente: facticidade é sempre experiência empírica, seja a consciência do Eu concreto em sua imediatidade, seja a consciência empírica das coisas. Facticidade, assim, é um conceito que contém em si e pressupõe contingência, e que aponta para a experiência interna ou externa. É essa facticidade que, afirmam os pensadores contemporâneos contra Hegel, possibilita e fundamenta a historicidade. É esta facticidade que se institui, como sequência de fatos e eventos, como História. Estou totalmente de acordo com Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas e com praticamente todos os contemporâneos, no que se refere a esta concepção contingente de História. A História não é um processo necessário, e por isso inexorável, de eventos que surgem necessariamente e necessariamente evoluem, mas um processo permeado de contingências e acasos. Quase todos nós, principalmente os que trabalhamos em Ética e Política, ficamos adeptos

da facticidade, no sentido aqui exposto, e dissemos adeus a um Universo onde só há nexos necessários. O louvor à contingência, entretanto, não pode ser exagerado. Todo fato é, sim, contingente. Mas os medievais e, na Modernidade, Christian Wolff, nos ensinaram: todo fato, embora possa tanto existir como não existir, enquanto existe, não pode não existir. A contingência ontológica é aqui, sem desaparecer, elevada pela reduplicação ao estatuto de necessidade ontológica. Esta mesa, que de fato existe, enquanto ela existe, não pode não existir. A reduplicação do sujeito lógico, ao engendrar a distinção de um aspecto específico que se refere a si próprio, torna o fato algo necessário. Esta necessidade é apenas relativa, sim, porque a mesa só existe necessariamente enquanto existe.

Hegel e a Necessidade da Facticidade

Não obstante a contingência ontológica, que continua intacta no âmago do fato, este, enquanto existe, é ontologicamente necessário. Contingência e necessidade são primeiramente, como vimos acima, polos opostos que se excluem. Mas aqui, no fato contingentemente existente, ambas estão conciliadas: uma é o inverso da outra, são duas faces da mesmíssima moeda. O fato existente é, pois, a síntese de dois polos opostos, necessidade e contingência, que, num patamar mais abaixo, se excluíam e se destruíam mutuamente. Isso é detalhadamente exposto por Christian Wolff? Isso não lembra, mais do que Wolff, a Dialética de Hegel? Certamente, e é deles que tirei a argumentação que acabei de expor.

Em Hegel, a tese é a efetividade (*Wirklichkeit*); efetividade é o que estamos chamando de existência de fato. A esta tese se opõe de maneira excludente a antítese, que é a possibilidade (*Möglichkeit*); o que de fato existe não é o apenas possível, o apenas possível não é o que de fato existe. Tese e antítese, num primeiro patamar, se opõem e se excluem. Mas a facticidade em sua necessidade, como foi acima exposta, concilia dentro em si tanto a existência de fato como também a mera possibilidade. Hegel diz que a necessidade relativa é a síntese de *Wirklichkeit* e de *Möglichkeit*, do que de fato existe e do que é possível. Hegel aqui – na primeira e na segunda rodada da Dialética das modalidades – tem toda Razão. O defeito da exposição de Hegel, aqui nesta segunda rodada, a que trata do real, é que ele coloca como síntese a necessidade relativa, sem mostrar com a suficiente clareza que esta é idên-

tica ao que acima chamamos de necessidade da facticidade. Mas isso seria, na pior das hipóteses, um deslize pedagógico de exposição. O problema, a questão séria e decisiva, vem da terceira rodada, a que trata do Absoluto. – Para melhor entendermos Hegel e para chegarmos mais perto de uma solução do nosso problema sobre a Natureza da facticidade, façamos o que Hegel fez: tentemos absolutizar a facticidade, isto é, tentemos universalizar a facticidade, estendendo-a para todo o Universo. Isso leva a três perguntas: O Universo como um todo é apenas possível? O Universo como um todo é apenas necessário? O Universo como um todo é apenas facticidade? As tentativas de universalização nos mostrarão, por um lado, como os grandes Sistemas de Tomás de Aquino, de Espinosa, de Hegel foram concebidos e onde estão errados. O malogro dessas tentativas nos levará – esperemos – para mais perto de uma solução que seja satisfatória.

O Universo é o quê? Possível, Necessário ou um Mero Fato?

O Universo como Possibilidade Absoluta

Ninguém, que eu saiba, jamais defendeu a tese de que o Universo seria, todo ele, uma mera possibilidade, uma Possibilidade Absoluta. A modalidade de possibilidade, tanto em seu sentido lógico como no sentido ontológico, não se deixa absolutizar. E isso por um motivo lógico simples: o que é possível remete sempre para algo outro que não ele mesmo. Tanto que quando dizemos possível, imediatamente surge a pergunta: Possível para quê? Possível de quê? Possível de ser, possível de existir, possível de ser mudado, estas são algumas das respostas. Possibilidade, pura e simples, universalizada e tornada absoluta, ou seja, o Universo inteiro como algo apenas possível é impensável. Já porque o próprio pensamento, que existe como fato enquanto pensamos, refuta a tese de que todo o Universo seja apenas uma grande possibilidade. A Contradição performativa, aqui, dirime a questão: possibilidade não pode ser absolutizada, ela é sempre relativa e pressupõe um algo outro que não é ela mesma. Possibilidade é uma flecha que aponta para algo outro, sem o qual ela não é absolutamente nada. – A situação é, neste caso, tão clara, que nenhum filósofo defendeu esta tese.

Dialética

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética*. In: CIRNE LIMA, C. R. V.; LUFT, E. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 13-31.

Dialética, desde Heráclito e Platão, significa o jogo de opostos. Os polos opostos (tese e antítese), num primeiro momento, se excluem mutuamente, configurando assim uma relação de oposição excludente: um sempre exclui o outro, embora sempre aponte para ele. Num segundo momento, entretanto, essa relação de oposição excludente, trabalhada pela Razão, que a depura e eleva, transforma-se em uma unidade (síntese) em que os polos antes opostos estão agora conciliados e unificados. Para que se processe a necessária depuração e, assim, se torne possível a unificação, alguns elementos da tese e da antítese têm que ser superados, outros, guardados. O termo *aufheben*, tão usado por Hegel, possui ambos os sentidos: superar e guardar. Um exemplo tirado dos clássicos gregos ilustra a questão de forma clara e convincente. Um garoto, ao entrar na Universidade, vê, caminhando a seu encontro, no meio da multidão, a mais bela garota que existe no mundo. Ele para, vidrado, atingido como que por um raio, e lança à garota um olhar que diz: “Eu te amo”. Este primeiro e inicial amor, os gregos o chamavam de *phílesis*; não temos em português termo equivalente, mas sabemos todos do que se trata. Toda *phílesis* (tese) é um ato unilateral e arriscado, não obstante seu núcleo maravilhoso. Na maior parte dos casos, a garota olha, vê, desvia o olhar e passa às pressas. Se ela, porém, olha de volta, se encara aquele que lhe está fazendo a silenciosa declaração de amor, se responde com um olhar que diz: “Eu também te amo”, neste momento surge a antítese, ou seja, a *antíphílesis*. A *antíphílesis* (antítese) não é mais um ato arriscado, mas também ela é um ato unilateral. Quando, a seguir, ele e ela se amam mutuamente e se sabem amados, aí surge a síntese, que em grego se chama *phília*, o amor que se sabe correspondido, o amor de um para com o outro, que não obstante apontar para polos antes opostos, é um único e grande amor que concilia e unifica o que era, num primeiro momento, oposição excludente.

Na gênese da *philia*, houve tanto o superar como o guardar (*aufheben*). Foram superados o risco e a unilateralidade existentes na *phílesis* e na *antiphílesis*, foi guardado aquilo que de mais positivo e belo havia nos polos anteriormente opostos. Dialética é, pois, o jogo de dois polos opostos que, inicialmente, se excluem, mas que, depois de serem trabalhados e depurados (*aufheben*), são unificados em um conceito ou proposição sintética. Tese e antítese são falsas porque, embora aparentem ser o Todo, são apenas partes incompletas de uma Totalidade mais alta, esta, sim, verdadeira. – A oposição entre os dois polos opostos é denominada por Hegel de Contradição (*Widerspruch*). É óbvio que afirmar a Contradição lógica entre dois opostos significa sempre e necessariamente dizer que um deles é verdadeiro, o outro é falso. Desde Aristóteles sabemos que é assim; negar isso significaria negar o próprio Princípio de Não Contradição e destruir toda e qualquer racionalidade. É, pois, necessário concluir que aquilo que Hegel chama de Contradição não é a Contradição dos lógicos, mas sim a contrariedade; e dois opostos contrários podem, sim, ser simultaneamente falsos. Há fortes indícios de que o próprio Hegel, embora utilizando o termo Contradição, queria dizer contrariedade, pois na oposição entre contraditórios, um dos termos tem necessariamente um quantificador existencial; isso em Hegel nunca ocorre.

A Dialética ascendente (*anábasis*) é aquela que parte da multiplicidade das coisas no mundo em que vivemos e, para compreendê-las corretamente, procura e encontra a síntese entre polos inicialmente opostos. Da pluralidade de dois opostos (tese e antítese) surge, desse modo, um conceito ou princípio mais alto, um único, no qual a multiplicidade anterior está “superada” e “guardada” (*aufheben*). Ao aplicar esse método, que não é a indução dos contemporâneos, ao buscar a unidade Dialética a partir da multiplicidade existente, chega-se a conceitos e princípios cada vez mais amplos e, assim, mais universais. De início, esses conceitos sintéticos constituem teorias mais ou menos abrangentes, objeto muitas vezes das ciências empíricas. À medida que a Dialética sobe a conceitos e princípios sintéticos mais altos e mais universais, emerge a Filosofia. Quando a Dialética chega ao primeiro e último princípio do Universo, temos aí o núcleo duro da Filosofia Dialética. Dialética é, pois, tanto o método a ser usado para subir da multiplicidade para a unidade, quanto a Filosofia que nesse percurso se faz. – A Dialética descendente (*katábasis*) parte do pri-

meiro e último princípio para, descendo degrau por degrau, voltar à multiplicidade das coisas existentes. Só que agora o filósofo, que compreendeu o princípio último, Uno, de toda a multiplicidade, vê as coisas singulares como momentos do desenvolvimento do bem e do belo, a partir do qual e por força do qual surge a multiplicidade das coisas. A substância, pois, é uma única, una, mas sempre em Movimento, no qual ela se dobra (*implicatio*) e se desdobra (*explicatio*) em perpétuo Devir. Todas as coisas são, para a Filosofia Dialética, momentos da evolução da substância, que é uma e única, mas sempre também, dentro em si, multiplicidade em Movimento. O Sistema filosófico que surge da Dialética é sempre monista e universalista, é um Sistema do Uno e do Todo, da Totalidade em Movimento. O elemento triádico (tese, antítese e síntese) às vezes, mas nem sempre, está explícito. O mesmo vale para a unidade e unicidade da substância. A Dialética descendente em muitos autores, Fichte, por exemplo, pretende ser dedução estrita e aí fracassa; o descenso se faz por explicação, como veremos nas observações ao final.

Já em Heráclito, encontramos o jogo dos opostos, ou seja, a Dialética. O caminho que sobe é o mesmo caminho que desce, diz ele. Subir e descer são opostos, mas o caminho é o mesmo, a unidade de ambos os polos opostos. Em Sócrates, a Dialética põe expressa e claramente tese e antítese como posições falsas. A síntese, entretanto, não é dita e expressa. Sócrates, ao mostrar a falsidade de tese e antítese, como que obriga o ouvinte a formular a síntese, pois não há outra saída dessa aporia; aporia significa exatamente beco sem saída. A saída, a síntese, Sócrates não a dá; o ouvinte deve descobrir e formular o conceito ou o princípio que, superando a falsidade de tese e antítese, lhes confere unidade e Verdade. Essa é a pedagogia socrática. Nos diálogos de Platão, encontramos, via de regra, a Dialética sem síntese expressa, como foi dito acima sobre Sócrates. Em muitos diálogos (por exemplo, no *Menon*), Platão põe, como se fosse síntese, a rememoração de um mito. Esse é o sentido, por exemplo, do mito da estrela (*Menon*) ou do mito da caverna (*República*); trata-se aqui da Dialética ascendente. A Dialética descendente, em Platão, parte de dois primeiros princípios, o Uno (*to hén*) e a Multiplicidade Indeterminada (*aoristos dyás*). Esses dois princípios, um interagindo com o outro e construindo, assim, novas e mais complexas figurações, dão

origem, primeiro, às ideias que são números, depois às outras ideias e, finalmente, à alma do mundo, da qual se desenvolve este mundo concreto em que vivemos. Há em Platão, como se vê, uma tentativa de construir, a partir de dois princípios e mediante a teoria das ideias-números e de uma geometria das proporções, todo um Sistema na forma de Dialética descendente (*Timéu*). No platonismo, a primeira parte do Sistema é, pois, o Uno e Multiplicidade Indeterminada, dos quais se originam as ideias e os números; a segunda parte é a alma do mundo, a terceira e última parte, o mundo sensível. Em Plotino e Proclo, como nos filósofos Neoplatônicos em geral, temos, com raríssimas exceções, a presença da Dialética como método e como Sistema triádico em forma piramidal. Como primeiro princípio, no ápice da pirâmide Dialética, está o Uno e o Bem ou o Universal; como segunda parte, o logos; como terceira parte, a alma do mundo. Agostinho faz a fusão entre cristianismo e Filosofia Dialética Neoplatônica. O Sistema agostiniano, sempre trabalhando com a tríade Dialética, também tem três partes. No alto, como primeiro princípio, temos o Deus que é Uno e necessariamente Trino; este é o ápice da pirâmide, primeira parte do Sistema. A esta primeira parte (tese) contrapõe-se a segunda parte, que versa sobre a Natureza criada e o homem que pecou (antítese). Na terceira parte do Sistema (síntese), o homem e a Natureza são divinizados pela encarnação (partícipes pela graça da Natureza divina) e eternizados na Jerusalém Celeste pela ressurreição. A doutrina Neoplatônica de Agostinho domina a Filosofia Medieval até que Alberto Magno e Tomás de Aquino recebem e assumem, a partir das universidades árabes na Espanha, o aristotelismo. Há que se ressaltar, na Renascença, como pensadores dialéticos, tanto Giordano Bruno como Nicolau de Cues. Na Modernidade, Espinosa ocupa um lugar especial, por dois motivos: primeiro, ele não se inspira diretamente na tradição grega ou cristã, mas sim na tradição Neoplatônica, que está presente em trechos da *Kabala* e nos belíssimos poemas de Judas Abravanel, o Leão Hebreu. Segundo, ele não explicita as tríades, embora dê extraordinária ênfase à unidade e unicidade da substância. Espinosa teve grande influência sobre Goethe, como este mesmo em suas memórias (*Wahrheit und Dichtung*) declara. Fichte, Schelling, Hegel e Marx são filósofos tipicamente Neoplatônicos; dentre eles, Hegel é o que trabalha de maneira mais explícita o método triádico

e a unidade da substância. Na *Fenomenologia do Espírito*, ele traça as linhas mestras da Dialética ascendente; a partir da multiplicidade do aqui e do agora, ele chega, no capítulo final, ao saber Absoluto. A *Ciência da Lógica* é a grande tentativa de Hegel de deduzir (*herleiten*) e explicar – Dialética descendente – o Sistema do mundo com sua multiplicidade a partir de um único grande princípio, que é ao mesmo tempo princípio como começo e princípio como regra; logo adiante voltaremos a comentar este ponto.

Merece ser citado aqui, por sua importância histórica, o Materialismo Dialético. Já nos três primeiros capítulos do livro *O Capital*, Marx elabora a teoria sobre o valor agregado ao produto pelo trabalho. O capitalista, proprietário das máquinas da linha de produção, compra muito barato o trabalho, a mão de obra, daqueles que podem e sabem trabalhar, mas não possuem capital para a aquisição dos equipamentos necessários. O produto final, que é, então, vendido nos mercados, é fruto de dois elementos: capital e trabalho. Marx e, em sequência, o Materialismo Dialético afirmam que todo valor que foi acrescentado ao insumo original, a assim chamada mais-valia, deve pertencer aos trabalhadores. O capitalista e o capitalismo aparecem, assim, como o explorador parasitário que tira da Natureza e dos trabalhadores o que a estes deve pertencer. Capital e trabalho estão, portanto, em oposição Dialética. Tese e antítese são, em Dialética, sempre falsas; deve-se, por conseguinte procurar uma síntese que concilie e unifique em nível mais alto os dois polos opostos. Como é necessário, conforme o Materialismo Dialético, que isso aconteça na História, a revolução comunista é o estágio final que inexoravelmente vai acontecer. No comunismo desaparece, então, a oposição excludente entre capital (tese) e trabalho (antítese), e os trabalhadores constituem a síntese no Estado comunista, estágio final da revolução (síntese). Os erros teóricos do Materialismo Dialético são basicamente dois: primeiro, a adoção sem crítica do necessitarismo histórico, pelo qual a revolução é inexorável; além das razões filosóficas, os fatos aí estão a refutar este ponto da teoria. Segundo, um erro na análise das relações entre capital e trabalho. O capitalismo selvagem, como acima descrito, foi superado, sim, mas não pelo comunismo, e sim pela social-democracia e pela reorientação que se vê hoje no modelo chinês em curso.

No século XX, encontramos, entre os pensadores cristãos, um eloquente filósofo Neoplatônico, o jesuíta Teilhard de Chardin. Também no século XX, Horckheimer e Adorno, fundadores da Escola de Frankfurt, tentam expor e defender uma Dialética negativa, ou seja, uma Dialética sem síntese. Na verdade, trata-se nestes autores de uma crítica ao conceito marxista de comunismo como etapa final do percurso dialético da História. Consideramos correta a crítica feita por eles contra Marx e o comunismo, mas é preciso aqui lembrar que nem um nem outro dos autores citados desenvolve pensamento dialético propriamente dito. Dialética, nestes autores, a rigor inexistente. Ainda no século XX, Ludwig von Bertalanffy, inspirado diretamente por Nicolau de Cues como também por Goethe, Schelling e Hegel, recria o Sistema Neoplatônico em Linguagem contemporânea e dá nascença ao que vem a ser chamado de Teoria de Sistemas (*System Theory*). Esta influenciou pesadamente autores tão díspares como Umberto Maturana (Biologia), Niklas Luhmann (Sociologia), Fritjov Kapra (Física e Biologia). Nestes autores, que se referem explicitamente a Bertalanffy, nem a tríade metódica nem a unicidade da substância recebem ênfase, embora elas estejam neles latentes ou pressupostas. A International Society for System Sciences (ISSS), fundada por Bertalanffy em 1956, do ponto de vista do rigor científico, passou e passa lamentavelmente por altos e baixos. Os autores citados, principalmente nos Estados Unidos, não estão mais conscientes que Sistema é o nome moderno da Dialética, principalmente quando se pensa a unidade do Sistema como algo que está em evolução; eles esqueceram suas origens filosóficas e fazem Filosofia Neoplatônica sem o saber. Sem citar Bertalanffy ou a Teoria de Sistemas, importantes autores continuam hoje trabalhando sobre os fundamentos Neoplatônicos e neo-hegelianos. Aqui o neoplatonismo aparece sob os nomes de Teoria da Complexidade, Teoria de Auto-organização, Teoria de Sistemas Evolutivos Complexos, *Artificial Life*, etc. Sejam citados John Holland (*Adaptation in Natural and Artificial Systems*, 1975), Richard Dawkins (*Selfish Gene*, 1976, Totalidade em Movimento necessitarista), John Maynard Smith (*Evolution and the Theory of Games*, 1982), Stuart Kaufmann (*Origins of Order*, 1993), Daniel Dennett (*Darwin's Dangerous Idea*, 1995, tudo em evolução necessitarista), Edward Wilson (*Consilience: The Unity of Science*, 1998, tudo em evolução), Eric Beinhocker (*The Origin of Wealth*, 2006).

Mas voltemos a Hegel e à reformulação corretiva do Sistema que estou propondo. Na *Fenomenologia do Espírito*, – Dialética ascendente – Hegel parte do aqui e do agora de nosso mundo concreto para, atravessando uma série de figurações em que o Eu se amplia e se realiza, chegar finalmente ao Eu que se sabe idêntico ao Universo. O Eu é a substância do Universo, a substância é o Eu Universal. Na *Ciência da Lógica* – Dialética descendente –, Hegel traça as grandes linhas do último grande projeto, em Linguagem filosófica, de um Sistema Neoplatônico. No primeiro livro, na *Lógica do Ser*, são elaboradas as categorias, isto é, os predicados generalíssimos. No segundo livro, na *Lógica da Essência*, é feita uma crítica radical a todos os Sistemas filosóficos de nossa tradição ocidental, os quais defendem uma estrutura dualista do Universo. No terceiro livro, na *Lógica do Conceito*, Hegel pretende reconstruir a antiga Metafísica ao fazer uma Metalógica de todas as lógicas e matemáticas possíveis (conceito subjetivo), uma metateoria de todas as ciências objetivas, como Física, Biologia, etc. (conceito objetivo), e uma teoria absoluta, que seria a síntese das duas primeiras. Neste terceiro livro, Hegel obviamente falhou, pois não atingiu nenhuma das metas propostas no projeto. A Metalógica de todas as lógicas até hoje inexistente; a grande teoria unificada da Natureza (*Great Unified Theory* – GUT), também esta, até hoje, não conseguimos formular satisfatoriamente. Não obstante, é preciso sempre de novo tentar: navegar é preciso, diziam os argonautas companheiros de Teseu, repetia Fernando Pessoa. Eis aqui uma nova tentativa. A reconstrução crítica e, assim, corretiva do projeto de Sistema Dialético, na tradição de Platão e de Hegel, pode, a meu ver, ser articulada como segue. Digo crítica corretiva, assim, porque minha proposta articula uma Dialética descendente que, à oposição de muitas outras acima citadas, não é determinista. Ela não deduz, ela explica *ex post*, ela permite contingências. Do ponto de vista explicativo, ela é tão rica e coerente como a teoria original apresentada por Darwin.

Lógica do Ser

Como fazer o começo? Filosofia que se quer crítica, após Descartes e Kant, não pode fazer nenhum pressuposto determinado. Se o faz, deixa de ser crítica e fica dogmática. Por conseguinte, o começo de uma Filosofia crítica só pode ser uma proposição que não pressuponha nada de

determinado. Ora, quando não se pressupõe nada de determinado e ainda assim se fala, então estamos pressupondo tudo de forma indeterminada. Quem utiliza as categorias totalmente indeterminadas de Ser e de nada não está fazendo nenhum pressuposto determinado. Esta é a via crítica, este é o começo do percurso.

Tudo é Ser, Ser sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo, esta é a primeira proposição do Sistema. Esta proposição – tese – é falsa, pois já o ato de fala que a enuncia e expressa é algo determinado; surge assim uma Contradição performativa, pois o ato de fala determinado desmente o conteúdo falado. Assim fica demonstrada a falsidade da proposição tética inicial.

Tudo é Nada, um nada sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo. Também esta proposição – antítese – é falsa, pois contém a mesma Contradição performativa mencionada antes. – Em Lógica linear, a conclusão a ser tirada da falsidade de tese e de antítese – ambas proposições universais – é que algumas coisas são determinadas, outras não. Essa conclusão, entretanto, é uma proposição particular e, como tal, embora correta e verdadeira, não cabe no quadro das determinações universalíssimas do Universo. Em Lógica Dialética não se faz o jogo de contraditórios, mas sim o jogo de contrários. Descartamos como falsas as categorias do Ser indeterminado e vazio e do Nada igualmente indeterminado e vazio. Prova: existe algo determinado dentro desse Universo. Mas como esta determinação não pode vir de fora, é forçoso concluir que o Universo, em última instância, está em processo de autodeterminação.

Daí emerge a Verdade da proposição sintética: Tudo é Devir, ou seja, tudo está em processo de autodeterminação. Esta é a primeira tríade Dialética da *Lógica do Ser*. Após mostrar a falsidade da tese – tudo é Ser –, bem como da antítese – tudo é o Nada –, temos a conclusão verdadeira: Tudo é Devir.

Desta primeira tríade seguem as seguintes categorias ou predicados universalíssimos: Tudo é qualidade, tudo é quantidade, tudo é medida, isto é, a quantidade flectida sobre si mesma. O Devir pressupõe dentro de si sua

qualidade e sua quantidade em Movimento de autodeterminação; esta, dobrando-se sobre si mesma, se descobre como medida.

Na *Lógica do Ser* ficam, desse modo, excluídas todas as filosofias que sejam ou dualistas ou só idealistas ou só materialistas. A pior posição, é óbvio, é a do dualista.

Lógica da Essência

Este segundo livro poderia ter como título *Contra a Essência*, pois nele a própria noção de essência é dissolvida; para Hegel não existem essências, mas apenas algumas configurações que são logicamente necessárias e outras configurações que são contingentemente mais ou menos estáveis. O homem não tem uma essência; esta é apenas uma configuração estável de relações em uma História contingente; o homem é fruto de um longo processo evolutivo. A questão central, quando se trata de binômios, é que inevitavelmente caímos na irracionalidade de um *progressus* ou de um *regressus ad infinitum*; aquilo que Hegel chama de má infinitude. A tentativa de resolver o problema de forma linear leva sempre, como levou Aristóteles e Tomás de Aquino, à postulação arbitrária e dogmática de pôr, em algum lugar, um primeiro começo (*arkhê*) ou um fim último (*télos*). Pôr onde? Em que lugar da série? Em qualquer lugar da série? Ela não é *ad infinitum*? Como, então, encontrar um começo ou um fim? A resposta correta, que evita o dogmatismo arbitrário, encontra-se no pensamento dialético, que põe os polos opostos em forma de círculo, o qual, girando, se constitui e se retroalimenta. Este círculo, em que um polo constitui e alimenta o polo a ele oposto, é o círculo virtuoso. Este, em sendo virtuoso, resolve a questão do *regressus ad infinitum*, já porque a *causa sui* ocorre em múltiplos pontos da trama causal, como por exemplo, na vida, na mente, na decisão livre, etc. O começo se dobra sobre si mesmo e encontra seu fim em novo recomeçar. A causa causante e o efeito causado não entram em *regressus ad infinitum*, porque a primeira causa é sempre a *causa sui*; o Movimento causal é primeiramente Autocausação e só por abstração Analítica – *análisis* – é que temos, depois, a causa causante como algo separado do efeito causado. Mas, não existe também o círculo vicioso? Não é neste que se pensa quando se fala de circularidade? Certo, existem

círculos virtuosos como Autoconsciência, Autocausação, Auto-organização, etc., como existem também círculos viciosos, como, por exemplo, a escalada de violência no jogo de ataque e defesa. Nesses casos, o filósofo tem a tarefa de transformar os círculos viciosos, que são sempre autodestrutivos, em círculos virtuosos, que são sempre autoconstitutivos. O critério aqui é absolutamente pragmático: é virtuoso o círculo que dá certo. Os círculos viciosos são sempre autodestrutíveis.

Essência e aparência, ato e potência, forma e matéria, substância e acidente, fundante e fundado, causa causante e efeito causado, necessidade e contingência entram nas filosofias dualistas como polos opostos e excludentes. A Dialética nos faz pensá-los como momentos internos da flexão sobre si mesma, da reflexão, unidade de dois polos, que se constituem mutuamente em boa circularidade. Assim, ao invés do dualismo de essência e aparência, emerge a categoria sintética e circular de automanifestação; do fundante e fundado surge o monismo da autofundamentação, que engendra dentro de si, como momentos a ela internos, o que funda e o que é fundado. Causa causante e efeito causado não são irreduzíveis nem existem em si mesmos e por si próprios, são, isso sim, momentos internos constituídos pela Autocausação (*causa sui*); a oposição entre um e outro só surge quando esqueçamos a unidade original que a eles dá origem. Sujeito e objeto primeiro se opõem e se excluem; depois – na síntese – se unificam sob o nome de sujeito Absoluto. O interior e o exterior constituem outro binômio clássico; para a síntese deles não se criou um termo específico.

O Todo e a parte constituem um binômio especial, pois neste caso o termo Todo não é um polo ao qual se opõe o outro polo, a saber, a parte, mas significa a síntese das muitas partes dentro de uma Identidade mais alta. O Todo não é tese, a parte não é antítese. O Todo é a síntese que dentro em si engendra, constitui, concilia e unifica as partes. – É por isso que eu – neste ponto de acordo com Hegel – não trabalho com um Deus transcendente, ato puro sem potência, necessidade sem contingência, o qual então criaria a Natureza em sua multiplicidade e contingência. Nesta concepção teísta, que é a de Tomás de Aquino e de alguns autores contemporâneos, como L. Puntel, há, a meu ver, uma Contradição. Pois a Totalidade realmente Universal é somente aquela que compreende tan-

to o tal Deus criador quanto a criatura, tanto o tal Absoluto quanto o contingente. Ao tentar provar a existência de um Deus necessário que não é o Absoluto omniabrangente, ou seja, não é a Totalidade realmente Universal, Deus é provado duas vezes. Há aí dois deuses e um deles não é o Todo, o Absoluto, o omniabrangente. Se alguém quiser, portanto, usar o termo Deus, deve usá-lo só no singular e só com relação ao Todo Universal e omniabrangente. O Todo é mais do que a soma de suas partes – transcendência –, mas, por outro lado, está presente em cada uma delas – imanência –. Este é o panenteísmo que proponho e defendo.

É feita aqui a dissolução radical dos dualismos que perpassam os grandes Sistemas filosóficos de nossa tradição. Isso não nos leva à dissolução total? O Universo não se desmancha? A Razão não se quebra em cacos? Não, evidentemente que não. Pois a cada desconstrução de um binômio dualista corresponde a construção de uma tríade Dialética. Superamos sim a dualidade de opostos que se excluem, guardamos estes mesmos polos opostos, mas unificados no conceito sintético. Ao invés de binômios excludentes, trabalhamos com tríades Dialéticas; em todas elas, tese e antítese se conciliam e se unificam. A dissolução radical dos binômios dualistas nos leva à categoria final da *Lógica da Essência*: Tudo é relação para consigo mesmo, relação absoluta.

Lógica do Conceito

Como a *Lógica da Essência* faz a dissolução de todas as essências, a *Lógica do Conceito* faz a dissolução de todos os conceitos. O projeto de Hegel de fazer uma Metalógica de todas as lógicas (conceito subjetivo) e uma Metaciência de todas as ciências, *Theory of Everything*, (conceito objetivo) não foi até hoje realizado. Não nego que a Filosofia um dia deva chegar lá, não nego que o núcleo duro da Filosofia seja exatamente este. Mas estas tentativas de reconstruir o Sistema Neoplatônico de Filosofia até agora sabidamente fracassaram.

Seja-me permitido propor à crítica de meus pares, com a humildade intelectual necessária, uma Metaciência de todas as ciências, uma *Theory of Everything*, uma nova Metafísica. Ela existe há muitos anos em terminologia das ciências biológicas e sociais e é denominada desde Ludwig Bertalanffy, Teoria de Sistemas, mais recentemente Teoria da Complexidade ou

Teoria de Sistemas Evolutivos Complexos. Penso que a partir do conceito da relação absoluta como antes exposto, do conceito do Universo que se constitui e desenvolve em Movimento, podemos, sim, traçar as linhas mestras de uma teoria geral do mundo.

O primeiro e único grande princípio do Universo é aquele que formula a Identidade que, pela mutação ou emergência do novo, está em Movimento e que, sempre de novo, se reorganiza para que haja a indispensável Coerência das partes entre si e para com o Todo. Tudo é Identidade, tudo é Diferença, tudo é Coerência. – A Identidade aqui não é a Identidade dos lógicos, $x = x$. Pensemos na posição de um educador ao tratar de um adolescente que está em busca de sua Identidade. Esta Identidade do adolescente, neste caso sim, é uma Identidade que se defronta com suas Diferenças e procura no processo de identificação vir a ser aquela Identidade que aqui e agora é um fim projetado e a ser alcançado. No adolescente, Identidade é um processo em que o Eu inicial perfaz um longo percurso até reencontrar-se consigo mesmo no Eu final. A Identidade, primeiro elemento do grande princípio do Universo, é a Identidade em Movimento. Ela se duplica, triplica e, ao replicar-se, constitui a série da Identidade iterativa: a, a, a... Ainda não surgiu o novo; a Diferença ainda não veio à tona, mas já há o dinamismo processual. Quando surge o novo, a Identidade encontra-se com as mutações que brotam no processo: surge aí a emergência do novo, de algo que não estava pré-programado na Identidade meramente iterativa do a, a, a... O Universo, que se replica e multiplica, desenvolve-se para dentro de si mesmo; fora do Universo não há nada. O grande Sistema do Universo, pois, ao se replicar e ao engendrar seus subsistemas, não os põe fora de si, mas sim dentro de si mesmo.

O Universo, o primeiro e omniabrangente Sistema, sendo ele o próprio Devir, engendra de si e dentro de si mesmo os subsistemas que vão configurar, mediante longa evolução, a pluralidade concreta das coisas neste mundo em que vivemos. Homem, cabra, planta, molécula, átomo e quark são configurações de relações, mais ou menos estáveis, que foram surgindo dentro desse processo Universal de evolução contingente e histórica. Os subprincípios de Identidade e Coerência constituem e garantem a unidade do Todo, o subprincípio da Diferença engendra a multiplicidade em

que ele se desdobra. Daí o termo “desdobrar” (*explicatio*). Somos todos dobras – *plica* – da substância única, que é o próprio sujeito objeto Absoluto. Percebe-se claramente de onde vem a noção contemporânea de Sistema e como este Sistema engendra seus subsistemas. Teoria de Sistema, Teoria da Complexidade e Teoria da Evolução são os nomes modernos do neoplatonismo e do neo-hegelianismo. Meus agradecimentos, aqui, a Bertalanffy, Maturana, Luhman, Kapra, Kaufmann e tantos outros que, embora não na Linguagem da Filosofia, resgataram esta visão Neoplatônica do mundo, mantiveram-na viva durante o século XX e a introduziram no século XXI.

Ao chegar ao fim, voltamos ao começo. A Filosofia, em sua longa História, de Tales de Mileto até nossos dias, pode e deve ser compreendida como uma árvore. As raízes são os filósofos pré-socráticos até Sócrates inclusive; este é o chão, este é o tronco do qual nasce a árvore da Filosofia. Esta, a Filosofia, já aí, se bifurca em dois grandes galhos – com suas muitas derivações –, a saber, o platonismo e o aristotelismo. O platonismo caracteriza-se pelo método triádico-dialético e pela unidade e unicidade da substância do Universo, como vimos acima. O aristotelismo põe enorme ênfase nos cortes (*analysis*) e nas dicotomias que deles surgem; não há ênfase suficiente – penso eu – na síntese, e os princípios filosóficos aparecem como binômios (substância e acidente, forma e matéria, ato e potência, corpo e alma, etc.). Nos aristotélicos há sempre uma pluralidade de substâncias. A linha Dialética começa com Platão e leva a Plotino, Agostinho, Proclo, Johannes Scotus Eriugena, Escola de Chartres, Giordano Bruno, Ficino, Nicolau de Cues, Espinosa, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Teilhard de Chardin, Bertalanffy, Maturana, Luhmann, Kaufmann, etc. A linha Analítica vem de Aristóteles e leva a Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ockham, Descartes, Hume e o Empirismo Inglês, Kant, Wittgenstein e à Filosofia Analítica de nossos dias.

Dialéticos e analíticos somos, entretanto, todos nós quando, argumentando com razões e em amizade uns contra os outros, construímos o diálogo, que é a própria Dialética. É exatamente isso que estamos fazendo. Verdades, mas também falsidades vão emergir; o processo de falsificação irá desmascarar as inverdades. No curso do processo, aproximamo-nos da Verdade, sem jamais alcançá-la completamente. Pois, a Verdade é sempre e somente o Todo.

Analítica do Dever-ser

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Analítica do dever-ser*. In: CIRNE LIMA, C. R. V.; LUFT, E. **Ideia e Movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 63-91.

Uma teoria geral do Dever-ser, ou seja, a fundamentação de uma Ética Geral, foi o tema que tentei esboçar, em suas linhas mestras, em artigo publicado em dezembro de 1999¹. Meus argumentos, naquele trabalho, articulam-se como uma proposta de fundamentação da Ética Geral, pensada e construída no espírito e na tradição do projeto de Filosofia Dialética. Trata-se de um projeto de Sistema que usa o método dialético, de uma Filosofia que caracteriza toda uma corrente do pensamento ocidental de Platão a Hegel. A Filosofia Dialética, como Dialética ascendente, sai do Múltiplo e das coisas empíricas e sobe aos primeiros princípios, o Uno e a diáde; a Dialética, como Dialética descendente, sai dos primeiros princípios e volta ao Múltiplo, explicando a Diversidade das coisas no mundo histórico desde o ovo inicial (*ex-plicari, explicatio ab ovo*). Esta é a Dialética de Platão, Plotino e Proclo, na Antiguidade Grega; de Agostinho e Johannes Scotus Eriúgena, na Idade Média; de Giordano Bruno e de Nicolaus Cusanus, na Renascença; de Espinosa, Goethe, Fichte, Schelling e Hegel, na Modernidade. Esta é a Filosofia que, por mais de vinte e quatro séculos, profundamente marcou a História de nossa civilização ocidental.

Contra esta Filosofia, em especial contra o Sistema de Hegel, foram levantadas contundentes e convincentes razões. O próprio Hegel, em plena maturidade, afirmou solene e melancolicamente que a Filosofia chega sempre tarde demais para dizer o que deve ser feito². Pode uma autocrítica ser mais contundente do que esta? Se a Filosofia, sempre e por princípio, chega tarde

1 CIRNE LIMA, C. R. V. *Ética de Coerência Dialética*. Obra completa – Filosofia como Sistema – Artigos e entrevistas. A. Porto Alegre: Ed. Escritos. 5 vol. 2017.

2 HEGEL, G.W.F. *Werke*. Ed. Theorie Werkausgabe, MOLDENHAUER, E. / MICHEL, K. M., Frankfurt am Main: Suhrkamp. 7 vol. 1970, p. 26-28. Cf. “Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät.” *Ibidem*, p. 28.

demais, para que Filosofia? Poucos anos depois, Schelling, em suas preleções sobre História da Filosofia Contemporânea, ministradas na Universidade de Munique³, mostrou que o Sistema de Hegel elimina gradativamente a contingência de dentro do Sistema, impossibilitando, assim, verdadeira historicidade, liberdade, livre-arbítrio e responsabilidade. Kierkegaard acrescentou mais uma crítica, que, na História do século XX, se mostrou não só exata, mas também terrivelmente ameaçadora: o Sistema Dialético esmaga o indivíduo e pode, assim, conduzir ao totalitarismo político; o estalinismo, de triste memória, é disso testemunha. Como se tudo isso ainda não bastasse, ainda somam-se – às precedentes – as objeções levantadas contra o Sistema de Hegel por Trendelenburg⁴ e, em nosso século, por Karl Popper⁵ e pela Filosofia Analítica: a Contradição apenas destrói a Razão, jamais a constrói. Como pode a Contradição ser o motor de um método filosófico que se quer racional?

Proponho, aqui – como em trabalhos anteriores –, dando continuidade à tradição Neoplatônica, uma nova formulação do Sistema Dialético, mais especificamente, proponho uma transformação corretiva do Sistema de Hegel, último grande projeto de Sistema Dialético. Mantenho de Hegel o projeto filosófico, por ele expresso no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, projeto que por toda sua vida o guiou: conciliar a substância de Espinosa⁶ com o Eu livre de Kant. Hegel fez um gigantesco esforço sistemático – um dos maiores na História da Filosofia –, mas, como sabemos, não teve sucesso. A tarefa, à primeira vista tão simples, Hegel não conseguiu resolvê-la. O Sistema por ele proposto contém, sim, contingência expressa e explicitamente, mas a contingência vai, no decorrer da argumentação, sendo mais e mais corroída, para ser afinal, como no fenômeno médico da rejeição de órgãos implantados, expulsa do Sistema. Essa gradual corrosão da contingência faz com que o Sistema todo, em Hegel, se torne um Sistema necessário, no qual liberdade consiste apenas em conhecer e abraçar a necessidade que perpas-

3 SCHELLING, F.W.J. *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 4 vol.: Zur Geschichte der neueren Philosophie (wohl 1833-1834), 1985, p. 417-616.

4 TRENDELENBURG, A. *Logische Untersuchungen*, 2 vol. Berlin, 1840.

5 POPPER, K., Was ist Dialektik?, in: *Logik der Sozialwissenschaften*, ed. E. Topitsck, Köln/Berlin, 1965, p. 262-290.

6 Sobre Espinosa cf. CHAUI, M. A Nervura do Real. Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2 vol., 1999. LEVY, L. O Autômato Espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: LPM Editores; cf. o magnífico resumo em CHAUI, M. Paixão, Ação e Liberdade em Espinosa, Folha de São Paulo, 20 de agosto de 2000, caderno MAIS, p.15-19.

sa todo o Universo e que, assim, determina também nossa História e nossa vida. Desta maneira, não há, no Sistema proposto por Hegel, Ética, não há Dever-ser, não há liberdade, não no sentido em que Kant e todos nós hoje a entendemos. Hegel percebeu isso claramente: A coruja de Minerva só levanta voo quando cai o entardecer e a Filosofia chega sempre tarde demais para dizer o que deve ser feito. Hegel construiu, sim, um Sistema Neoplatônico como Espinosa o queria; Hegel pôs, sim, contingência e liberdade dentro de sua Lógica Dialética; não conseguiu, entretanto, evitar que a liberdade de Kant⁷, a liberdade no sentido pleno, fosse rejeitada pela dinâmica interna do Sistema. A tarefa, pois, de conciliar a substância de Espinosa com a liberdade de Kant é uma tarefa não concluída, é uma questão não resolvida, é uma pergunta ainda sem resposta. Esta tarefa que a grande tradição filosófica nos põe, eu modestamente a assumo, sabendo que corro o risco que fez implodir os Sistemas de Espinosa, de Schelling, de Hegel, de Karl Marx e de tantos outros. Não concordo com aqueles filósofos contemporâneos – e eles são multidão – que, face à dificuldade do problema, abandonam não apenas os Sistemas elaborados pelos grandes pensadores do idealismo alemão que nos antecederam, mas abandonam também todo o projeto Neoplatônico, o ideal de fazer Filosofia como Sistema, de fazer Filosofia como a Ciência universalíssima que abrange todas as outras ciências, de construir um Sistema no qual tenham espaço, além da substância de Espinosa, também a liberdade e a Ética em sentido pleno. A esmagadora maioria dos filósofos contemporâneos, mesmo na tradição continental, desistiu da tarefa e abandonou a questão. Eles consideram a tarefa impossível de ser realizada e voltam, por isso, à Filosofia de Kant com suas dicotomias, voltam à separação rígida entre o *a priori* e o *a posteriori*, voltam ao método transcendental, voltam à dicotomia entre Razão teórica e Razão prática, voltam ao imperativo categórico. Também a Ética do Discurso assume essa posição. Ela segue um padrão kantiano, modernizado, sim, mas sujeito a meu ver às mesmas objeções levantadas contra Kant por Fichte, Schelling e Hegel. Mas todos nós sabemos, e eu, desde meu tempo de estudante, orientado por meus professores, sabia do colapso do Sistema de Hegel face às objeções feitas por Schelling, Trendelenburg, Kirkegaard, Nietzsche, Heidegger e tantos outros. Estudei, sim, mas nunca defendi como

7 A liberdade de Kant é a liberdade no sentido em que a compreendem quase todos os grandes éticos do século XX, como Habermas, Apel, Höffe, Rawls, G. Singer, P. Singer, etc. Eu também a entendo neste sentido: escolha entre alternativas que são possíveis por igual.

corretos os Sistemas de Schelling e de Hegel. Abandonei os Sistemas, sim, porque sabidamente incorretos, mas nunca abandonei o projeto de Filosofia por eles proposto, nunca abandonei a tarefa inconclusa de conciliar a substância de Espinosa com o Eu livre de Kant. Essa é a motivação e a explicação de minhas tentativas de tracejar o esboço de um Sistema Neoplatônico de Filosofia, tanto em *Dialética para Principiantes*⁸, como no artigo de dezembro de 1999, que, neste trabalho, retomo e reformulo.

Retomo, aqui, as mesmas ideias centrais, traço as linhas mestres do mesmo Sistema e da mesma Ética, mas desta vez utilizo o método e a Linguagem dos filósofos analíticos. Tento esboçar, passo a passo, as linhas fundamentais de uma Ética Geral, fazendo uma Analítica do Dever-ser. Começo, numa primeira parte, com uma análise Metalógica daquilo que é sempre pressuposto em todo e qualquer discurso, a Identidade, a Diferença e a Coerência, ou seja, o Princípio de Não Contradição. Numa segunda parte, verifico o que acontece quando os três princípios metalógicos, elaborados na primeira parte, são traduzidos para a Linguagem das ciências da Natureza e a ela aplicados. Na terceira parte, traço as linhas mestras de uma Ética Geral, que brota como que ao natural da primeira e da segunda parte.

Metalógica

Coloco como começo, como fundamento, de minha demonstração a proposição tautológica $A = A$. Poderia utilizar aqui qualquer outra tautologia, como $B = B$, ou Sócrates = Sócrates, Universo = Universo, etc. Interessa, aqui, ao argumento a tautologia perfeita, pois a proposição tautológica é sempre e necessariamente verdadeira. Ninguém jamais discordou disso, ninguém consegue pôr isso em dúvida. Eis o primeiro princípio que levanto: a Identidade expressa na proposição tautológica $A = A$. Denomino-o Princípio da Identidade.

O Princípio da Identidade, assim formulado, é sempre verdadeiro e pressupõe como condição necessária de sua possibilidade dois elementos que estão nele contidos de maneira implícita. A Identidade simples do A e a iteração deste A, de sorte que possamos colocá-lo uma vez à esquerda, a outra

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

vez à direita do sinal de igualdade. Podemos iterar novamente a operação toda, construindo assim a série $A = A = A...$ Explicitando os elementos necessários nele contidos, o Princípio da Identidade se desdobra, pois, em três subprincípios: Identidade simples, Identidade iterativa, Identidade reflexa.

Princípio da Identidade

Identidade simples: A

Identidade iterativa: $A, A, A...$

Identidade reflexa: $A = A$

O Princípio da Identidade, que eu saiba, jamais foi por alguém negado, pois quem o pretende negar sempre o pressupõe de novo. A Identidade simples e a Identidade iterativa são condições necessárias de possibilidade da proposição tautológica e possuem, portanto, igual Verdade e necessidade. Este é o primeiro princípio da Metalógica de toda e qualquer Linguagem.

O segundo princípio da Metalógica diz que, além do A , Identidade simples, Identidade iterativa e Identidade reflexa, há na Linguagem outras entidades como o B , o C , o $D...$, como a disjunção, a conjunção, a implicação, etc., como as variáveis lógicas. Há também, inarredável e irremovível, o ato de fala. O segundo princípio diz apenas que, além da proposição tautológica $A = A$, existe algo mais, uma alteridade, uma Diferença, que aparece sob a forma de signos semântico-linguísticos, como $B, C, D...$ e de conexões sintático-linguísticas, como implicação, disjunção, etc., como variáveis lógicas, bem como de atos de fala, a base pragmática de toda e qualquer Linguagem. Sem isso, não há fala, não há Linguagem, não há possibilidade de argumentação. O Princípio da Diferença – assim o chamo – expressa também condições necessárias de possibilidade de toda e qualquer fala que vá além da mera tautologia. Ele expressa e explicita – e isto é aqui de grande importância – a necessidade do ato de fala, que, embora em si contingente, é condição necessária de possibilidade da Linguagem. A necessidade lógica da proposição tautológica, para ser expressa em Linguagem, pressupõe sempre, como condição necessária, a existência contingente de algum ato de fala. A necessidade, aqui, pressupõe como seu fundamento a facticidade do ato de fala contingente. Em outras palavras e com rigor ainda maior: a existência contingente do

ato de fala é condição necessária de possibilidade para que a necessidade lógica da proposição tautológica venha a ser expressa em Linguagem. A necessidade, aqui, depende da facticidade contingente; como, aliás, nos primeiros axiomas das lógicas modais, nos quais a possibilidade e a necessidade de p são derivadas da facticidade de p . O Princípio da Diferença introduz, para além da Identidade de A , isto é, da tautologia, uma Diferença, uma alteridade, algo que não é A e sim B , ou C , ou D , etc.

Princípio da Diferença

Emergência da alteridade: B , C , D ..

Outros operadores lógico-semânticos (implicação, disjunção, etc.)

As variáveis lógicas

O ato contingente de fala (facticidade)

Pergunta-se, agora, se esta Diferença, se esta alteridade pode ser derivada de A por dedução rigorosa. Ou, em outras palavras: B , a Diferença, está pré-programada em A , ou na série iterativa de A , A , A ... ou na tautologia $A = A$? Muitas entidades podem certamente ser derivadas da tautologia, mas a pergunta aqui é dura e cabal: Pode-se deduzir toda e qualquer Diferença existente no Universo da tautologia inicial? Tudo, toda a Lógica, todo o Universo, todas as coisas, inclusive nosso ato contingente de fala está pré-programado na tautologia inicial? Que eu saiba, nenhum lógico jamais afirmou isso; para fazer Lógica são precisos, além da tautologia, outros axiomas, as variáveis e os atos de fala. Mas, quanto à Natureza e ao Universo, há, sim, na História da Filosofia, autores que pensavam poder deduzir tudo de um ou dois primeiros princípios. Platão, Fichte, Schelling, e talvez Hegel, podem ser aqui citados como defensores da tese de que tudo está pré-programado no primeiro princípio. O ovo inicial conteria, como *implicatum*, tudo o que depois dele se desenvolveria necessariamente como *explicatum*. A Filosofia seria a Ciência que faz a *explicatio ab ovo*, que reconstrói a partir do ovo inicial, *plica* por *plica*, dobra por dobra, todo o desenvolvimento do Universo. Todo o Universo com suas coisas, inclusive o nosso ato de fala, estaria assim pré-programado no primeiro princípio; quem conseguisse captar

e decodificar esta programação inicial poderia prever todos os acontecimentos que ocorreram, que ocorrem e que irão ocorrer no curso do desenvolvimento do Universo. Temos aqui o determinismo radical e o necessitarismo total, que eliminam a contingência do Sistema e tornam assim a liberdade de escolha impossível. Esses pensadores negam o Princípio da Diferença, pois toda e qualquer Diferença seria apenas um ulterior e necessário desenvolvimento do primeiro princípio, que é a Identidade. Repito a pergunta: Está tudo pré-programado no primeiro princípio? Ou existem entidades, seres, coisas que não estão pré-programados e se constituem assim em Diferença real, em alteridade verdadeira, em facticidade de um B que se opõe à necessidade do $A = A$ e a esta não se deixam reduzir? Quem diz que tudo está pré-programado não precisa do Princípio da Diferença, mas fica com o ônus da prova: ele precisa deduzir realmente tudo, todo o Universo, a partir de $A = A$. O Senhor Krug⁹, como sabemos, exigia de Fichte que deduzisse a pena com a qual ele estava escrevendo. Isso é possível? Isso foi tentado; tentativas existiram, mas há hoje entre os filósofos unanimidade sobre o fato de que todas elas fracassaram. Além disso, temos hoje a demonstração feita por Goedel: foi demonstrado com exatidão e rigor que há, em qualquer Sistema axiomatizado, proposições verdadeiras que não podem ser nele deduzidas. Além do argumento de Goedel, há a facticidade indedutível do ato contingente de fala, o qual, se realmente dedutível, deixaria de ser contingente e tornar-se-ia necessário; contingência e dedutibilidade não são copossíveis. Concluo, pelas razões expostas, que o Princípio da Diferença é verdadeiro e como tal o introduzo, dando ênfase especial à facticidade do ato de fala: pelo menos meu ato de fala, em sua facticidade contingente, não está pré-programado no Princípio de Identidade, $A = A$, não é dele dedutível, não é consequência necessária de um princípio necessário e necessitante.

Face à radical facticidade, à existência contingente de meu ato de fala (e de tantas outras coisas mais), concluí acima que nem tudo está pré-programado na Identidade primeira, sendo assim necessário introduzir como

9 KRUG, W.T. *Gesammelte Schriften*, 12 vol. Leipzig, 1830-1841; cf. 9 vol., p. 349-382, 383-434. HEGEL, G.W.F. *Werke. Theorie Werkausgabe*, ed. MOLDENHAUER, E. / MICHEL, K. M., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2 vol. 1983, p. 164s., p. 188-207. Cf. tb. HOESLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 2 vol., 1 vol., p. 88ss.

verdadeiro o Princípio da Diferença, que, além do A, introduz um B, um C, um D, etc. Observe-se aqui que isso, a facticidade específica do ato de fala, não é mais algo *a priori*, e sim algo *a posteriori*. Aqui temos, numa análise Metalógica dos atos de fala, no elemento pragmático da Linguagem, a raiz da contingência e da historicidade. Uma Metalógica que contemple a pragmática – e hoje não pode deixar de fazê-lo – introduz contingência e facticidade no Sistema. Superamos com isso, como veremos no final deste trabalho, a raiz mais profunda do erro sistêmico cometido por Fichte, Schelling e Hegel.

A Diferença, ou seja, a emergência do novo cria uma nova situação na qual vige o Princípio da Coerência. Além da Identidade tautológica do $A = A$, há um B, um C, um D, etc., que não são o A nem estão nele pré-programados. Duas coisas podem, então, ocorrer. Pode ocorrer, primeiro, que um dos polos anule e elimine o outro, isto é, pode ocorrer que um dos polos seja verdadeiro e o outro seja falso. Aqui surgem e atuam as regras lógicas de inferência, segundo as quais, por exemplo, se uma proposição A (afirmativa Universal) é verdadeira, a correspondente proposição contrária E (negativa Universal) é necessariamente falsa. Nesses casos, a Diferença que emergiu e se opôs à Identidade do A é logicamente eliminada; a emergência do novo, neste caso foi extremamente fugaz, pois as regras de Coerência, face à Verdade de A, eliminaram, com necessidade lógica, as proposições a ela contrárias (E) e contraditórias (O). A Coerência, neste primeiro caso, se faz por eliminação de um dos dois polos que entram em Contradição. Percebe-se, entretanto, de imediato que tal maneira de estabelecer a Coerência não contribui em nada para o surgimento da variedade e da multiplicidade, pois a anulação não constrói e sim destrói.

Esta primeira maneira de restabelecer a Coerência é aquela que conhecemos e utilizamos na Lógica contemporânea: a eliminação de um dos dois polos em Contradição. Há, ainda, uma segunda maneira de restabelecer a Coerência, hoje não mais utilizada em Lógica Matemática, que consiste na velha e tradicional regra que manda, se e quando necessário, fazer as devidas distinções. Por exemplo: Sócrates é maior e menor do que 1,60 m. Ambas as proposições podem ser mantidas como verda-

deiras, se e quando se fizerem as devidas distinções: Sócrates, enquanto está de pé, é maior que 1,60 m, Sócrates, enquanto está sentado, é menor que 1,60 m. O Princípio de Coerência, neste segundo caso, ao invés de eliminar um dos dois polos em Contradição, conserva ambos os polos opostos, o que é logicamente possível pela reduplicação feita no sujeito lógico da proposição, pela introdução das devidas distinções. Aqui se abre o espaço para a emergência da multiplicidade e da variedade. Observemos aqui a novidade: Esta segunda maneira de resolver as contradições emergentes se formula como um princípio deontico. É preciso fazer as devidas distinções, devem-se fazer as distinções sem as quais a Contradição explode em nossa cara e destrói a racionalidade. O Princípio de Não Contradição, quando anula lógica e necessariamente um dos dois polos opostos, é um princípio necessário e necessitante. O Princípio de Não Contradição, em sua segunda forma, mais ampla e mais construtiva, é um princípio deontico. Temos aqui, na própria formulação do Princípio de Não Contradição o fundamento último do Dever-ser. Muito antes da Ética propriamente dita, já agora, na Metalógica, temos a emergência e a fundamentação do Dever-ser como operador modal do Princípio da Coerência. Ou, invertendo a posição, já estamos em território da Ética, pois o operador lógico que utilizamos no âmago da Metalógica é o Dever-ser. A passagem de proposições descritivas e/ou lógico-necessárias para proposições normativas faz-se já aqui, na Metalógica, através da autofundamentação do Princípio de Não Contradição, que, para ter validade Universal, precisa ser formulado com o operador deontico. A Ética propriamente dita é apenas uma ulterior expansão da Metalógica.

Princípio da Coerência

Eliminação de um dos dois polos opostos

Introdução de novos aspectos pela elaboração das devidas distinções

Existem outras proposições, outros princípios de Metalógica? Existem, sim, mas aqui não precisamos deles; eles são introduzidos quando elaborados os diferentes subsistemas lógicos. Sintetizando, os três princípios são os seguintes:

Princípios da Metalógica

Identidade

Simplex A

Iterativa A, A, A...

Reflexa $A = A$

Diferença

O novo, o diferente B

Coerência

Eliminação de um dos polos

Fazer as devidas distinções

Os três princípios metalógicos elaborados acima, como veremos, são fundamento bastante para construir uma teoria geral do Dever-ser. O Dever-ser é, aqui, introduzido e fundamentado como o operador modal do Princípio da Contradição a ser evitado, da Contradição que deve ser evitada (ou, como diz Apel, das *Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs*). Face às posições de Apel, Habermas, Höffe e tantos outros, a questão que aqui surge é a seguinte: Pode-se desta Metalógica ir direto para a Ética Geral, sem passar por uma Filosofia da Natureza? A Ética do Discurso faz isso. Habermas e Apel partem da Contradição performativa a ser evitada e constroem, de imediato, a Ética Geral, introduzindo já aqui os princípios D e U. Não há, para eles, nenhuma mediação através da Natureza, não há para eles nada que se interponha entre a Metalógica e a Ética Geral. Além disso, para eles o discurso filosófico se concentra apenas em dois pontos, uma Filosofia da Linguagem e uma Ética Geral. A Filosofia da Natureza para eles, bom kantianos que são, desapareceu, o estudo da Natureza é entregue às ciências empíricas, à Física e à Biologia. Seja-me permitido discordar e fazer a mediação através de uma Filosofia da Natureza. No projeto de Sistema que proponho, depois da Metalógica, coloco uma Metafísica e uma Metabiologia, para só depois chegar à Ética Geral, ou, na terminologia de Hegel, à Filosofia do Espírito. Restabeleço assim a seqüência hegeliana: Lógica, Natureza e Espírito.

Metafísica

A passagem da primeira parte do Sistema, da Metalógica, para a segunda parte, a Natureza, sempre foi uma construção intelectual extremamente

delicada, complexa e prenhe de graves consequências. Em Hegel, a última categoria da Lógica, a ideia absoluta, “deixa sair de si, livremente”, a Natureza. Nas exatas palavras de Hegel: *A passagem aqui deve ser entendida de tal maneira que a ideia se deixa sair de si mesma, segura absolutamente de si própria e repousando em si mesma (das Übergehen ist hier vielmehr so zu fassen, dass die Idee sich selbst frei entlässt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend)*¹⁰. A Natureza, segundo as palavras de Hegel, seria algo que emana livremente da Lógica; Natureza é a Lógica que saiu de dentro de si mesma e está agora fora de si, está alienada. Sabemos, entretanto, que a dinâmica interna do Sistema de Hegel não permite esta leitura contingente e libertária; liberdade, em Hegel, é um processo necessário e necessitante, pois a contingência vai sendo gradativamente eliminada do Sistema. A Lógica engendra necessariamente a Natureza e, já por isso, esta Natureza não tem espaço para a contingência e a verdadeira historicidade, tornando todo o Sistema uma construção determinista e necessária. A passagem da Lógica para a Natureza é um Movimento logicamente necessário, pensa e diz Hegel, de sorte que a Natureza assim originada é, ela mesma, produto necessário de um processo inexorável. Hegel, neste exato lugar, errou, e errou muito, pois as consequências sistêmicas são enormes. Se esta passagem é necessária e necessitante¹¹, todo o Sistema se fecha, tornando-se necessário, e exclui, assim, a contingência e a liberdade no sentido contemporâneo do termo. Liberdade transforma-se, assim, para Hegel, em consciência da necessidade. Hegel errou, sim, então o que fazer? Perguntamos, aqui: É possível fazer esta passagem de outra maneira? É possível fazer esta passagem de sorte que a Natureza não fique, em si mesma, necessária? Como fazer esta passagem de maneira que o Sistema fique um Sistema aberto, aberto para as contingências e para os atos de livre escolha, aberto para o exercício da liberdade e da responsabilidade no sentido contemporâneo da palavra? Ciente das questões cruciais que cercam esta passagem da Lógica para a Natureza, voltemos um passo para trás e recomeçemos o raciocínio a partir dos três princípios da Metalógica.

10 HEGEL, G.W.F. *Werke. Theorie Werkausgabe*, ed. MOLDENHAUER, E. / MICHEL, K. M., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vol. 1983, Wissenschaft der Logik, ibidem 6 vol., p. 573.

11 WANDSCHNEIDER, D.; HÖSLE, V. *Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*. In: *Hegelstudien* 18, 1983, p.173-199.

Princípios, para serem verdadeiramente princípios, devem ser universalíssimos. Para serem universalíssimos, os primeiros princípios devem valer para todas as coisas e entidades, devem ser aplicados a todas as coisas, inclusive a si mesmos. Princípios universalíssimos devem ser, pois, também aplicáveis a si mesmos, devem valer de si mesmos. Os princípios elaborados na Metalógica são aplicáveis a eles mesmos? A resposta é decididamente positiva quanto ao Princípio da Identidade e ao Princípio da Coerência. A Identidade é sempre idêntica a si mesma, a Coerência é sempre coerente consigo mesma. O primeiro e o terceiro princípios são, como de imediato se vê, autoaplicáveis e podem, sob esse aspecto, ser considerados como universalíssimos. Mas vale o mesmo para o segundo princípio? Ou surge, aqui, uma antinomia lógica? O Princípio da Diferença que emerge sem estar pré-programado na Identidade que a antecede é diferente de si mesmo? A Diferença é diferente dela mesma? Se ela é diferente dela mesma, então, ela não é Diferença e, não sendo Diferença, ela é Identidade. Se ela é Identidade, então ela não é Diferença: a Diferença não é Diferença e sim Identidade. Este é o primeiro lado da antinomia. O segundo lado da antinomia é o seguinte: Mas, se a Diferença é idêntica a si mesma, então, ela, por isso mesma, é Diferença e exige ser vista e tratada como tal. A Diferença é Diferença e não Identidade. Este é o segundo lado da antinomia. Vê-se claramente que a Diferença, quando aplicada a si mesma, se torna uma antinomia lógica estrita¹². Sendo diferente, ela é idêntica; sendo idêntica, ela fica diferente. E, assim, aqui, como em todas as antinomias estritas, oscilamos entre uma proposição e outra, movidos por uma tremenda força lógica que não nos permite parar.

Temos aqui, no Princípio da Diferença, exatamente o mesmo problema que Frege e Bertrand Russell tinham com a classe vazia; temos

¹² Agradeço a LUFT, E. por ter me apontado a emergência, neste exato lugar de meu raciocínio, de uma antinomia lógica. Agradeço também a Thomas Kesselring pelas discussões, havidas há mais de uma década, sobre este assunto, que à época ficaram inconclusas. Cf. sobre o tema HEISS, R. *Logik des Widerspruchs*, Berlin/Leipzig: Gruyter, 1932. Cf. tb. KESSELRING, T. *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. WANDSCHNEIDER, D. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1995. Cf. tb. contra a posição de Wandschneider PUNTEL, L. B., *Dialektik und Formalisierung*. Discussion. In: *Journal for General Philosophy of Science* 2, 1997, p.1-17. Penso que a objeção de Puntel atinge, sim, a teoria de Wandschneider, mas não aquela por mim aqui proposta.

o Movimento incessante que nos joga da Verdade para a falsidade, de um lado da antinomia para o outro lado, sem jamais parar. Não há porque admirar-se. Qualquer princípio autoflexivo, se e enquanto negativo, fica antinômico. O que não podemos, sem perder a racionalidade, é ficar no vaivém da antinomia. Sabemos, desde Bertrand Russell, que a solução para a antinomia consiste na distinção entre níveis de Linguagem¹³. Engendrando novos níveis de Linguagem, podemos e devemos evitar a antinomia. Em nosso caso, no que se refere ao Princípio da Diferença, o problema é o mesmo e a solução parece ser a mesma. Também aqui podemos e devemos engendrar níveis diversos de Linguagem. A Diferença é necessária e idêntica a si mesma enquanto ela é princípio principiante de uma Metalógica, mas ela é contingente enquanto é engendrada como Diferença, enquanto é princípio principiado. A Diferença é necessária como *principium principians*, é contingente como *principium principiatum*. Ou, na terminologia de Espinosa, a Diferença é necessária enquanto *natura naturans*, é contingente enquanto *natura naturata*. O impetuoso Movimento, ínsito em todas as grandes antinomias, ocorre também no Princípio da Diferença. Desencadeia-se, aqui, uma força Metalógica, um Movimento primevo e poderoso, que, num primeiro momento, parece fazer tudo implodir, mas, num segundo momento, quando se engendra a solução da antinomia através da introdução de diferentes níveis, constitui-se no próprio motor de desenvolvimento do Sistema Dialético. Pois o Movimento engendrado pelo Kierkegaard faz surgir a multiplicidade de níveis, ou seja, a Diferença entre eles. Num primeiro nível, o Princípio da Diferença é idêntico a si mesmo e necessário, num segundo nível, ele é, embora idêntico a si mesmo, diferente de si mesmo. O engendramento da Diferença, que aqui aflora, é, em dois momentos consecutivos, antinomia e solução da antinomia. O vigoroso Movimento de um lado para o outro faz com que a Diferença seja engendrada como algo que é, embora idêntico a si mesmo, diferente de si mesmo. Esta é a Diferença primeva, que é, primeiro, uma antinomia estrita, logo depois, a solução de uma antinomia.

13 A theory of types é, em seu cerne, apenas uma distinção de níveis de linguagem.

Impõe-se, agora, a pergunta: Quando a Diferença é apenas antinomia? Quando é solução de antinomia? A resposta é clara, certa e decidida: Se a multiplicidade de níveis ou aspectos é engendrada, então a antinomia está resolvida; isso nós sabemos desde Bertrand Russell. Se não é engendrada a multiplicidade de níveis, então não há solução. Ficar na antinomia é não apenas incômodo, mas também irracional. Pois, desde sempre, estamos, em nosso discurso real, fora da antinomia, sabendo e aceitando a multiplicidade ínsita na Diferença que permeia nossos atos de fala e que os determina como contingentes e históricos. A Diferença, além de ser um primeiro Princípio, é um fato real existente, ela é e existe como a realidade a partir da qual construímos toda a Metalógica. Conclui-se então que a Metalógica, desde sempre, pressupõe uma Natureza, uma Natureza real e contingente como nossos atos de fala¹⁴. A estrutura lógico-semântico-pragmática dos três primeiros princípios da Metalógica nos leva, através de uma antinomia básica, a postular e a introduzir a existência de uma Natureza que, diferentemente da Metalógica, é em si contingente e histórica. A força e a violência do pulsar antinômico não levam, aqui, a uma explosão, mas a uma solução: A Metalógica deixa sair de si, livremente, a Natureza. A Natureza, contingente e histórica como nossos atos de fala, existe como algo diferente e distinto da Metalógica. A primeira parte do Sistema engendrou a segunda parte, sim, mas esta passagem não se fez de maneira necessária. A Natureza, aqui, é contingente, e o espaço para a liberdade e a responsabilidade está, assim, aberto. A Natureza aparece aqui sob seu duplo aspecto: ela é necessária enquanto condição necessária de possibilidade de nosso pensar; ela é contingente, ou seja, não necessária, enquanto existe de fato como algo contingente. Disso decorre algo de grande importância para o método do filosofar: Esta Natureza, sendo contingente, não pode ser deduzida de maneira lógica e *a priori*. A mesma análise lógico-semântico-pragmática que nos levou aos primeiros princípios da Metalógica nos leva agora a uma

14 Quando a solução para uma antinomia é apenas uma construção lógica, sem que existam diferenças reais de níveis, toda a estrutura antinômica fica circular, e a antinomia, depois de percorrer as etapas de sua circularidade, volta a seu começo meramente lógico, continuando a ser, assim, um processo antinômico, ou seja, um processo irracional. Os trabalhos de Blau mostram isso, embora ele não se dê conta disso com clareza. Cf. BLAU, U. Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien. In: Erkenntnis 22, 1985, p.369-459.

Natureza que se desenvolve contingentemente, a uma Natureza que se desdobra em História Natural. O conhecimento analítico *a priori* abre, agora, espaço para que o conhecimento seja também *a posteriori*. A Filosofia da Natureza – em oposição clara a Schelling e a Hegel – é uma disciplina em que o *a priori* não reina sozinho, não, ele se concatena com o *a posteriori*, formando uma tessitura racional, sim, mas contingente. Quais, então, os princípios de tal Filosofia da Natureza? Quais os princípios que regem seu desenvolvimento contingente e histórico?

Se a segunda parte do Sistema se engendra a partir da primeira; se os primeiros princípios são verdadeiramente princípios que regem todas as coisas, então também a Natureza tem que ser regida pelos Princípios da Identidade, da Diferença e da Coerência. Os princípios têm que ser os mesmos; isto é *a priori*. É isso que ocorre? É, de fato, assim, *a posteriori*? Verificamos, olhando para a Natureza, *a posteriori*, pois, que é de fato assim. Podemos, a partir dos três primeiros princípios da Metalógica, construir de imediato uma Metabiologia. Pois, desde Charles Darwin, praticamente todos os biólogos concordam em dizer que a Natureza se faz e desenvolve segundo certos princípios. Quais os primeiros princípios de tal evolução contingente e histórica? Se estamos corretos em nossa visão, eles devem ser os mesmos que mapeamos na Metalógica. Coloquemos, para verificar, os princípios da Metalógica e os de uma Metabiologia, como os biólogos hoje a concebem, lado a lado. Disso resulta o seguinte quadro de correspondências:

Metabiologia

Princípios da Metalógica

Identidade

Simplex A

Iterativa A, A, A...

Reflexa A = A

Diferença

O novo, o diferente B

Coerência

Eliminação de um dos polos

Fazer as devidas distinções

Princípios da Metabiologia

indivíduo

reprodução, família

espécie

emergência do novo,

mutação por acaso

morte = seleção natural

adaptação = seleção natural

A passagem da Metalógica para as múltiplas lógicas formais e para as matemáticas se faz *a priori* pela introdução paulatina de novos axiomas lógicos que se somam aos três princípios metalógicos antes elaborados. Lógica formal e Matemática são ciências que trabalham de modo estritamente *a priori*, nelas não há facticidade nem existências contingentes. Nas ciências formais, tudo o que pode ser necessariamente é o que é. Aqui existem apenas os dois operadores modais clássicos: possibilidade e necessidade. O que é possível é necessário de maneira positiva, o que não é possível, o impossível, também é necessário só que de maneira negativa. A passagem para a Natureza, como vimos, não é assim. O Movimento antinômico do segundo grande princípio, do Princípio da Diferença, é resolvido e superado pela introdução da multiplicidade fática de diversos níveis; a facticidade real, a existência contingente de diversos níveis é o elemento que permite que os três primeiros princípios deixem de operar no vazio, no vácuo, como uma engrenagem meramente formal, na qual a multiplicidade emerge de dentro da Identidade para logo depois nela desaparecer de novo. Este foi o erro que Hegel cometeu e que nós, hoje, queremos todos evitar. A facticidade do ato de fala, que existe como algo contingente, é o elemento modal em que surge a Natureza. Determinada e entendida assim, a Natureza não pode nem deve ser uma Ciência formal e *a priori*, como a Lógica e a Matemática. Sendo uma Ciência que lida com fatos contingentes, que podem ser e podem não ser, mas que de fato são, a Filosofia da Natureza tem que ser uma Ciência parcialmente *a priori*, parcialmente *a posteriori*, na qual o surgimento e o desenvolvimento das coisas contingentes são entendidos e compreendidos como uma História Natural. O curso do desenvolvimento dos seres naturais, a partir de seu primeiro começo – *ab ovo* – até a multiplicidade que conhecemos do mundo em que vivemos, é um processo de evolução regido por leis que, desde o começo, o determinam e dirigem. Quais são estas leis? Se estamos corretos no que afirmamos acima, os princípios necessariamente têm que ser os mesmos, os Princípios de Identidade, de Diferença e de Coerência. E, de fato, o são. A estrutura da Metabiologia é exatamente a mesma da Metalógica. O que os biólogos chamam de darwinismo, ou seja, a Teoria Geral da Evolução é, na realidade, uma velha teoria Neoplatônica sobre a *explicatio mundi*, sobre o desenvolvimento das coisas a partir de um ovo inicial (*explicatio ab ovo*).

O Princípio da Identidade, em Metabiologia, fundamenta o indivíduo e, como Subprincípio de Iteração, marca profundamente toda a Biologia, a qual explica os seres vivos, e seres vivos são aqueles que possuem a incrível capacidade de reproduzir-se. A reprodução, no âmbito macro, e a replicação no âmbito celular são características absolutamente centrais da Biologia. Em nosso século, a Teoria do Caos Determinístico, iniciada por David Ruelle e Robert May, e a geometria dos fractais, principalmente em Mandrebot¹⁵, abriram espaço para enormes progressos na Ciência. Observemos, aqui, que tanto a Teoria do Caos Determinístico como a geometria dos fractais possuem como núcleo duro cálculos iterativos e sempre e necessariamente neles se apoiam. A multiplicidade das formas da Natureza viva, determinada pelo Caos Determinístico e expressa em geometria fractal, é a concretização, na Natureza, de processos iterativos. Também a Teoria de Auto-organização, de enorme importância em nossos dias, fundamenta-se no Subprincípio da Identidade Iterativa. O Movimento circular de Auto-organização, que é filosoficamente uma forma de Autocausação, é uma forma de concretização da Identidade que se organiza como tal e se repete. – Só que esses processos são, para poderem perdurar, objeto da seleção natural: aqui entra e atua o Princípio da Coerência.

Como passar da Metabiologia para a Metafísica? A elaboração de uma Metafísica hoje ainda não está disponível, porque os físicos, como nós sabemos, ainda não conseguiram elaborar a grande teoria sintética em que estejam compatibilizadas tanto a Mecânica Clássica e a Teoria da Relatividade como também a Mecânica Quântica. Mas muitos esforços são feitos nesta direção, e a grande teoria, síntese da Relatividade e da Mecânica Quântica, embora ainda não esteja disponível, já desponta no horizonte. Se as teses acima expostas sobre Metalógica e Metabiologia estão certas, as leis da Metafísica têm que ser as mesmas, a saber, Identidade, Diferença e Coerência. A Mecânica Clássica e a Teoria Geral da Relatividade, em sua concepção geral, apontam para o núcleo necessário da Identidade e da Coerência dura. As incertezas, a Lógica e o cálculo probabilísticos, as variáveis aleatórias, a vaguidade

15 Para uma visão geral cf. GLEICK, J. Chaos. Making e New Science. New York: Penguin Books, 1988, 354 p.

de situações caóticas e difusas, típicos da Mecânica Quântica, tudo isso aponta para o Princípio da Diferença.

A Matemática do século XXI, diz David Mumford num artigo que faz o elenco dos problemas matemáticos pendentes de solução – em livro publicado por autores conhecidos, como M. A. Tiyha, V. Arnold, P. Lax e B. Mazur¹⁶ –, deverá substituir a Lógica Clássica, núcleo duro da Matemática tradicional, por uma Lógica *soft*, isto é, probabilística, com múltiplos graus de contingência e de liberdade. Isso permitirá, então, em futuro próximo, como diz W. Witten, no mesmo livro, a elaboração da assim chamada Teoria M (de mãe, mistério ou mágica), na qual estarão conciliadas as teorias da Relatividade e da Mecânica Quântica, especificamente, as teorias das cordas e das supercordas. A existência e a repetição dos mesmos padrões e dos mesmos princípios básicos em todas as grandes teorias da Física e da Biologia estão levando os cientistas mais e mais a procurar aquilo que E. Wilson¹⁷, num livro que não pode ser bastante encomiado, chama de *Consilience*. Sejam aqui citados, além de Wilson e de Witten, Ilia Prigogine¹⁸, Steven Kaufmann¹⁹, Richard Dawkins²⁰, John D. Barrow²¹, David Deutsch²² e tantos outros. Essa convergência marcante de pontos de vista e esta Coerência de estrutura e de princípios – este é o sentido da palavra do inglês antigo *consilience* –, apontam para uma teoria geral da Natureza, que, se estão corretas as teses acima de Metalógica e de Metabiologia, deverá girar em torno de Identidade, Diferença e Coerência.

Ética Geral

A passagem da *Filosofia da Natureza* para a *Filosofia do Espírito*, ou seja, para uma Ética Geral, se faz como que ao natural. Ao transliterar os três

16 ARNOLD, V. *Mathematics - Frontiers and Perspectives*, Providence: American Mathematical Society, et alii (editores) 2000, 459 p. Cf. a resenha de COSTA, N. C. em Folha de São Paulo, 9 de julho de 2000, caderno MAIS, p.13.

17 WILSON, E. O. *Consilience. The Unity of Knowledge*. New York: Random House, 1999, 367 p.

18 PRIGOGINE, I. *The End of Certainty. Time, Chaos and the New Laws of Nature*. New York: Free Press, 1997, 228 p.

19 KAUFMANN, S. *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995, 321 p.

20 DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

21 BARROW, J.D. *Teorias de Tudo. A Busca da Explicação Final*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, 292 p.

22 DEUTSCH, D. *The Fabric of Reality*. New York: Penguin, 1998.

primeiros princípios da Linguagem Lógica, em que originariamente estão, para uma Linguagem Ética, surge o seguinte quadro:

Princípios da M-Lógica	Princípios da M-Física	Princípios da M-Ética
-------------------------------	-------------------------------	------------------------------

Identidade

Simplex A	indivíduo	homem
Iterativa A, A, A...	replicação, reprodução	família, educação
Reflexa A = A	espécie	sociedade, cultura

Diferença

O novo, o diferente	B	emergência do novo, mutação por acaso	criatividade do ato livre, invenção, arte
---------------------	---	--	--

Coerência

Eliminação de um dos polos	morte = seleção natural	o mal - quanto há incoerência
-------------------------------	----------------------------	----------------------------------

Fazer as devidas distinções	adaptação = seleção natural	o bem - quando há Coerência
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------

O Dever-ser, em sua estrutura, foi introduzido e justificado já na Metalógica como a formulação universalíssima do Princípio de Não Contradição, da Contradição a ser evitada. O Dever-ser já vale como lei na Metalógica e diz tanto aos filósofos analíticos como também aos dialéticos o que fazer quando surgir uma Contradição. O mesmo princípio reaparece na Natureza como a lei de seleção natural, que elimina os não coerentes ou os obriga a fazer as devidas distinções, no caso, as adaptações. Na Ética Geral, este Princípio da Coerência surge, de novo, como aquele Dever-ser que nos diz o que deve ser feito e o que não deve ser feito. O bem moral e o mal moral são o que são por força da Coerência ou não Coerência do agente moral consigo mesmo, com o outro eu, com o meio ambiente, com o Universo. A característica, pois, do bem moral é a Coerência Universal. Se e quando a regra que determina uma ação pode ser universalizada, isto é, se está em Coerência Universal, então estamos fazendo o bem e não o

mal. Kant tem Razão, Apel e Habermas têm Razão: Universalização é o critério de Eticidade. E é preciso que esta Coerência surja num discurso real e concreto, pois, como os homens são contingentes e históricos, a Coerência deve se realizar também nesta realidade histórica concreta. Por isso e para isso tem que haver o discurso real, no qual, antecipando a situação ideal do discurso, buscamos o consenso. Apel e Habermas, aqui, têm toda a Razão.

Só que, em oposição a eles, construímos uma Ética que se apoia sobre uma Filosofia da Natureza, que, por sua vez, se apoia sobre uma Metalógica. Não precisamos, por isso, além dos princípios U e D, de um Princípio G (*Gründe*), pois o Dever-ser na teoria proposta já emerge da Natureza. Há aí uma superação e uma conciliação dos núcleos duros do naturalismo e do contratualismo. Família, Sociedade e Estado são não só naturais como também contratuais. O contrato aqui surge de dentro da Natureza e a determina ulteriormente. Não há, entretanto, falácia naturalista, porque o Dever-ser não é ancorado apenas na Natureza e sim na Metalógica. Além de dispensar o uso de um terceiro princípio, o princípio G (*Gründe*), a solução proposta apresenta, em oposição à Ética do Discurso, duas grandes vantagens: fundamenta com rigor as regras do bem-viver (*des guten Lebens*) e serve de base teórica para toda uma Ecologia.

À guisa de conclusão, seja-me permitido dizer o seguinte: Apel e Habermas têm toda Razão no que dizem de positivo; não têm Razão – me parece – quando excluem a Filosofia da Natureza do interior da Filosofia. As controvérsias sobre a existência de um terceiro princípio, *Gründe*, além dos princípios D e U, apontam para este déficit. As dificuldades que encontram em justificar regras do bem viver e em fundamentar a Ecologia são prova disso. A solução aqui proposta, embora semelhante à Ética do Discurso em alguns pontos, consiste numa transformação dos Sistemas Neoplatônicos de Espinosa, Fichte Schelling e Hegel. O Sistema Neoplatônico foi aberto, já na Metalógica, pela introdução da facticidade e, correlativa a esta, pela introdução do Dever-ser como Princípio da Coerência. O Sistema aqui proposto é claramente monista. Pergunta-se: Materialismo ou Idealismo? Embora muitos materialistas possam, talvez, identificarem-se com tudo ou quase tudo o que foi dito, prefiro chamar o

Sistema de Idealismo. Pois, antes da Natureza, há e vige uma Metalógica. Os três primeiros princípios, Identidade, Diferença e Coerência, apontam para a Idealidade, para o Dever-ser – não para o que de fato é – para o mundo empírico. Não se trata, pois, daquilo que hoje chamamos de Materialismo empiricista. Apresentamos aqui uma Filosofia Idealista, um Idealismo que foi corrigido, sim, que foi *aggiornato*, que ficou contemporâneo, que contém contingência, que contém historicidade, que abre espaços para a liberdade e a responsabilidade, que é um Sistema que é parcialmente *a priori* e parcialmente *a posteriori*. A objeção sobre a irracionalidade da Contradição foi por mim abundantemente tratada e, penso eu, respondida em outros trabalhos; a objeção do necessitarismo e da ausência de uma verdadeira Ética, tentei respondê-la neste trabalho. Facticidade e Dever-ser foram ancorados e fundamentados na Metalógica, o que permitiu traçar as linhas mestras de uma Metafísica, especificamente, de uma Metabiologia e de uma Ética Geral, isto é, de uma Filosofia do Espírito. Tentei construir um Sistema Dialético, usando apenas a Linguagem e os instrumentos conceituais do método analítico. Analítica do Dever-ser? Sim, como também uma Dialética do Dever-ser. Dialética e Analítica, aqui, se complementam e se fundem num único método.

A verdade é o todo

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *A verdade é o todo*. In: CIRNE LIMA, C. R. V.; LUFT, E. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 113-136.

As muitas e para mim sempre profícuas discussões sobre temas da Filosofia de Hegel que tive com meu colega e amigo, o Prof. Dr. José Henrique Santos, a quem esta *Festschrift* é dedicada, ele as concluía dizendo invariavelmente: “Pelo viés da *Fenomenologia* fica mais fácil”. Em agosto de 2001, na semana filosófica em homenagem aos 80 anos do P. Lima Vaz, depois da conferência que fiz sobre o problema da Contradição em Hegel²³, José Henrique, cavalheiro como sempre, veio congratular-me pela exposição, acrescentando, depois: “Analisaste a questão só pelo viés da *Ciência da Lógica* e da *Lógica da Enciclopédia*. Pela *Fenomenologia* ficaria mais simples e mais claro”. Ele tinha, mais uma vez, toda Razão. Volto, por isso, ao tema da Contradição em Hegel, ampliando e completando, pelo viés da *Fenomenologia*, o que apresentei no trabalho mencionado. Na primeira parte, resumo brevemente os argumentos já apresentados na conferência citada. Na segunda parte, analiso a mesma questão pelo viés da *Fenomenologia*. Na terceira parte, mostro como minha proposta sobre a contrariedade como motor da Dialética, vista agora sob o modo de que a Verdade é o Todo, deixa de ser uma mera defesa de Hegel contra as objeções de Trendelenburg e de Popper e passa a ser uma exposição positiva de como se engendra a dinâmica que move o Sistema.

Contradição ou contrariedade?

A objeção que Trendelenbur²⁴, Karl Popper²⁵ e toda a Filosofia Analítica contemporânea levantam contra Hegel consiste na radical irracionalida-

23 CIRNE LIMA, C. R. V. *Liberdade e Razão*. Obra completa – Filosofia como Sistema – Artigos e entrevistas. A. Porto Alegre: Ed. Escritos. 5 vol. 2017.

24 TRENDELENBURG, A. *Logische Untersuchungen*, 2 vol. Berlin, 1840.

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

de da Contradição. Esta, segundo Hegel, é o núcleo duro da Dialética e o motor que move todo o Sistema. Contradição, diz a objeção, consiste em dizer e, ao mesmo tempo, desdizer-se. Desde o livro *Gama* de Aristóteles, sabemos que quem fala uma Contradição não diz absolutamente nada, pois Contradição é o próprio *non-sense*²⁶.

Essa objeção, que atinge de maneira central o método e o Sistema de Platão e de Hegel, precisa ser resolvida de maneira absolutamente clara e convincente. Se não o for, os Sistemas de Platão e de Hegel têm que ser abandonados e jogados no lixo; assim faz o cientista sério com as teorias que tenham sido refutadas. Desde a morte de Hegel, esta pergunta está, apesar das muitas tentativas²⁷, sem solução satisfatória. Daí meu empenho, durante pelo menos duas décadas, de tentar resolvê-la.

O problema consiste no seguinte: Segundo os dialéticos, em especial segundo Hegel, tese e antítese, na Dialética, se opõem pela Contradição e são as duas proposições falsas. É isso que põe o pensamento em Movimento e obriga a abandonar o nível de tese e antítese e, fazendo a *aufhebung*, elevar-se a um nível mais alto, no qual ambos os opostos então se conciliam. Os dialéticos afirmam que *aufhebung* consiste num processo em que simultaneamente se supera um elemento e se guarda outro. *Aufheben* significaria, então, superar-guardar.

A objeção de Trendelenburg e de Karl Popper, sem entrar no mérito de uma *aufhebung* qualquer, se atém a um problema bem simples. Como foi afirmado acima, Dialética começa com a oposição contraditória entre tese e antítese, que ambas têm que ser demonstradas como sendo proposições falsas. Ora, diz a objeção, proposições contraditórias nunca, jamais, podem ser simultaneamente falsas. A regra, desde Aristóteles conhecida e por todos aceita, diz que, sendo uma proposição verdadeira, a proposição contraditória a ela oposta é sempre falsa. E vice-versa: sendo uma pro-

26 TUGENDHAT, E. Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart: Reclam, 1983, p. 50-65.

27 HORSTMANN, R. P. Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. Cf. tb. BERTI, E. AA.VV. La contraddizione, Roma: Città Nuova, 1977; WANDSCHNEIDER, D. Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik', Stuttgart: Klett-Cotta, 1995; KESSELRING, T. Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik in Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

posição falsa, a proposição contraditória a ela oposta é sempre e necessariamente verdadeira. Isso significa que duas proposições contraditórias jamais podem ser simultaneamente verdadeiras ou simultaneamente falsas. Ora, Hegel e os dialéticos afirmam que tese e antítese são proposições opostas pela Contradição e afirmam também que ambas são proposições falsas. Isso é logicamente impossível. Assim sendo, a Dialética repousa sobre um pressuposto lógico falso e tem que ser abandonada como uma teoria falsa. Falsa exatamente por ser contraditória.

Esta objeção, desde que foi colocada por Trendelenburg no século XIX, paira no ar sem resposta bastante. Todos, sim, literalmente todos os filósofos dialéticos procuram desde então por uma resposta que seja logicamente bastante e que seja aceita pelos lógicos. A Dialética, então, é analisada sob os mais variados aspectos, é descrita, é parafraseada, é comentada; ela é dissecada em suas partes, é colocada sobre os mais variados horizontes de interpretação. Não há nenhum livro minimamente relevante sobre a Filosofia de Hegel que não trate do problema. E nenhuma resposta satisfatória se obteve que pudesse ser aceita pelos lógicos.

Minha proposta de solução²⁸ consiste em dizer que Contradição em Hegel não é a Contradição de Aristóteles e da Lógica formal, mas sim a contrariedade. Quando Hegel diz Contradição, ele quer sempre dizer contrariedade. Tese e antítese, na Dialética, são sempre falsas e é esta falsidade que impele o pensamento para a síntese, que, em nível mais alto, concilia os opostos que antes eram excludentes. Houve, aí, uma *aufhebung*, em que alguns elementos de tese e antítese foram superados e abandonados, outros elementos foram guardados. É igualmente correto dizer que para fazer Dialética é preciso demonstrar a falsidade da tese e da antítese, para, só então, passar à síntese. O núcleo duro da objeção e de minha proposta de solução consiste na relação lógica existente entre tese e antítese, as quais são proposições falsas. Hegel chama tese e antítese de proposições contraditórias; mas sabemos que isso é logicamente impossível, pois duas proposições contraditórias jamais podem ser simultaneamente falsas. Resta só uma alternativa: ou Hegel errou redondamente ou

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

ele usa, como os juristas, outra terminologia que não aquela usual entre os lógicos e entende por Contradição outro tipo de oposição, a saber, a contrariedade. Este é o núcleo duro de minha proposta: Quando Hegel diz e escreve Contradição, ele quer dizer contrariedade. Pois duas proposições contraditórias não podem ser simultaneamente falsas, mas duas proposições contrárias podem, sim, ser simultaneamente falsas. Desde Aristóteles sabemos disso.

Poder-se-ia aqui objetar que minha proposta escapa da objeção levantada por Trendelenburg e Popper, mas que ela não encontra respaldo no texto de Hegel. Eu estaria fazendo não uma interpretação, mas uma correção de Hegel. Não é verdade. A análise cuidadosa do texto de Hegel mostra que ele, ao dizer Contradição, na realidade estava querendo dizer aquilo que os lógicos chamam de contrariedade. A prova disso se faz examinando o quantificador das proposições que são tese e antítese. Se o quantificador, em ambos os casos for Universal, trata-se de proposições contrárias e não de proposições contraditórias. Ora, o sujeito lógico de todas as proposições da Lógica de Hegel é sempre o mesmo e tem sempre o mesmo quantificador Universal. Se isso é correto, então, o que Hegel chama de Contradição é sempre aquilo que os lógicos chamam de contrariedade.

Hegel nos dificulta o trabalho de demonstração, pois o sujeito lógico das proposições em toda a sua Lógica permanece oculto. A *Ciência da Lógica*²⁹ começa com um anacoluto: *Ser, Ser indeterminado, Ser sem nenhum conteúdo*³⁰. Sabemos que Ser é uma categoria, um predicado, portanto. Mas qual é o sujeito oculto da proposição? Qual seu quantificador?

Na *Lógica da Enciclopédia*, Hegel nos diz que o sujeito lógico de todas as proposições, que fica nelas sistematicamente oculto, é o Absoluto³¹. Assim sendo, também o quantificador é sempre o mesmo quantificador Universal. Na *Ciência da Lógica*, o sujeito oculto do anacoluto inicial e de todas as

29 HEGEL, G. W. F. *Werke*, ed. *Theorie Werkausgabe*. MOLDENHAUER, E. / MICHEL, K. M., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vol., *Wissenschaft der Logik*, 5 e 6 vol. Hegel será citado, a seguir, por esta edição, com indicação do volume e da página. A *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* será citada pelo parágrafo. Usarei as abreviações usuais: WL para a *Wissenschaft der Logik*, PH para a *Phänomenologie des Geistes*, Enz. para a *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*.

30 HEGEL, WL, 5 vol., p. 82.

31 HEGEL, Enz. § 85 e 86

demais proposições lógicas é exposto, bem no começo³², no capítulo sem número que tem o instigante título *Womit der Anfang der Wissenschaft Gemacht Werden Muss*. A Filosofia tem que ser crítica, argumenta Hegel. Ora, para ser crítica, não pode pressupor nada. No entanto, quem não faz nenhum pressuposto determinado, quem não pressupõe nada, está a pressupor tudo de maneira indeterminada. O nada da determinação é o tudo da indeterminação. Assim, o sujeito oculto de todas as proposições da Grande Lógica pode ser expresso nos seguintes termos: Tudo que foi pressuposto e que tem que ser criticamente reposto é Ser; tudo que foi pressuposto e tem que ser criticamente reposto é nada; tudo que foi pressuposto e tem que ser criticamente reposto é Devir, etc. Tese e antítese, aí, possuem claramente o mesmo sujeito e o mesmo quantificador Universal: Tudo que foi pressuposto e quem tem que ser criticamente reposto. As proposições da tese e da antítese, ambas falsas, são proposições contrárias; elas não são contraditórias, pois o quantificador Universal continua o mesmo.

Penso ter resolvido, com clareza e rigor, a questão proposta por Trendelenburg e Popper: Onde Hegel diz Contradição, entenda-se contrariedade. Se aceitarmos isso, o problema lógico desaparece e a objeção está resolvida. Resolvida uma questão, entretanto, aparecem sempre novas questões mais à frente. Duas linhas de objeções aqui se abrem. A primeira linha de objeções vem dos comentadores e estudiosos de Hegel. Os leitores tradicionais podem objetar que fiz exatamente aquilo que Hegel sempre tentou evitar, ou seja, dizer explícita e expressamente, com todas as letras, qual o sujeito lógico das proposições da Lógica. Eles têm, em parte, Razão. Hegel pensa e diz que a proposição completa, constituída de sujeito e predicado lógicos, não é a forma adequada de expressar a Verdade. Não é por acaso que Hegel começa a Lógica com um anacoluto e quase nunca nos diz qual o sujeito lógico do qual se predicam as categorias. Lamentavelmente não posso alongar-me sobre este tema, que deve ser tratado em outro contexto. A segunda linha de objeções vem dos lógicos e filósofos analíticos, que, a esta altura, podem dizer o seguinte: Tudo bem. Foi mostrado que a Dialética não é bobagem, pois tese e antítese não são proposições contraditórias, mas sim contrárias; mas qual a força motriz que nos faz subir a um nível supostamente mais alto? Como e por

32 HEGEL, WL, 5 vol., p. 65-79.

que os contrários, antes opostos excludentes, estão agora conciliados? Essas novas questões surgem, ao natural, uma vez respondida à pergunta inicial de Trendelenburg e Popper. Qual a resposta? É aqui que voltamos à *Fenomenologia* para lá buscarmos elementos para respondê-las.

O sujeito lógico na *Fenomenologia*

O primeiro capítulo da *Fenomenologia*³³, o capítulo sobre a certeza sensível, é o melhor lugar para analisar a questão do sujeito lógico das proposições dialéticas, pois neste texto ele está dito e expresso com todas as letras.

O conteúdo concreto da certeza sensível, à primeira vista, parece ser o conhecimento mais rico e mais verdadeiro de todos (tese). Mas, olhando melhor, percebemos que esta certeza é só o mais abstrato, o mais pobre e o menos verdadeiro de todos os conhecimentos (antítese). Pois o sujeito que conhece é, na certeza sensível, apenas este Eu aqui, um *este* puro, vazio e singular, que conhece apenas que algo é. A pobreza do *este* que aponta para um eu singular e para um objeto igualmente singular, um mero ser que apenas é, vazio e sem a rede de relações que o determine ulteriormente, a pobreza do mero *este* vazio (antítese) se opõe à ideia (tese) de que a certeza sensível seja o conhecimento mais rico e mais verdadeiro.

Após esse preâmbulo³⁴, em que Hegel resume todo seu raciocínio posterior, é colocada a pergunta que vai caracterizar o núcleo duro da tese: Qual a Verdade da certeza sensível? Como e por que o conhecimento sensível é verdadeiro? Eis agora a formulação da tese: O conhecimento sensível é verdadeiro se seu objeto é, ou seja, se o objeto é o verdadeiro (*das Wahre*) e o essencial (*das Wesen*)³⁵. Transformando a proposição condicional em proposição tética, a tese fica formulada da seguinte maneira: A Verdade (*das Wahre*) e a essência (*das Wesen*) da certeza sensível estão no objeto.

Hegel passa, então, a mostrar a falsidade dessa tese. A certeza sensível nos dá apenas *este* objeto. Hegel vai mostrar, a seguir, que *este* objeto não é a Verdade e a essência da certeza sensível, pois ele é totalmente vazio de conteúdo.

33 HEGEL, Ph., 3 vol., p. 82-92.

34 Ibidem, p. 82-83.

35 Ibidem, p. 84. *Der Gegenstand aber ist, das Wahre und das Wesen.*

Ele começa com o *este* do objeto, *este* objeto. O que é *este*? O que significa o termo *este*³⁶? O *este* se nos apresenta como o *agora* e o *aqui*. O que é o *agora*? *Agora é noite*, respondemos e pensamos ter captado e dito a Verdade. Só que perdemos esta pretensa Verdade quando a escrevemos. Pois, a frase escrita *Agora é noite*, lida algum tempo depois, lida durante o dia, aparece em sua inverdade, pois agora não é mais noite, mas sim dia. O mero ato de escrever transformou a Verdade do *agora* em inverdade³⁷. O mesmo acontece com o *aqui*. *Aqui há uma árvore*, inicialmente uma proposição verdadeira, transforma-se imediatamente em inverdade quando viramos o rosto e olhamos para outro lado, para uma casa, pois agora *Aqui é uma casa*³⁸. O *este*, o *aqui* e o *agora* são um Universal totalmente vazio e sem conteúdo, eles não têm e não mostram a Verdade e a essência da certeza sensível.

Após a demonstração da falsidade da tese, *A Verdade e a essência da certeza sensível está no objeto*, Hegel formula a antítese: *A Verdade e a essência da certeza sensível estão no sujeito*. Hegel, depois de mostrar a inverdade do *este objeto* da certeza sensível (tese), passa a demonstrar a inverdade do *este Eu* (antítese). Se a Verdade não está no objeto, ela tem – pensa erroneamente o bom senso – que estar no Eu: *A força de sua Verdade (da certeza sensível) está, portanto, no Eu, na imediatidade de meu olhar, de meu ouvir, etc*³⁹. Quando eu digo *Agora é dia*, *Agora é noite*, *Aqui há uma árvore*, *Aqui há uma casa*, o dia e a noite, a árvore e a casa não são a Verdade e a essência do conhecimento, pois eles desaparecem com o mero passar do tempo e com um pequeno Movimento de cabeça. O que fica, o que permanece, o que é a Verdade e a essência da certeza sensível tem que estar, portanto, no Eu, isto é, no sujeito e não no objeto.

Só que este Eu é, de novo, um mero *este*, colocado num *aqui* e *agora*. Também *este Eu*, sujeito da certeza sensível, é tão evanescente e inverdadeiro como o objeto. Muitos outros eus dizem de si mesmos, com toda a Razão, que são *este Eu*⁴⁰. Conclui-se, assim, que também a proposição antitética é falsa. *A Verdade e a essência da certeza sensível estão no sujeito* é uma proposição falsa.

36 Ibidem, p. 84. Was ist das Diese?

37 Ibidem, p. 84-85.

38 Ibidem, p. 85.

39 Ibidem, p. 86. Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nur im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens usf.

40 Ibidem p. 87.

A seguir, Hegel mostra que, como a tese e a antítese são ambas falsas, somos obrigados a admitir que a Verdade e a essência da certeza sensível estão no Movimento, ou, com maior exatidão, na História do Movimento que se realiza entre o sujeito e o objeto⁴¹. O Movimento concreto – e, neste sentido, não mais vazio de conteúdo – entre sujeito e objeto constitui uma História em que um momento vem depois do outro, em que um momento leva ao outro, em que cada momento possui sua Verdade. Mas trata-se aqui de uma Verdade em Movimento, uma Verdade que, diríamos hoje, está na unidade de sujeito e objeto em suas inter-relações concretas e, assim, históricas. A Verdade e a essência da certeza sensível estão na unidade de sujeito e de objeto, ambos tomados em sua concretude histórica. Essa é a síntese do primeiro capítulo.

Fica claro, assim, que tese e antítese também aqui são proposições contrárias e não proposições contraditórias. A análise do sujeito lógico das proposições téticas e antitéticas, na *Fenomenologia*, leva à mesma conclusão a que chegávamos acima, quando do estudo da questão na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia*. Ou seja, quando Hegel diz Contradição, ele quer dizer aquilo que os lógicos chamam de contrariedade, pois, tanto na tese como na antítese, o quantificador continua sendo Universal. Neste caso, a universalidade do quantificador se expressa nos termos, repetidos tanto na tese como na antítese: *A Verdade e a essência da certeza sensível estão no...* O quantificador *todos* não está expresso *ipsis verbis* neste sujeito lógico, mas está indubitavelmente implícito. Pois a Verdade, para Hegel, é sempre o Todo.

Realmente, se não entendêssemos o termo *A Verdade e a essência da certeza sensível* como *Toda a Verdade e a essência da certeza sensível*, a argumentação de Hegel cairia por terra. Pois ele demonstra a inverdade da proposição *Agora é noite*, quando nos manda fazer o *experimentum mentis* de escrever esta Verdade e, horas depois, durante o dia, de reexaminá-la. Examinada à luz do dia, aparece, então, a inverdade da proposição *Agora é noite*. Ora, se Hegel se ativesse a uma Verdade que não é o Todo, se ele se ativesse a uma Verdade do sentido de Tarski, poderia e deveria dizer que a proposição *Agora é noite* neste exato momento do espaço e do tempo corresponde aos fatos e é, por isso, verdadeira. Hegel não se atém à definição de Verdade de Tar-

41 Ibidem, p. 90. Die einfache Geschichte ihrer Bewegung.

ski⁴², Hegel não quer saber a Verdade momentânea e evanescente de uma certeza sensível, correspondência momentânea entre sujeito e objeto, que, logo mais, deixa de ser a certeza que é e se transforma em incerteza. Tal Verdade, para Hegel, é apenas uma Verdade parcial, ou melhor, uma parte da Verdade. Mas, como a Verdade é sempre o Todo, as verdades apenas parciais são sempre inverdades⁴³. Proposições que expressam verdades parciais não são, por isso, proposições verdadeiras e têm que ser descartadas como proposições falsas. Tese e antítese, por expressarem apenas verdades parciais, são, à luz da definição de que a Verdade é o Todo, proposições falsas. Elas incluem, sim, um elemento positivo (a Verdade momentânea, a Verdade que é parcial), mas não incluem aquela Totalidade que lhes daria a Verdade no sentido pleno de a Verdade é o Todo. E é por isso que Hegel afirma que a Verdade da certeza sensível não está nem no objeto nem no sujeito, enquanto estes são pensados isoladamente e sem concretude histórica, mas sim na unidade concreta e histórica de sujeito e objeto. A Verdade total da certeza sensível, que é para Hegel a única que merece o nome de Verdade, consiste na História da inter-relação de Identidade entre sujeito e objeto. Essa é a História que Hegel vai tematizar em cada capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. A Verdade, pois, no sentido hegeliano de completude do Todo, não nos permite parar na tese e na antítese, como se estas fossem o Todo. As sínteses de cada tríade, que parecem inicialmente ter captado o Todo, num exame mais acurado, transformam-se novamente em teses que possuem apenas Verdade parcial e que por isso são falsas e têm que ser abandonadas; e assim até chegarmos à última categoria, ao saber Absoluto.

A unidade histórica e concreta de sujeito e objeto na certeza sensível leva à síntese, a qual consiste na História de seu Movimento (*Geschichte ihrer Bewegung*), que consiste na História de sujeito e objeto, os quais, em seu Movimento de constituição mútua, desaparecem um no outro porque se fundiram numa unidade concreta. Sujeito e objeto não mais

42 A concepção de Verdade, em Hegel, se quisermos enquadrá-la na terminologia de hoje, está mais próxima daquela que é tratada, pelos contemporâneos, na assim chamada Teoria da Coerência. A Verdade como correspondência, que é a de Tarski, é refutada exatamente neste capítulo da Ph. Cf. PUNTEL, B. L. *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin. Gruyter, 1990. Idem, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. Eine kritisch-systematische Darstellung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2.ed., 1983.

43 Sobre a insuficiência como momento do método dialético cf. LUFT, E. *As Sementes da Dúvida*, São Paulo: Mandarim, 2001.

se opõem, mas se mostram em sua unidade dinâmica, como uma Totalidade em Movimento de autoconstituição. Essa é a síntese. Houve aqui uma *aufhebung*. Foi superada e deixada para trás a visão de que sujeito e objeto podem ser considerados e expressos como sendo elementos que se opõem e se excluem; foi guardado o elemento que aponta para a inter-relação concreta em que ambos, sujeito e objeto, se constituem mutuamente em sua História concreta. Eis a síntese como *aufhebung*.

Essa síntese, porém, capta e expressa tanto o Eu (sujeito) como as coisas (objeto) apenas como o conjunto dos muitos *estes*, dos muitos *aqui* e *agora*. O que parecia ser um indivíduo posto no aqui e agora do espaço e do tempo mostra que é, na realidade, um Universal. Isso porque o conjunto dos muitos *estes*, dos muitos *aqui* e *agora* é não mais um indivíduo singular (seja como sujeito, seja como objeto), mas um conjunto, ou seja, um Universal. E a síntese transforma-se, deste modo, em nova tese, a qual dá início ao segundo capítulo, ao capítulo sobre a percepção (*Wahrnehmung*). O conhecimento, que até aqui era o conhecimento da certeza sensível, amarrado na singularidade concreta dos muitos *estes*, dos muitos *aqui* e *agora*, transforma-se num conhecimento que conhece não mais apenas o singular concreto, mas primeira e essencialmente um Universal.

Mostrar que tese e antítese, na Dialética, não são proposições contraditórias, mas sim contrárias, é apenas o primeiro passo para entender a Dialética como método. Neste primeiro passo, que é preponderantemente negativo, são refutadas as objeções tradicionais de Trendelenburg, de Popper e da Filosofia Analítica em geral. Mas este primeiro Movimento é meramente defensivo, ele é puramente negativo, e mostra, sim, que a Dialética não implode logicamente por conter uma Contradição – não é Contradição, mas sim contrariedade –, mas ele não mostra como a Dialética possa ser uma força motriz que move o Sistema e como que empurra o pensamento da falsidade de tese e antítese para a Verdade da síntese, para um nível mais alto e mais nobre. A força motriz da Dialética, do começo até o fim do Sistema, é sempre a busca da Verdade, e, como a Verdade é o Todo⁴⁴, a busca

44 HEGEL, Ph. *Das Wahre ist das Ganze*. 3 vol., p. 24.

da Totalidade. Por que não paramos, derrotados e inermes, em face da falsidade de tese e antítese? Qual força nos faz ir além e procurar a Verdade que, não encontrada em tese e antítese, tem que estar mais adiante, num nível mais alto? Qual a força que nos faz subir a um nível mais alto – o da síntese – e, sempre de novo, recomeçar a busca pela Verdade? A força que move a Dialética como método e como Sistema é a ideia de que a Verdade é o Todo. Assim, se tese e antítese são falsas, porque suas verdades são apenas verdades parciais e, por isso, inverdades, a certeza de que a Verdade é o Todo nos impulsiona para frente e para cima, sempre em busca da Totalidade.

Isso não significa que tese e antítese, inverdades por serem verdades apenas parciais, devam ser jogadas no lixo, ou seja, devam ser jogadas para fora do Sistema. Não, tese e antítese, mesmo não sendo verdadeiras porque não o Todo, são conservadas e guardadas como elementos constitutivos do Sistema. Tese e antítese, enquanto inverdades por não serem o Todo, são pontos de vista que ficam para trás e são abandonados. Mas a Verdade parcial que contém não permite que as joguemos no lixo, que as joguemos para fora do Sistema. Elas são *aufgehoben*, elas são guardadas, e, além disso, elas são importantíssimas porque constituem o degrau que nos permite subir ao patamar superior da síntese. Tese e antítese, verdades apenas parciais e, neste sentido, inverdades, são partes constituintes do Todo; elas são, assim, parte legítima e importante do Sistema. É sobre a inverdade (= Verdade apenas parcial) de tese e antítese que se constrói a Verdade da síntese. E cada nova síntese, ao mostrar-se apenas Verdade parcial, torna-se novamente uma tese, que é falsa, e nos impulsiona de novo para o Sistema como um Todo. Só o Sistema como um Todo apresenta a Totalidade, só ele se constitui como a Verdade que é o Todo. Surge aqui o núcleo duro positivo, mas também o maior problema de Todo e qualquer Sistema Dialético, a saber, o problema da Totalidade.

A Verdade é o Todo

Dois grupos de questões surgem aqui, ambos referentes ao conceito de Totalidade posto como núcleo de um método e de um Sistema filosófico. O primeiro grupo de questões vem da perspectiva da Filosofia Analítica contemporânea,

mas se origina, de fato, no Nominalismo de Ockham e do Empirismo Inglês: Pode-se pensar e falar de Totalidade? O segundo grupo de questões vem dos Sistemas Dialéticos Neoplatônicos, especificamente das objeções levantadas contra o Sistema de Hegel: Como conciliar Totalidade com um Sistema que seja aberto à contingência e à historicidade, como hoje o queremos?

Como preâmbulo a toda a argumentação posterior, seja-me permitido, desde logo, levantar uma tese forte: É impossível negar que exista o Todo, pois o que é e existe ou é o Todo ou parte do Todo. Ora, como de fato há coisas, entidades, possibilidades, etc., elas ou são o Todo ou são parte do Todo. Se elas são o Todo, o Todo existe. Se elas são partes do Todo, elas pressupõem, sendo partes, sempre o Todo do qual são partes. Logo, o Todo é e existe. Não se pode, portanto, questionar, de maneira geral, se o Todo é e existe. É impossível negar que o Todo é e existe. A pergunta, pois, que resta consiste apenas em determinar como este Todo é, ou seja, em determinar qual a relação das coisas, entidades, possibilidades, etc.; qual a relação de nós mesmos, que estamos aqui pensando para com o Todo que é e existe. Que o Todo é e existe está fora de dúvida.

Os nominalistas, e grande parte da Filosofia Analítica, negam precisamente a existência mesma do Todo, tanto como conceito como também como realidade. Como falar de um Todo se não temos mais essências? Como determinar um Todo que não conseguimos captar pelos sentidos? Como falar cientificamente de algo que não passa nunca por nossos sentidos? O que captamos pelos sentidos não é o Todo abrangente e universalíssimo, como acima é pressuposto, mas apenas um conjunto dado de seres ou entidades. Este conjunto pode ser chamado de um Todo, sim – o Todo de minha percepção momentânea, por exemplo –, mas trata-se aqui apenas de um conjunto dado empiricamente, não de um Todo por assim dizer Metafísico, que abarque tudo que existe e tudo que possa ser. Um tal Todo que seja realmente abrangente e abarque tudo que existe e possa ser é apenas um conceito vazio, é uma construção mental, um *figmentum mentis*. Não sabemos se o tal conceito corresponde, no mundo real, a algo objetivo que o legitime. O conceito de Totalidade não será algo assim como o centauro sobre o qual falamos, mas ao qual não corresponde nenhuma realidade? Pior ainda: Será que este conceito de Totalidade pode ser pensado e determinado como

conceito? Tudo indica que não, como, aliás, o curso da História da Filosofia parece estar demonstrando.

Concordo plenamente com os nominalistas que aquilo que os antigos e medievais chamavam de essência é algo que desapareceu da Ciência porque nunca existiu na realidade; trata-se de uma teoria totalmente ultrapassada. Não há a essência de gato, nem a essência de cavalo. Não há nem mesmo a essência de homem. Toda aquela operação do *intellectus agens*, que arrancava de dentro do *phantasma*, produto mais alto do conhecimento sensível, a própria essência do objeto conhecido e a tornava transparente a si mesma em sua inteligibilidade eterna e imutável – a *species intelligibilis* ou conceito –, bem, tal manobra simplesmente inexistiu e nunca existiu. Com todo o respeito para com Aristóteles e os mestres-pensadores medievais, tal manobra é uma construção extremamente artificial que se tornou obsoleta e desnecessária⁴⁵. Os nominalistas neste ponto tinham Razão. Não existem essências; não existe a essência de gato, nem de cavalo, nem de homem, muito menos – parece – de um todo Metafísico. Os nominalistas e filósofos analíticos, porém, deixariam de ter Razão se negassem – o que ninguém nega –, além da doutrina sobre as essências da Antiguidade e da Idade Média, a existência de nexos que sejam demonstrados como sendo necessários. Ninguém nega a Lógica e a Matemática; elas tratam de relações ou nexos necessários. Trata-se, pois, em nossa discussão com os nominalistas e com a Filosofia Analítica, de saber se ao conceito de Totalidade corresponde, no mundo objetivo, uma relação necessária. Há ou não há a Totalidade como relação necessária que constitui o Universo? Este é o problema, colocado, já agora, com a exatidão necessária.

Procurarei demonstrar que, ao formar o conceito de classe, sempre e necessariamente pressupomos o conceito de Totalidade, que fica definido aqui como sinônimo de Tudo e de Todo, sempre no sentido mais Universal e mais amplo. Há basicamente duas maneiras de formar o conceito de classe, uma duramente, a outra moderadamente nominalista. Em ambas, o conceito de Totalidade é necessariamente pressuposto.

45 Faço aqui a retratação formal de parte de minha tese de doutorado, onde ainda defendi a doutrina nominalista sobre a abstração. Cf. CIRNE LIMA, C. R. V. Der personale Glaube. Eine erkenntnistmetaphysische Studie, Innsbruck: Felizian Rauch, 1958, p. 49-80.

A maneira duramente nominalista de definir classe, ou seja, conceitos que sejam universais, parte do pressuposto de que só existem indivíduos e de que todos os nomes, os *signa* verbais, designam originária e primeiramente indivíduos e apenas indivíduos; de acordo com esse pressuposto radicalmente nominalista, a existência de conceitos ou de classes universais tem que ser construída e explicada a partir de nomes que apontam somente para indivíduos concretos. Assim, os nomes Pedro, João e José apontam para indivíduos e somente para indivíduos. Para formar a primeira classe, ou seja, o primeiro conceito Universal, que aponta não para o indivíduo, mas para algo que é mais do que um indivíduo, é necessário, segundo essa proposta radicalmente nominalista, constituir a classe que contém Pedro, João e José. A classe é constituída, nessa proposta, pela enumeração completa dos indivíduos que a compõem: A classe que contém Pedro, João e José. – Os lógicos e filósofos da Lógica que trabalham com essas questões percebem logo que a classe acima formada não está bem constituída, não está bem definida. Ela diz, sim, que contém Pedro, João e José, mas deixa em aberto se contém ou não contém mais alguma coisa. Essa ambiguidade precisa ser eliminada para que a classe possa ser entendida como classe. E esta, para estar bem definida, precisa ser fechada, ou seja, precisa ser completada da seguinte maneira: a classe que contém Pedro, João e José e não contém nada que não seja Pedro, João e José⁴⁶. Só assim, fechada por todos os lados, a classe é um conceito bem formado e aponta para algo que é mais do que apenas um indivíduo, ou seja, um Universal, dizem os nominalistas radicais. Conseguimos, pensam eles, formar um conceito Universal utilizando apenas nomes, sinais que apontam para indivíduos. Errado, muito errado. Pois, para formar a classe corretamente, isto é, como classe bem definida e fechada, foi necessário utilizar, além dos nomes individuais, o conceito Universal de Nada (nada que não seja idêntico a Pedro, João e José). A tentativa radical dos nominalistas de construir o conceito Universal (ou classe, conjunto, etc.) a partir tão somente da enu-

46 Cf. as observações de Tugendhat, a este respeito, que considero totalmente corretas: *Man könnte meinen, man könnte eine Menge statt durch einen generellen Terminus auch durch die Aufzählung ihrer Elemente bestimmen. So könnte man die Menge ins Auge fassen, die aus Ruth und Eva besteht. Es genügt aber nicht zu sagen, die Elemente dieser Menge sind Ruth und Eva; denn wenn von jedem Gegenstand bestimmt sein soll, ob er ein Element dieser Menge ist, muss man sagen: die Elemente dieser Menge sind Ruth und Eva und kein Gegenstand, der nicht identisch ist mit Ruth oder Eva. Das läuft aber darauf hinaus, dass diese Menge aus allen Gegenständen besteht, auf die der generelle Terminus 'ist mit Ruth oder Eva identisch' zutrifft.* TUGENDHAT, E. WOLF, U. *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam, 1983, p. 144.

meração de indivíduos falha completamente e, sem perceber, pressupõe o conceito mais Universal de todos: o conceito de Totalidade em sua forma negativa de Nada. O Nada, que está sendo pressuposto aqui, é a forma negativa do Todo sobre o qual estamos falando o tempo todo.

A forma mais branda do nominalismo – aquela que é ensinada pela maioria dos filósofos que trabalham hoje em análise da Linguagem e Filosofia da Lógica – explica a classe da seguinte maneira. Dentro de um conjunto empiricamente dado, por exemplo, uma sala, há Pedro, João e José, bem como mesa, cadeiras, quadros, cortinas, tapetes, etc. Forma-se uma classe bem constituída quando se toma uma característica, por exemplo, *movimentar-se*, e se pergunta: Quem, nesta sala, se movimenta? A resposta é a classe constituída por Pedro, João e José, pois são esses indivíduos os únicos que, no conjunto dado, se movimentam. Nesta definição, como se vê, não foi preciso apelar para o conceito Universal de Nada; nem o conceito de Nada, nem o de outra Totalidade qualquer foi aqui – aparentemente – pressuposto.

Esta conclusão não procede, como logo passaremos a ver. É verdade que, na construção de classe proposta, os termos Todo e Nada não foram utilizados. Não obstante, eles estão sendo sutilmente pressupostos. Pois a construção acima parte de um conjunto empiricamente dado como também de uma característica determinada que se escolhe. Ora, em ambos os casos está sendo pressuposta a Totalidade. Como? Por quê?

Porque um conjunto empiricamente dado é sempre e necessariamente limitado. Também uma característica para ser determinada precisa ter limites aquém dos quais ela é, além dos quais ela não é mais. Ora, para conhecer um limite, é preciso sempre ultrapassá-lo, ir além dele e, voltando, dizer: isto vem até aqui, até este limite e não mais além⁴⁷. Este termo não mais além significa, porém, exatamente aquele Nada, aquela Totalidade que se quer evitar.

Façamos a mesma demonstração – ou melhor, mostraçã – em sua forma negativa. Tomemos tanto o conjunto dado (a sala) como a característica

47 HEGEL, W.L., 5 vol., p. 131-139, p. 144-149. À p. 145 Hegel escreve: *Es pflegt zuerst viel auf die Schranken des Denkens, der Vernunft usf. gehalten zu werden, und es wird behauptet, es könne über die Schranke nicht hinausgegangen werden. In dieser Behauptung liegt die Bewusstlosigkeit, dass darin selbst, dass Etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist.*

determinada (movimentar-se) e façamos a tentativa de dizer o limite sem que o ultrapassemos. Temos, então, uma característica que possui, sim, um limite determinado: ela existe aquém dele. Mas como não podemos passar por sobre o limite e ultrapassá-lo mentalmente, somos obrigados a dizer que, além dele, não há Nada. Ou, pelo menos, que não conhecemos absolutamente Nada que haja além dele. Assim, a característica determinada fica delimitada pelo Nada. Ora, o que é delimitado pelo Nada não é limitado, mas sim ilimitado. E a característica deixa de ser uma característica delimitada e torna-se algo ilimitado e, assim, indeterminado.

Sem conhecer o limite e sem ultrapassá-lo mentalmente, não há como falar de limite. Sem limite, não há determinação nem do conjunto dado, nem da característica escolhida para constituir a classe. Ou seja, para constituir a classe ou qualquer termo Universal como determinados, é preciso necessariamente utilizar aquela Totalidade que é sempre pressuposta e sem a qual não se pode traçar limite determinante nenhum. A Totalidade, ao menos em sua forma negativa, é sempre pressuposta quando se tenta construir o termo Universal (conceito, classe, conjunto, etc.). Não há como escapar disso.

Essa argumentação mediante a Dialética do limite foi utilizada por Hegel contra Kant, pois este pretendia traçar os limites da Razão. Como delimitar a Razão sem ultrapassar intelectualmente o limite traçado? O que é delimitado por Nada, simplesmente não é limitado, afirma Hegel contra Kant. Heidegger e Gadamer perceberam isso claramente e por esta Razão postulam um horizonte último sobre o qual e dentro do qual fazemos todas as ulteriores determinações. Determinar é sempre recortar algo de algo maior, é pensar algo na perspectiva de um horizonte que é sempre maior e mais amplo que aquilo que estamos recortando. Por isso, não há como fugir do conceito de Totalidade. Qualquer recorte que façamos, seja ele um espaço empírico ou uma determinação conceitual (classe), ele pressupõe sempre, em última instância, um horizonte último, um Todo último, uma Totalidade.

Objetar-se-á, aqui, que esta Totalidade é apenas negativa, que este horizonte último, exatamente por ser último, não possui determinação nenhuma e que, por isso mesmo, não pode ser expresso mediante um conceito determinado. *Datum et etiam concessum* que há uma Totalidade, ela é

indizível e, por isso, algo que foge da Razão. A Totalidade é uma Totalidade negativa, a Filosofia torna-se uma Filosofia Negativa.

Estamos, já agora, tratando do segundo grupo de objeções, daquele que se origina de dentro dos Sistemas Dialéticos Neoplatônicos. Desde Plotino, pelo menos, e claramente em Dionísio, o Pseudo-Aeropagita, lidamos com o problema de uma Teologia Negativa. As determinações do Absoluto não podem ser ingenuamente positivas, porque determinações positivas o puxariam para frente, colocando atrás dele, que é supostamente o Absoluto, um horizonte maior e mais amplo, que seria o verdadeiro Absoluto. Qualquer determinação positiva do Absoluto, quando posta como tal, perde o verdadeiro Absoluto e diz apenas algo que foi recortado do verdadeiro Absoluto, que não se deixa recortar. As determinações negativas, entretanto, nos dizem apenas que o Absoluto não é bom como nós somos, não é justo como nós somos, etc. – Os Neoplatônicos sugerem, além da afirmação primeira e da negação desta primeira afirmação, um terceiro tipo de predicação: o Absoluto é bom, o Absoluto não é bom, o Absoluto é *hiperbom*. O sufixo grego *hyper* deveria caracterizar esta maneira especial de falar sobre a Totalidade. Dionísio não o ensinou no *De nominibus divinis*. Tomás de Aquino, na trilha aberta pelo Pseudo-Dionísio, utiliza elementos tirados de Aristóteles e introduz aqui a doutrina da *analogia entis*⁴⁸.

Eu mesmo tentei, por muitos anos, a partir de meu começo, a partir da Filosofia Tomista com método transcendental de meus professores em Pullach e Innsbruck, construir uma forma de predicação analógica que fosse satisfatória, uma forma de predicação que permitisse falar positivamente sobre esta Totalidade que sempre nos escapa quando tentamos pegá-la e dizê-la⁴⁹. Só muitos anos mais tarde, eu me dei conta de que tinha que ser exatamente assim, de que essa aparente negatividade não era defeito, mas sim virtude. Este Todo último, esta Totalidade que abrange realmente tudo, este horizonte que é realmente o último horizonte, tudo isso é e tem que ficar negativo para poder ser positivo

48 TEIXEIRA-LEITE PENIDO, M. A Função na Analogia em Teologia Dogmática, Petrópolis: Vozes, 1946.

49 CIRNE LIMA, C. R. V. Realismo e Dialética. A Analogia como Dialética do Realismo, Obra Completa – Realismo e Dialética. Porto Alegre: Ed. Escritos. 2 vol. 2017.

Explico-me. Se o horizonte último fosse formulado positivamente, se o puxamos para frente e fazemos um recorte determinante, ele simplesmente deixa de ser o horizonte último. O Todo, no momento que tentamos determiná-lo com determinações, quaisquer que estas sejam, deixa de ser o Todo para tornar-se uma parte determinada. Significa isso que estamos condenados a uma Filosofia Negativa que jamais pode dizer qual o último horizonte de sua racionalidade?

A Teologia Negativa incorre realmente neste erro. O Deus teístico pensado pelos autores neotomistas como pura transcendência, como primeira causa incausada, que não está dentro da série causal, só pode ser pensado nos quadros de uma Teologia Negativa. E ele entra, então, em contradições quando tentamos pensar o ato livre mediante o qual ele cria o mundo. O Deus teístico pede e exige uma Teologia meramente negativa com todas as suas consequências e suas contradições

Se, entretanto, pensarmos o Absoluto de maneira panenteísta como a Totalidade em Movimento, como o horizonte último abaixo do qual se situam os horizontes determinados; se o pensarmos como o último e mais abrangente Sistema de Auto-organização, dentro do qual os demais Sistemas Auto-organizados se desenvolvem e se situam, então tudo muda, tudo se transforma. A aparente negatividade da Totalidade transforma-se em suma positividade. Pois a determinação, em se tratando do Absoluto, da Totalidade e do horizonte últimos, não se determina pelo advento de um limite que o delimite de fora e para fora. Isso não é possível, nem é necessário. Não é possível, porque a Totalidade última deixaria de ser última, o horizonte último deixaria de ser o mais amplo e universal. Não é necessário, porque não há Razão que exija que a Totalidade seja delimitada por fora e para fora. Fora da Totalidade, que é Tudo e o Todo, não há mais Nada e, exatamente por isso, qualquer limite é impossível e desnecessário. Fora da Totalidade não se pode mais falar de fora. E quando, apesar disso, se fala, então simplesmente duplicamos a Totalidade, expressando-a uma vez de maneira positiva, a outra, de maneira negativa. Mas atenção: a Totalidade expressa de maneira negativa é sempre a última, a absoluta.

Mas, para dentro, a Totalidade pode e deve ser ulteriormente determinada. Para dentro pode e deve haver ulteriores determinações e delimita-

ções. Assim surge a *explicatio mundi*, assim surge, a partir do primeiro princípio, a multiplicidade variegada das coisas e entidades que, por evolução, se constituem dentro da Totalidade em Movimento. O Universo, com sua multiplicidade de formas, é a determinação ulterior da Totalidade, que é o Absoluto; uma determinação que é interna. O Absoluto pode e deve ser dito tanto de forma negativa como também de forma positiva. Dizê-lo de maneira positiva significa reconstruir conceitualmente o desenvolvimento das múltiplas coisas a partir da unidade inicial. Dizer o Absoluto de maneira positiva significa concatenar todos os relativos, de sorte que, formando um círculo, possamos dele dizer: É Absoluto que tudo seja relativo. A maneira positiva de dizer o Absoluto é sempre de novo tentar organizar, como teoria filosófica, o Sistema do Universo

Este Sistema, como se vê, é fechado para fora, mas é aberto para dentro de si mesmo. Fora dele não existe Nada, pois ele é simplesmente Tudo. Mas este Tudo é uma Totalidade em Movimento que continua em seu processo de desenvolvimento e de evolução para dentro de si mesmo.

Causalidade e auto-organização

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Casualidade e Auto-organização*. In: CIRNE LIMA, C. R. V.; LUFT, E. **Ideia e Movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 153- 197.

A Teoria de Sistemas, também chamada de Teoria de Auto-organização, foi criada em nosso século por Ludwig von Bertalanffy, que, em 1945⁵⁰, a publicou em alemão, e, em 1950⁵¹, em inglês. A Teoria de Sistemas, inicialmente uma teoria nos quadros da Biologia, apresentada logo após a Segunda Grande Guerra Mundial por um jovem cientista austríaco, transformou-se, no decorrer da segunda metade do século XX, numa das mais importantes e instigantes teorias de toda a Ciência. A Teoria de Sistemas, nestes cinquenta anos, saiu dos limites da Biologia e deu nascença à Cibernética (Norbert Wiener) e à Ecologia (Uexküll, Weiszäcker). Ela foi introduzida com imenso sucesso na Sociologia e no Direito (Niklas Luhmann), na Psicologia (Buckley), na Neurofisiologia do Conhecimento (Maturana, Varella), na Medicina, na Psiquiatria (Gray, Duhl, Rizzo), nas Teorias de Administração, na Economia Política e, para surpresa de muitos, nas ciências duras, ou seja, na Química (Prigogine) e na Física (Lee Smolin). Em nossos dias, há até quem afirme que a Grande Teoria Unificada pode ser construída através da Teoria de Sistemas. O sonho científico de todos os grandes físicos, até hoje não concretizado, de formular uma teoria universalíssima do Universo, na qual estejam conciliadas tanto a Teoria da Relatividade quanto a Mecânica Quântica, diz o físico Lee Smolin, pode vir a ser realizado pela Teoria de Sistemas. Smolin possivelmente tem Razão, afirma Murray Gell-Man⁵², um dos mais respeitados físicos contemporâneos.

50 BERTALANFFY, L. V. *Zur einer Allgemeinen Systemlehre*. In: *Blätter für Deutsche Philosophie*, 3/4, 1945.

51 BERTALANFFY, L. V. *An Outline of General System Theory*. In: *British Journal of Philosophy of Science* 1, 1959. O livro principal (edição revisada) é BERTALANFFY, L. V. *General System Theory. Foundations, Development, Applications*. Braziller: New York, 1969, 295 p.

52 GELL-MAN, M. *Smolin? Oh, is he that young guy with those crazy ideas? He may not be wrong!* in: www.edge.org/3rd_culture/bios/smolin.html

Da fonte inicial, em seu começo tão singela, originou-se um fio d'água que se transformou em rio caudaloso, que atravessa, hoje, quase todas as ciências, engendrando, por onde passa, um húmus rico, prenhe de promessas de novos avanços científicos e de novas e revolucionárias soluções. Os defensores da Teoria de Sistemas, os adeptos da Teoria de Auto-organização estão hoje bem cientes de que formam, no panorama da Ciência, uma das pesquisas de ponta que mais frutos promete. Estão eles, entretanto, completamente enganados no que toca ao conhecimento do horizonte filosófico em que se situam e – por que não dizê-lo? – no que toca ao reconhecimento de suas origens. Niklas Luhmann, em seu livro *Die Wissenschaft der Gesellschaft*⁵³, escreve que a Teoria de Sistemas nasce no século XX com Ludwig von Bertalanffy, sendo, assim, fruto ainda em fase de formação do pensamento contemporâneo. Quando de sua longa estada em Porto Alegre, anos atrás, muito discuti com Luhmann a esse respeito. Tentei mostrar-lhe que a estrutura subjacente à Teoria de Sistemas dos cientistas contemporâneos era exatamente a mesma que constituía o núcleo duro da teoria sobre *causa sui* dos filósofos Neoplatônicos, de Plotino e também de Nicolaus Cusanus, Espinosa, Goethe, Schelling e Hegel. Luhmann percebeu, é evidente, as semelhanças estruturais existentes entre Auto-organização e *causa sui*, mas nunca consegui convencê-lo de que houvesse uma ligação histórica entre ambas as doutrinas, de que as teorias sobre Auto-organização eram uma continuação orgânica das teorias Neoplatônicas sobre *causa sui*. Poucos anos depois, Humberto Maturana, provocado a este respeito por Myriam Graciano, respondeu de maneira igualmente negativa. Myriam, que antes de ir estagiar com Maturana em Santiago do Chile, passara um semestre em meu seminário, em Porto Alegre, e de mim ouvira que a Teoria de Sistemas era a figuração contemporânea da antiga e veneranda doutrina Neoplatônica sobre a *causa sui*, perguntou a Maturana de forma clara e direta qual a origem da Teoria de Sistemas. Este asseverou-lhe que se tratava de uma teoria contemporânea, criada por Bertalanffy, e que qualquer ligação com teorias filosóficas do passado deveria ser desconsiderada.

Errado, muito errado. Auto-organização é a forma contemporânea de pensar e dizer o que a tradição chamava de *causa sui* e, em época posterior, de autodeterminação. A Teoria de Sistemas e de Auto-organização é a

53 LUHMANN, N. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p.702-719.

roupagem sob a qual se esconde, em nossos dias, a ontologia do neoplatonismo. E é por isso que a Teoria de Sistemas é tão rica e tão prenhe de soluções: ela é a herdeira intelectual de Platão, Plotino, Proclo e Agostinho, de Nicolaus Cusanus e de Giordano Bruno, de Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel. Por isso a Teoria de Sistemas é, ao mesmo tempo, tão misteriosa e tão esclarecedora, tão luminosa que chega a ofuscar. Hoje tenho a prova, clara e convincente, que me faltou à época em que discutia sobre isso com Luhmann. Se Luhmann ainda fosse vivo, bastaria, para dirimir a questão, mostrar-lhe a dedicatória que Bertalanffy pôs no começo da *Teoria Geral de Sistemas*. Claro que eu a havia lido quando, pela primeira vez, bem jovem ainda, lera o livro de Bertalanffy. Mas qual jovem dá importância a dedicatórias? Dedicatórias são, via de regra, para a esposa, para os filhos, para os pais. Mesmo quando a dedicatória é solene, mesmo quando é em latim, o leitor jovem costuma passar por cima, sem a ler. Foi o que fiz, foi o que me impediu de mostrar a Luhmann a prova inegável de que a Teoria de Sistemas vem do seio da tradição Neoplatônica. Bertalanffy dedica a *Teoria Geral de Sistemas* do seguinte modo⁵⁴: *Manibus Nicolai de Casa Cardinalis, Gottfriedi Guglielmi Leibnitii, Joannis Wolfgangi de Goethe Aldique Huxleyi, necnon de Bertalanffy Pauli, S.J., antecessoris, cosmographi*. Ludwig von Bertalanffy, nesta dedicatória solene, oferece seu livro àqueles que o inspiraram, a autores da tradição Neoplatônica: ao Cardeal Nicolaus Cusanus, sobre quem ele, em 1928, escrevera e publicara um livro⁵⁵, a Leibniz, a Goethe, a Aldous Huxley e a seu antepassado, o cosmógrafo Paulus von Bertalanffy. Cusanus, Leibniz e Goethe, aqui citados, são os autores Neoplatônicos que influenciaram direta e explicitamente em Bertalanffy; por trás dos nominados está, implícita, toda a tradição que vem de Platão, Plotino e Proclo, passa pelo Cusanus e por Giordano Bruno, e tem seu apogeu filosófico em Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel.

Procurarei mostrar, neste trabalho, como a reflexão sobre as origens Neoplatônicas da Teoria de Sistemas não só permite a inserção do problema da Auto-organização no contexto da grande tradição filosófica, como ilumina a discussão contemporânea, abrindo novas perspectivas nas mais diversas

54 BERTALANFFY, L. V. *General System Theory*, New York: Braziller, 1998, p. v. (A primeira edição, em alemão é de 1945, em inglês, de 1950. A primeira edição revisada é de 1969).

55 BERTALANFFY, L. V. *Nikolaus von Kues*, München: G. Müller, 1928.

ciências. Na primeira parte, trato da questão contemporânea: O que é Auto-organização? Na segunda parte, mostro como o conceito de Auto-organização nos vem de Platão e Plotino, tornando-se um conceito central em Schelling e Hegel. Na terceira parte, à guisa de conclusão, procuro mostrar que a junção teórica da Teoria da Evolução com as Teorias de Autocausação e de Auto-organização nos fornece uma Ontologia, que é velha porque vem de Platão, de Schelling e de Hegel, e que é nova, novíssima, porque responde a questões prementes da Filosofia e das ciências do século XXI.

Auto-organização

Aristóteles explica os seres vivos mediante o conceito de entelêquia, os pensadores medievais nos falam de *anima vegetativa* e de *anima sensibilis*, a alma que é própria da vida vegetativa das plantas e a alma que caracteriza e possibilita a vida animal. O homem teria, segundo os pensadores clássicos da Idade Média, uma alma intelectual ou espiritual; esta alma intelectual conteria, dentro de si, além da força vegetativa e da força animal, uma força capacitante mais alta e mais nobre, que daria origem a nossas atividades intelectuais e volitivas. As almas dos seres vivos vegetais e animais, de acordo com a maioria dos medievais, se reproduziriam automaticamente à medida que os corpos respectivos se reproduzissem; a alma espiritual do homem, entretanto, seria criada, cada uma, individualmente, pelo próprio Deus Criador do Universo. Daí a dignidade do homem e a posição central que ele ocupa no cosmo.

Nos séculos XVI e XVII, ocorre a Revolução Científica, que começa com Copérnico e Galileu, passa por Descartes e Bacon e atinge na Física de Newton e no mecanicismo seu apogeu. A noção dualista de um ser vivo composto de corpo e alma é substituída pela ideia de máquina. Todos os seres vivos, sim, todo o Universo, têm que ser pensados como máquinas construídas e governadas por leis matemáticas exatas. O dualismo antigo, que distinguia corpo e alma e atribuía à alma a tarefa e a capacidade de organizar o corpo em si e de per si inanimado e informe, ou seja, a tarefa de transformar o corpo anorgânico em um ser vivo, foi gradativamente abandonado. O mecanicismo, iniciado por Galileu, festeja seu grande triunfo na Mecânica Clássica, inaugurada por Newton, pois esta explica as coisas do Universo, inclusive os seres vivos, melhor e de maneira mais

simples. O mecanicismo monista substitui o dualismo de corpo e alma, defendido pelos antigos, por ser uma teoria mais enxuta, mais sóbria, mais científica, que explica todas as coisas a partir de princípios gerais extremamente simples, a saber, as leis da Mecânica. Deus, nesta concepção, tem que ser pensado como o relojoeiro que construiu o grande relógio do mundo, inclusive os seres vivos e, assim, o homem.

O triunfo da Mecânica de Newton, no século XVII, dá início a uma radical transformação na maneira como a Ciência passa a trabalhar. O dualismo de corpo e alma é abandonado pelos cientistas e continua a existir tão somente na Filosofia e na Teologia. O dualismo, desacreditado por aqueles que trabalham e pesquisam como cientistas, passa a ser uma doutrina de filósofos e de teólogos que, cegos para os progressos da Ciência, continuam a cultivar conceitos e teorias que os cientistas consideram totalmente ultrapassados. Almas, se alguém quiser nelas acreditar, tudo bem; almas podem, talvez, ser objeto de crença religiosa; na Ciência, almas são inadmissíveis.

A explicação mecanicista, aplicada por William Harvey à circulação do sangue, festeja, então, mais um sucesso e abre o caminho para a explicação materialista do homem. Surge, assim, no século XVIII, Lavoisier, o pai da Química Moderna, que consegue interligar o anorgânico e o orgânico, demonstrando que aquilo que os antigos pensavam ser atividade típica e exclusiva da alma, a respiração, não passa de uma reação química: a respiração dos seres vivos não tem nada a ver com alma, com espírito; respiração é apenas uma forma especial do fenômeno químico de oxidação. A vida não se explica pela ação de uma entidade misteriosa, a alma, e sim pelas mesmas leis da Física e da Química que regem o mundo anorgânico, sustenta Lavoisier. Assim cai a última barreira, assim desaparece, para os cientistas, o dualismo de corpo e alma. E a alma? A alma não morreu; a alma nunca existiu. A alma era apenas uma palavra que encobria nosso déficit de conhecimento sobre o funcionamento da máquina que é o núcleo dos seres vivos. Descoberta a estrutura da máquina, compreendida a doutrina da Mecânica Clássica, a alma tem que ser relegada à categoria de centauros e quimeras, entidades que não existem e nunca existiram. Se filósofos e teólogos, no entanto, continuam a falar de alma, o problema e a responsabilidade são

deles; os cientistas sabem que não existe alma. Assim começa a grande cisão que vai separar e afastar, cada vez mais, a Ciência, por um lado, e Filosofia, Teologia e Religião, pelo outro lado.

Somam-se ao quadro acima descrito a elaboração, por Charles Darwin, da Teoria da Evolução, a descoberta das leis da Genética por Mendel, a descoberta da dupla hélice por Crick e Watson, a identificação e descrição química do DNA e, em nossos dias, a sequenciação do genoma. A Ciência, de Galileu para cá, fez avanços fantásticos e mudou completamente nossa concepção sobre o que é o ser vivo, sobre o que é o Universo. A Teologia, entretanto, sofre dolorosa estagnação, e a Filosofia, para não passar maiores vexames, abandona sua pretensão de universalidade, abandona por completo a tarefa de fazer uma Filosofia da Natureza, e passa a tratar apenas da Lógica, da Linguagem e da Ética. Apel e Habermas afirmam, hoje, que há na História da Filosofia três paradigmas: o paradigma do Ser, na Antiguidade e na Idade Média, o paradigma do sujeito, na Modernidade, e o paradigma da Linguagem, que é o paradigma da Filosofia Contemporânea. Os paradigmas, segundo eles, se sucedem historicamente. Passou, para nunca mais voltar, afirmam eles, a época em que filósofos discutiam sobre o Ser e o sujeito como sendo o núcleo da Filosofia; hoje, o objeto da Filosofia é a Linguagem e só a Linguagem. Da análise da Linguagem deduzem Apel e Habermas, então, uma Ética Geral. E com isso acabou a Filosofia. Análise da Linguagem e Ética, eis tudo o que sobrou da Filosofia. Filosofia deixa de ser, assim, a rainha das ciências, deixa de ser a Ciência universalíssima e omniabrangente, deixa de ser uma disciplina Universal, para tornar-se apenas mais um acesso à Verdade, lado a lado com a Linguística, com a Sociologia, com a Psicologia, com a Física e a Química, com as outras ciências particulares. Esta é a tese defendida por Jürgen Habermas⁵⁶. Eu, não Habermas, acrescento agora: *Cavete, philosophi*, a Filosofia e os filósofos que se cuidem, pois, se as coisas continuarem assim, a Linguística lhes vai tirar das mãos a Análise da Linguagem e a Etologia lhes arrebatará a Ética. *Cavete, philosophi!* Filósofos tenham cuidado, pois no ritmo e na direção que as coisas vão, Filosofia deixará de existir como Ciência e sobreviverá apenas como um tipo subdesenvolvido e ruim de poesia, ou, pior ainda, como um tipo retrógrado de literatura de autoajuda.

56 HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985; idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

É claro que houve, no decorrer da evolução acima descrita, alguns retrocessos. O mecanicismo não conseguia, por exemplo, explicar com suficiente exatidão os fenômenos observados na diferenciação celular; não conseguia explicar especialmente o fenômeno biológico de regeneração. Na regeneração, o organismo mutilado, às vezes severamente mutilado, consegue reconstituir-se em sua Totalidade. Assim a *planaria alpina*, cortada ao meio, cortada em pequenos pedaços, sempre de novo se recompõe em sua Totalidade. Como explicar, somente a partir das partes mutiladas, sim, a partir das poucas partes que sobraram do processo destrutivo, a reconstituição do organismo como um Todo? Esta e outras perguntas ficaram, à época, sem resposta, e este déficit explicativo na doutrina mecanicista deu ensejo, no século XIX, à introdução na Biologia do vitalismo. O vitalismo não retorna à doutrina da composição dos seres vivos de corpo e alma, mas cria um tipo específico de dualismo. Além das estruturas mecânicas, afirmam os vitalistas, como Hans Driesch⁵⁷, há que se admitir uma entidade separada, a vida, que atua sobre a máquina do corpo, sem, entretanto, fazer parte dela. Só assim se poderia explicar que um ouriço-do-mar, cortado pela metade, se possa regenerar e desenvolver, voltando a formar um ouriço-do-mar completo, embora de menor tamanho. Os mecanicistas, porém, contra Driesch e os vitalistas, continuaram afirmando, como que num dogma, que as leis da Mecânica Clássica eram fundamento bastante para explicar o fenômeno da vida.

A evolução da Ciência no século XX traz a grande reviravolta. Einstein elabora a Teoria da Relatividade e nos obriga a abandonar as noções tradicionais de espaço e de tempo expostas por Newton na Mecânica Clássica. Tudo aquilo que pensávamos ser as leis universalíssimas da Física entra em colapso: a Mecânica Clássica de Newton não consegue explicar com exatidão o mundo das estrelas e galáxias; a Teoria da Relatividade, porém, o consegue. No mundo do átomo, a Mecânica Quântica, elaborada por Niels Bohr, Max Plank, Schrödinger, Heisenberg e tantos outros, faz outra revolução científica: no mundo das partículas subatômicas não vigem as leis da Mecânica Clássica, e sim outras leis, completamente diversas, leis à primeira vista desconcertantes e contra o senso comum, as leis da Mecânica Quântica.

57 DRIESCH, H. *The Science and Philosophy of the Organism*, Aberdeen: Aberdeen University Press, 1908.

É neste contexto histórico que a Mecânica Clássica é tirada de seu pedestal de Ciência universalíssima e é posta como uma doutrina válida apenas para algumas áreas ou regiões do Universo; é neste contexto que o mecanicismo como dogma inabalável e indiscutível de todas as ciências definha, se enfraquece e morre como que de morte natural. Surge, então, a Teoria de Sistemas.

Os biólogos Ross Harrison, Lawrence Henderson, Joseph Woodger e Joseph Needham⁵⁸, nas primeiras quatro décadas do século XX, apontam para o fato inegável de que não são as partes como partes que constituem aquilo que chamamos de vida. Não são as partes, mas sim as relações existentes entre as diversas partes que constituem a unidade organizada do ser vivo. Vida é organismo, o qual é o nome que damos à harmonia hierárquica das relações existentes entre as diversas partes que constituem um ser vivo. Para além das leis da Física e da Química, há que se pensar algo mais, a saber, a organização, aquilo que ordena as relações entre as partes. E como, por definição, o ser vivo é aquilo que se reproduz, para compreender o que é a vida, temos que considerar como estrutura central aquela forma de organização que reproduz a si mesma, ou seja, que organiza a si mesma, que é, em si, Auto-organização. Eis, já aqui, o núcleo da Teoria de Sistemas. Ludwig von Bertalanffy publica, em 1945, em alemão, a primeira versão da *Teoria Geral de Sistemas, Zu Einer Allgemeinen Systemlehre*⁵⁹, em 1950, em inglês, *An Outline of General System Theory*⁶⁰. Após a Guerra, depois de sair da Viena destruída e refugiar-se no Canadá, Bertalanffy apresenta copiosa produção científica, forma alunos, ganha o apoio de mais e mais biólogos, etólogos, bioquímicos, neurofisiologistas, psicólogos, sociólogos, juristas, etc. Bertalanffy conquista, assim, a adesão de mentes brilhantes e a *Teoria Geral de Sistemas* cresce, se espalha pelas diversas ciências, apresentando soluções onde não as havia, indicando caminhos onde só existiam becos sem saída, construindo sínteses esclarecedoras onde reinava confusão. A *Teoria Geral de Sistemas* neste meio século

58 HARAWAY, D. J. *Crystals, Fabrics and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Development Biology*, New Haven: Yale University Press, 1987, p. 335., 131, 147s., 194

59 BERTALANFFY, L. V. *Zu einer allgemeinen Systemlehre*, in: *Blätter für Deutsche Philosophie*, 3 /4 (1945), (Extract: *Biologia Generalis*, 19 vol. 1949, p. 114-129.

60 BERTALANFFY, L. V. *An Outline of General System Theory*, *British Journal for Philosophy of Science*, 1 vol. 1950, p. 139-164.

de existência acumulou sucessos em cima de sucessos e hoje se apresenta como uma das mais fortes candidatas à posição de Grande Teoria Unificada, a Teoria Mãe, na qual Teoria da Relatividade, Mecânica Quântica e toda a Biologia Geral com sua Teoria da Evolução estão conciliadas.

O que é a *Teoria Geral de Sistemas*? O que é um Sistema? Não existem ainda definições de Sistema que sejam aceitas por todos. Proponho, por minha conta e risco, uma definição que não sei se está completa, mas que é a melhor que posso dar: Sistema é um processo circular que, embora sob o aspecto energético seja aberto para o meio ambiente, sob o aspecto estrutural ou organizacional é fechado sobre si mesmo, que é estável, que se retrodetermina (*feedback*), se realimenta, se recompõe e se reorganiza de maneira plástica a partir de seu meio ambiente. O meio ambiente exerce seletividade em suas interações para com o Sistema, que, em muitos casos, se replica ou reproduz, e, quando afastado de seu ponto de equilíbrio, em muitos casos, engendra novas formas de organização e de comportamento, as quais se inserem num processo de evolução, que é regido pela lei de Coerência Universal (seleção natural).

Passemos à análise pormenorizada dos elementos contidos nesta tentativa de definição

O Sistema de Auto-organização, primeiro, é um processo circular. Desde Aristóteles, principalmente desde Tomás de Aquino, pensamos que causa e efeito constituem um processo absolutamente linear. A causa é sempre e necessariamente diferente do efeito que ela produz; a causa é lógica e ontologicamente anterior ao efeito por ela produzido. Se um efeito, uma vez efetivado, torna-se, ele mesmo, uma nova causa, então ele produz um novo e ulterior efeito, fora dele e depois dele. Se este efeito novamente se transforma em causa e produz mais um efeito, também este será algo ulterior e diferente. Assim surge a série causal linear. A causa 1 produz um efeito 1, o qual, subsistindo em si mesmo, se transforma em causa 2 e produz um ulterior efeito 2, o qual se transforma em causa 3 e produz o ulterior efeito 3, e assim por diante. A série causal linear caracteriza-se por dois elementos essenciais: 1) O efeito é diferente da causa que o produz; ele é lógico e ontologicamente diverso dela e posterior a ela. 2) Um efeito pode tornar-se causa, mas neste caso ele produz um outro efeito que é lógico e ontologicamente

diverso dele e a ele posterior, constituindo, assim, uma série causal linear. Desde Aristóteles e Tomás de Aquino até a Mecânica Clássica de Newton e a Teoria da Relatividade de Einstein, este conceito linear de causalidade é a concepção dominante em grande parte da tradição filosófica e em quase todas as ciências. Causa e efeito, nesta concepção, são entidades diversas, sim, separadas, pois o efeito é sempre posterior à causa.

A ideia da causalidade linear é uma teoria brilhante que, no decorrer de nossa História, mostrou que possui uma poderosa força explicativa, tendo prestado os mais relevantes serviços à Ciência. Muitíssimas coisas podem e devem ser explicadas no âmbito da causalidade linear. O problema é que este tipo de causalidade não é o único, ele não explica todos os fenômenos. Se este tipo de causalidade linear fosse o único, os processos cibernéticos simplesmente não poderiam existir. O que é um processo cibernético? Desde a Antiguidade, conhecemos processos cibernéticos, mas foi Norbert Wiener⁶¹ quem, em nossos dias, num ato de coragem intelectual, formulou a teoria e afirmou que uma série causal pode flectir-se sobre si mesma e configurar-se em forma circular, de maneira que o último efeito da série, que é sempre finita, atua como causa sobre a primeira causa da série. Assim, a série causa/efeito se fecha sobre si mesma, em círculo, se retroalimenta e se retrodetermina. Um exemplo banal de nosso dia a dia serve de exemplo. A geladeira em nossa casa está, digamos, com a temperatura interna de 10 graus. Se abirmos muitas vezes a porta, se introduzirmos gêneros alimentícios em temperatura ambiente, a sua temperatura interna começa a subir. Ao atingir, digamos 15 graus, o termostato reconhece a temperatura limite e liga o motor, o qual trabalha e produz frio, até que a temperatura interna da geladeira volte a seu padrão e, então, se desligue automaticamente. Tudo isso ocorre sem que nós – homens – tenhamos que interferir, ligando ou desligando processos. A geladeira regula sua temperatura interna, mediante o termostato, num processo circular em que uma causa (temperatura de 15 graus) produz um efeito (acionar o termostato), que, por sua vez, é uma causa que produz um novo efeito (ligar o motor), o qual se transforma em causa e provoca um efeito ulterior (o frio), o qual se transforma em causa e, em determi-

61 WIENER, N. *Cybernetics*, Cambridge, Mss.: MIT Press, 1961.

nado momento, volta a produzir um efeito, isto é, a acionar o termostato, dando, assim, continuidade ao Movimento circular de Auto-organização. A cadeia de causa e efeito, neste processo, abandonou a forma linear e tornou-se circular, de sorte que a série causa/efeito/causa/efeito/causa se fecha sobre si mesma. A circularidade do processo causal, eis o primeiro elemento constitutivo de um Sistema de Auto-organização. Isso também é chamado de retrodeterminação, realimentação, *feedback*. Toda a cibernética se funda nisso.

O segundo elemento essencial em processos de Auto-organização é que o Sistema, embora seja fechado sob o aspecto organizacional, é aberto sob o aspecto energético. O processo de Auto-organização é sempre uma série de causas e efeitos em forma de círculo. Neste sentido, todo Sistema de Auto-organização é um Sistema fechado sobre si mesmo. É fechado porque e enquanto é um processo circular. Mas os Sistemas, embora fechados e circulares em sua forma de organização, são abertos sob o ponto de vista energético. A segunda lei da termodinâmica, a lei da entropia, exige que tais Sistemas sejam abertos. Se eles não fossem abertos, a energia que põe em Movimento o processo circular seria algo meramente interno ao Sistema, seria uma energia finita que muito logo se esgotaria, fazendo o Movimento do processo parar. Para que o processo circular continue em Movimento, ele precisa, de acordo com a segunda lei da termodinâmica, buscar energia de seu meio ambiente, de energia que esteja fora de sua estrutura circular. A geladeira, se não está ligada na tomada, para de funcionar. – Schrödinger, em suas preleções sobre a vida na Universidade de Dublin, percebeu claramente este fenômeno, isto é, o conflito existente entre o fechamento organizacional dos seres vivos e a abertura exigida pela lei da entropia, e criou, por isso, o termo *neguentropia*. Os seres vivos possuiriam, segundo ele, uma força interna negando a entropia, a *neguentropia*. Os muitos protestos contra a *neguentropia*, que surgiram por parte de físicos ortodoxos, fizeram Schrödinger voltar atrás e retirar o conceito por ele proposto. Naquela época não se distinguiam clara e corretamente os dois aspectos de um Sistema que é, ao mesmo tempo, fechado e aberto; fechado enquanto organizacional, e aberto enquanto energético. Hoje, sem maiores dificuldades e sem objeções por parte da termodinâmica, afirmamos que processos de Auto-organização são Sistemas fechados

sob o aspecto organizacional de sua estrutura, e Sistemas abertos sob o aspecto energético.

O terceiro elemento essencial de processos de Auto-organização, intimamente ligado ao segundo, é a estabilidade conjugada com plasticidade. Sistemas de Auto-organização, que se realimentam de energia vinda do meio ambiente e que se retrodeterminam a partir das irritações oriundas deste, apresentam tanto uma grande estabilidade como também uma notável plasticidade. O Sistema é plástico, ou seja, ele está sujeito a perturbações, mas ele é também estável, isto é, quando perturbado em sua organização, tende a se reconstituir e se recompor. Só em casos de perturbação muito violenta é que o Sistema se dissolve e se desfaz. Irritações, dentro de certos limites, são assimiladas – plasticidade – e o Sistema se recompõe, se reorganiza e volta à sua situação de estabilidade. Assim, continuando no exemplo da geladeira, há um espaço entre a temperatura que é o limite superior e a temperatura que é o limite inferior. Essa distância existente entre os dois limites é o espaço da plasticidade. Isso fica mais claro nos seres vivos, pois a homeostase apresenta plasticidade e estabilidade bem maiores que uma máquina ciberneticamente regulada. Nas máquinas, o espaço da plasticidade é rigidamente determinado, pois o Sistema é simples; nos seres vivos, a plasticidade se mostra em toda a sua riqueza, pois os Sistemas são complexos, ou seja, não lineares.

O quarto aspecto essencial de processos de Auto-organização é a seletividade com que o Sistema exerce sua interação com o meio ambiente. O fato de que o Sistema seja fechado sob o aspecto organizacional tem como consequência a seletividade de sua interação. O Sistema, por ser fechado, não permite o ingresso de toda e qualquer força ou influência. O Sistema, enquanto fechado, impede o ingresso de tudo que lhe é estranho, de tudo que está fora dele, principalmente de tudo aquilo que destrói ou perturba sua estrutura organizacional. Algumas coisas, entretanto, têm que ser buscadas no meio ambiente e têm que entrar no Sistema, por exemplo, energia e informação. O Sistema, mesmo sendo fechado, precisa buscar energia de fora. Como a energia existe sob muitas formas – corrente elétrica, luz, alimentos, etc. –, várias são as formas de interação entre os Sistemas fechados e seu meio ambiente. Mas em todas elas há uma

rigorosa seletividade. A forma desta seletividade é determinada pela própria organização interna do Sistema. Os Sistemas de Auto-organização em forma de máquinas se abastecem de energia sob formas relativamente simples, como força da queda d'água, vapor d'água, molas mecânicas, luz e, em nossos dias, na maioria dos casos, de energia elétrica. Os Sistemas de Auto-organização na forma de seres vivos caracterizam-se pela complexidade que apresentam; a busca de energia do meio ambiente neles se faz de maneiras extremamente complexas, por exemplo, pela fotossíntese e pela ingestão de alimentos situados em determinados segmentos da cadeia alimentar. Além da busca de energia, a interação seletiva com o meio ambiente inclui outras características. A mais importante delas é a troca de informações, fenômeno que já existe em máquinas que se autorregulam. Sem a troca de informações com o meio ambiente, nenhum Sistema de Auto-organização pode subsistir. Neste sentido bem amplo, em que toda informação é uma forma primeva de cognição, todo Sistema de Auto-organização é um Sistema cognitivo. Em máquinas autorreguladoras, esta cognição não se constitui em consciência, pois os parâmetros e a estrutura do processo de informação vêm totalmente de fora do Sistema. Nos seres vivos, entretanto, mesmo nos mais simples, há sempre alguma cognição (= seletividade de informação) engendrada pela própria estrutura auto-organizada. Percebe-se, aqui, que existe uma suave gradação de Sistemas Auto-organizados. A partir de máquinas autorreguladas, nas quais a cognição é apenas a seletividade de informações que lhes veio de fora, passando por estruturas anorgânicas complexas, nas quais a seletividade de informação já é gerada dentro do Sistema, passando por seres vivos de baixa complexidade, nos quais a cognição se identifica com a própria vida, passando por seres vivos de maior complexidade, nos quais a cognição se estrutura como conhecimento vegetativo e, depois, como consciência sensível, chegamos, enfim, ao homem, no qual a Autoconsciência dos processos mentais emerge tão forte que parece ser algo completamente diferente e independente da vida que encontramos na parte inferior da escala. Não é. Como vimos, trata-se de uma gradação de formas de Auto-organização.

O quinto elemento dos Sistemas de Auto-organização consiste no fato de que estes, pelo menos em alguns casos específicos e determinados, se

replicam e se reproduzem. Este quinto elemento marca uma característica muito visível dos seres vivos no sentido estrito do termo; característica esta, às vezes, pouco visível em outros Sistemas Auto-organizados. Os seres vivos se reproduzem de acordo com o código genético contido no genoma, código este que possui a capacidade de se replicar, de fazer cópias de si mesmo. – Todos os Sistemas Auto-organizados, sejam eles quais forem, possuem, bem visíveis, os primeiros quatro elementos essenciais, a saber, circularidade, abertura e fechamento, estabilidade e plasticidade e seletividade de interação. Este quinto elemento, que não está presente nas máquinas autorreguladas, ou seja, em Sistemas nos quais a organização lhes vem de fora, marca uma das principais características dos seres vivos. Mas ele não existe só neles, também se faz presente em cristais, em processos autocatalíticos, em processos iterativos de formação de fractais, etc. Surge, aqui, a questão de saber se todos os Sistemas Auto-organizados possuem a capacidade de replicação, respectivamente de reprodução. Penso que sim. Se um Sistema possui, oriunda de dentro de si mesmo, a estrutura de Auto-organização, ou seja, se ele não é apenas uma máquina autorregulada na qual a organização foi imposta de fora do Sistema, ele sempre possui também a capacidade de reprodução. Esta tese deixa de ser uma afirmação muito ousada, se e enquanto pensarmos também o mundo e as galáxias como Sistemas Auto-organizados, como fazem Lee Smolin⁶², Ervin Laszlo⁶³ e outros. Quem pensa nosso Planeta Terra como um Sistema Auto-organizado, como James Lovelock⁶⁴ e Lynn Margulis⁶⁵ na Teoria Gaia, quem pensa as galáxias como um processo de Auto-organização, como Lee Smolin, não tem dificuldades em pôr na definição de Auto-organização, como elemento essencial, a replicação e a reprodução. Assim, segundo Smolin, cada mundo engendra, mediante seus buracos negros, novos mundos a ele assemelhados; os mundos com muitos buracos negros têm mais probabilidades de engendrar mundos coerentes do que mun-

62 SMOLIN, L. *The Life of the Cosmos*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.

63 LASZLO, E. *The Whispering Pond. A Personal Guide to the Emerging Vision of Science*, Boston, Mass.: Element, 1999.

64 LOVELOCK, J. *Gaia*, New York: Oxford University Press, 1979; idem, *Healing Gaia*, New York: Harmony Books, 1991.

65 MARGULIS, L. *Symbiosis in Cell Evolution*, San Francisco: Freeman, 1993. Cf. tb. MARGULIS, L.; SAGAN, D. *What is Life?*, New York: Simon & Schuster, 1995.

dos com poucos buracos negros. Também aqui, no nível da formação das galáxias, o Princípio da Coerência, ou seja, a seleção natural direciona o processo. Se as galáxias são Sistemas Auto-organizados, como quer Smolin, os Subsistemas Auto-organizados nelas existentes ou são, eles mesmos, capazes de reprodução, ou são partes que participam de macroprocessos de reprodução. Nesta perspectiva, todos os Sistemas de Auto-organização possuem a reprodução como elemento essencial.

O sexto elemento essencial dos Sistemas de Auto-organização consiste no engendramento de novas formas de organização. Ilya Prigogine⁶⁶ demonstrou que Sistemas dinâmicos dissipativos de Auto-organização, quando fora de seu ponto de equilíbrio, apresentam, em teoria, uma bifurcação: o Sistema pode se dissipar e desaparecer ou, então, pode como que “escolher” e engendrar uma nova forma de Auto-organização. Prigogine coloca, ele mesmo, a palavra “escolher” entre aspas. A teoria de Prigogine, sobre o engendramento de novas e mais complexas formas de Auto-organização, foi amplamente confirmada. Ela foi matematizada com exatidão, e o sucesso na repetição dos experimentos práticos de laboratório deu às teses de Prigogine toda a certeza que uma Ciência Exata hoje pode ter. Isso significa, para nós filósofos, que está demonstrado cientificamente que Sistemas dinâmicos dissipativos fora de seu ponto de equilíbrio podem engendrar novas formas de Auto-organização; formas estas mais complexas e mais nobres do que aquelas de onde se originaram. Isso nos dá uma nova e brilhante característica da evolução e da flecha do tempo. O engendramento da Diferença, isto é, a emergência do novo e do mais complexo não é apenas um postulado filosófico, mas uma doutrina científica experimentalmente comprovada. Um dos mais difíceis elementos na Teoria da Evolução, a saber, o Princípio da Diferença, que explica a emergência do novo, recebe das ciências exatas confirmação teórica e experimental. Também nossa perspectiva do tempo e do mundo sofre mudança radical. Até Prigogine era apenas a entropia que marcava a flecha do tempo e impedia que se pensasse o mundo como um Sistema reversível; nesta perspectiva antiga, entretanto, a tendência da evolução

66 PRIGOGINE, I. *The End of Certainty. Time, Chaos and the New Laws of Nature*, The Free Press, 1997. New York: Cf. PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *Order out of Chaos*, New York: Bantam, 1984; NICOLIS, G.; PRIGOGINE, I. *Exploring Complexity*, San Francisco: Freeman, 1989.

deveria estar direcionada para a morte pelo frio, para uma desordem sempre maior. Isso, porém, sempre pareceu estar em conflito com a complexidade que observamos como fato. A teoria de Prigogine nos fornece, agora, um segundo elemento a direcionar a flecha do tempo, desta vez em direção a uma ordem cada vez mais rica e mais complexa. Em face da descoberta de Prigogine, o processo da evolução inclui, além da tendência da ordem para a desordem, isto é, da entropia, uma tendência da desordem para a ordem. A combinação de ambas as tendências é que molda, então, o processo evolutivo.

Pergunta-se, aqui, se esta característica de engendrar organizações mais complexas é uma característica de todos os Sistemas Auto-organizados. A resposta só pode ser a mesma que mais acima formulamos, embora com cuidados ainda maiores. É evidente que máquinas autorreguladas, que recebem a Auto-organização de fora do Sistema, não conseguem engendrar novos Sistemas, exceto se isso lhes foi já pré-programado em sua organização. A questão é saber se todos os Sistemas naturais de Auto-organização, mesmo em nível baixo de estruturação, já possuem esta característica de engendrar novos e mais complexos Sistemas. As ciências Exatas, a Física, a Química e a Biologia, que eu saiba, jamais responderam a uma pergunta tão específica. A tendência, nessas ciências, seria provavelmente dizer que não. Afinal, não é em toda a parte que se engendram novos e mais complexos Sistemas. Mas não é esta a pergunta. A pergunta versa sobre Sistemas dinâmicos dissipativos fora de seu ponto de equilíbrio; tais Sistemas, todos eles, podem, em princípio, engendrar novos Sistemas com maior complexidade? Eu, como filósofo, diria que sim. Se, em princípio, pode ser assim, então, esta possibilidade, em princípio, sempre existe. Isso significa que, em princípio, todos os Sistemas de Auto-organização, se e enquanto dinâmicos, dissipativos e fora do ponto de equilíbrio, podem engendrar novos e mais complexos Sistemas de Auto-organização. Isso dá, como se percebe imediatamente, à Teoria da Evolução uma tendência para cima, para o mais complexo, para o mais nobre. Vemos aqui uma vitória da ordem sobre a desordem. A passagem da desordem para a ordem é, em princípio, tão viável quanto a passagem da ordem para a desordem. O Universo não está condenado à morte pelo frio. A entropia é apenas um dos elementos que constituem a flecha do tempo; ela não

nos permite antecipar o futuro e dizer que o Universo está condenado à morte pelo frio; ela não nos permite dizer que a desordem tende sempre a crescer em detrimento da ordem. Schrödinger recuou onde não precisava ter recuado. Há, sim, uma *neguentropia*. – Como todos os processos de Auto-organização se desenvolvem dentro da Auto-organização das galáxias, todos, inclusive nós, homens, somos parte de um Todo em Movimento de Auto-organização.

O sétimo elemento essencial de um Sistema de Auto-organização é sua inserção num processo de evolução, que é regido pela Lei da Coerência, isto é, pela seleção natural. Esta sétima característica de todo e qualquer Sistema de Auto-organização diz que ele evolui segundo as conhecidas leis da Teoria da Evolução e que cada um destes processos de Auto-organização está dentro de outro, maior e mais abrangente, e assim por diante, até que chegamos ao Sistema mais abrangente de todos, ao Universo, um Sistema de Auto-organização que não tem mais nada fora dele. Como as bonecas russas, as Babuschkas, uma dentro da outra, os muitos Sistemas de Auto-organização estão todos contidos num Sistema de Auto-organização, que é o último, que é o mais abrangente, que é o Universo fora do qual já não existe nada. A Lei da Coerência rege a evolução de cada Sistema particular, rege também as relações de um Sistema para com os outros, rege finalmente o Sistema Universal de Auto-organização, dentro do qual tudo se encontra e se desenvolve.

A grande pergunta que surge aqui é a seguinte. Afirmamos, no começo de nossa exposição, que os Sistemas de Auto-organização, para poderem existir, têm que ser abertos sob o ponto de vista energético, ou seja, que eles têm que buscar energia de fora. Mas se isso é assim, de onde vem a energia no Sistema Universal e último de Auto-organização? Se não há nada fora dele, como pode a energia vir de fora? A resposta só pode ser uma: em última instância, também a energia é engendrada internamente. Quando não há outra alternativa de solução, quando outra solução, qualquer que seja, é impossível, então a solução, que é a única, se impõe. Logo, também energia pode ser engendrada internamente, pelo menos no último e mais abrangente Sistema de Auto-organização.

Filosofia da Auto-organização

O núcleo duro da Teoria de Auto-organização consiste na circularidade da série causal. Na série causal linear, a causa está sempre e necessariamente fora e antes do efeito, tanto lógica como ontologicamente; o efeito vem sempre depois da causa. Se o efeito, por sua vez, se transforma em causa e produz um novo efeito, este novo efeito está fora de sua causa e depois dela; e assim surge a série causal linear. Auto-organização, como a forma flexiva do termo já indica, consiste no fato de que a cadeia causal se flecte sobre si mesma, de sorte que o último efeito da série se torna causa determinante da primeira causa da série, da mesma série. O processo causal fica, assim, circular, pois o último efeito torna-se também causa e determina a primeira causa da série. Reduzindo a série causal linear a seu tamanho mínimo, ou seja, a dois elementos, a causa produz um efeito, que, por sua vez, produz a causa que o causou. A causa aparece, aqui, como sendo causa de si mesma: *causa sui*. Esta é a teoria defendida por Plotino e Proclo, por Nicolaus Cusanus, por Espinosa, Goethe, Schelling e por Hegel; esta é a teoria sem a qual não se compreende o núcleo duro dos Sistemas Neoplatônicos, de Plotino até Schelling e Hegel.

Schopenhauer, em seu trabalho de Livre Docência na Universidade de Berlim, com o título *Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*⁶⁷, é quem melhor apresentou e resumiu as objeções levantadas contra o conceito de *causa sui*. *Causa sui*, diz Schopenhauer, é uma *contradictio in adjecto*, é algo lógica e ontologicamente impossível, é um conceito que não pode nem mesmo ser pensado. Pois, ao falar de um processo causal, estamos sempre a pressupor um efeito que está fora da causa e que vem depois dela. Se existe um efeito causado, então tem que haver uma causa causante que esteja fora do efeito e venha antes dele. Não fosse assim, a causa seria causa de si mesmo, o que é um absurdo. Absurdo por quê? Por uma Razão que Schopenhauer pensa ser logicamente muito exata e rigorosa. Porque a causa é a Razão Suficiente do efeito; sem a causa, o efeito não pode existir. Ora, se o efeito não pode existir, ele de fato não existe. E um efeito que não existe não pode ser causa causante de nada, muito menos causa causante de si mesmo.

67 SCHOPENHAUER, Werke, *Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde* ed. FRAUENSTÄDT, J.; HÜBSCHER, A. 1948, 1, 15 vol.

Essa argumentação, aparentemente rigorosa, é uma falácia. Schopenhauer pressupõe aí o Princípio de Razão Suficiente em sua forma específica e correta, que é a seguinte: Se uma coisa pode existir e não existir, mas de fato existe, então tem que haver uma Razão Suficiente que explique por que ela de fato existe, ao invés de não existir. Leibniz afirma, com toda a Razão, que o Princípio de Não Contradição e o Princípio de Razão Suficiente são os pilares sobre os quais repousa o arcabouço de toda a racionalidade. Toda a tradição filosófica, dos gregos até os dias de hoje, afirma o mesmo. Schopenhauer, então, tem Razão? *Causa sui* é algo impossível? E Auto-organização, uma forma específica de *causa sui*, é só um absurdo requeitado? – Não. É evidente que o Princípio de Razão Suficiente, na formulação acima, está correto e é sempre válido. Mas isso não exclui a possibilidade da *causa sui*, como sabia muito bem Hegel. Ele era Professor Titular na Universidade de Berlim e foi, à época, o orientador oficial da tese de Livre Docência de Schopenhauer. Hegel aceitou a tese de Schopenhauer, que era radicalmente contra a teoria da *causa sui*, como um bom trabalho de Livre Docência e deu parecer positivo à Faculdade de Filosofia, que, então, concedeu a Schopenhauer o título acadêmico por ele postulado. Quanto ao conteúdo filosófico do texto, Hegel, é claro, discordou das ideias propostas por Schopenhauer e manteve sua opinião, escrita e publicada muitos anos antes, na *Ciência da Lógica*. Segundo ele, o Princípio de Razão Suficiente afirma, de maneira corretíssima, que a existência de algo contingente exige uma Razão Suficiente que explique por que este algo existe, ao invés de não existir. Mas não está dito em nenhum lugar que esta Razão Suficiente tem que ser uma entidade externa, lógica e ontologicamente anterior ao efeito. Toda a argumentação de Schopenhauer se baseia nesta falácia, a saber, que a Razão Suficiente tem que ser uma entidade separada e anterior. Hegel, na *Lógica da Essência*⁶⁸, havia demonstrado a tese oposta: o Absoluto, na Dialética das modalidades, é tanto Necessidade Absoluta como também Contingência Absoluta. O contingente possui, se e enquanto ele é também necessário, conciliadas no mesmo ser, ambas as características, a necessidade e a contingência, a causa e o efeito. Hegel

68 HEGEL, G. W. F. Werke, ed. MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; *Wissenschaft der Logik*, 6 vol., p. 200-217.

chama isso de *Wechselwirkung*⁶⁹, termo que deveria ser traduzido como causalidade recíproca. Na causalidade recíproca, o causante é, sim, algo diverso do causado, mas trata-se aqui não da Diversidade de dois seres distintos um do outro, mas sim de dois momentos internos de um único processo circular de Autocausação. O causante enquanto causante não é o causado; e vice-versa. Mas também aqui tese e antítese, inicialmente opostas, podem e têm que ser conciliadas.

O causante, que é tese, e o causado, que é antítese, na Autocausação, que é síntese, estão conciliados em perfeita harmonia. A causa produz o efeito, que retroage e produz a causa, a qual de novo produz o efeito, e assim por diante, constituindo, desta maneira, o processo circular de Autocausação.

Procuremos maior clareza. O Universo, como sabemos, contém coisas e processos contingentes, ou seja, processos que podem existir e que podem não existir, mas que de fato existem. No entanto, o Universo não tem Nada fora dele. O Universo, por definição, abrange tudo. Logo, temos que admitir que o Universo não possui uma causa causante ou Razão Suficiente que esteja fora dele. Por conseguinte, temos que admitir também que ele é, ao mesmo tempo, embora não sob o mesmo aspecto, algo causante e algo causado. O Universo, que contém contingência, é uma *causa sui* no sentido rigoroso do termo, é um Sistema Auto-organizado. Esta é a doutrina Neoplatônica.

Objetar-se-á, aqui, na tradição de Tomás de Aquino, que alguns seres no Universo são realmente contingentes, mas que Deus, o Criador primeiro de tudo o que é contingente, não é, ele mesmo, um ser contingente, mas sim um ser necessário⁷⁰. E é por isso que ele é o Deus Criador. O Universo, então, pode ser pensado como um conjunto que contém tanto o Deus Criador, que tem sua Razão Suficiente dentro de si mesmo, e os seres criados, que são contingentes, isto é, que têm sua Razão Suficiente fora de si mesmos, numa causa que lhes é anterior, em última instância, numa causa incausada que é o próprio Deus Criador⁷¹. – A posição tomista separa cla-

69 Ibidem, p.2375s.

70 AQUINO, T. *Summa Theologica*, pars. I, quaest. III, art. IV, VI e VII, ed. R. Costa / L.A. de Boni, Caxias do Sul: Sulina).

71 Cf. idem, *Summa Theologica*, pars I, quaest. XLIV e XLV.

ramente o Deus Criador, que é a causa incausada de tudo o mais, e os seres contingentes, que têm sua Razão Suficiente em causas anteriores, em última instância, na causa incausada, que é o Deus Criador. O problema da *causa sui*, à primeira vista, parece ter sido resolvido satisfatoriamente: de um lado a causa, de outro lado, separado e posterior, o efeito. Mas um olhar mais atento revela que o problema foi apenas deslocado para dentro do próprio Deus Criador.

O Deus Criador, para poder ser uma causa incausada, tem que ser algo que é necessário em sua essência e sua existência, isto é, ele não pode ser contingente, ele não pode ter sua Razão Suficiente fora de si mesmo. Em Deus, essência e existência são a mesma coisa, uma se funde na outra, ambas se fundem na simplicidade de um ser puro que é puro existir. Se Deus não fosse necessário, se ele tivesse sua Razão Suficiente em algo fora dele, este algo é que seria o verdadeiro Deus e a causa última incausada. Logo, concluem os tomistas, Deus é necessário em sua simplicidade, na qual a existência se funda em sua própria essência. Até aqui, aparentemente, tudo bem. O problema começa agora. Se Deus é necessário em sua essência e sua existência, o ato livre mediante o qual ele decide criar o mundo, em face da simplicidade de Deus, confunde-se com sua essência. Ora, a essência de Deus é necessária. Logo, o ato livre mediante o qual Deus decide criar o mundo é tão necessário quanto sua essência. Por conseguinte, a criação é necessária. Mas se a criação é necessária, os seres criados existem necessariamente e deixam, assim, de ser contingentes.

A única saída desta aporia é dizer que o ato livre mediante o qual Deus decide criar o mundo é necessário enquanto está dentro de Deus e é idêntico à sua essência, mas é contingente para fora, para com seus efeitos. Esta é, de fato, a resposta usualmente dada pelos autores que seguem Tomás de Aquino. Mas como pensar um ato livre que é, ao mesmo tempo, interno e externo a Deus? A Contradição inicial de que causa não pode ser *causa sui* retorna agora sob outra roupagem: um ato que é idêntico à essência simples de Deus tem que ser simultaneamente interno e externo a ele. Este ato é idêntico à substância divina e não é idêntico a ela. O que se pretendia como solução de um problema constitui-se em nova e potenciada Contradição.

Já Plotino⁷² se debruçou sobre essa questão e também ele se viu envolto em problemas e contradições. O *Livro VI* das *Enéades* versa, todo ele, sobre esse problema, como já diz seu título *A Vontade Livre e a Vontade do Uno*. Plotino sabe muito bem que, para ser livre, o homem tem que ser *ekousíon*, tem que ser *autexousíon*, isto é, ele tem que poder determinar-se a si mesmo, ele tem que poder dispor sobre suas ações e sobre si mesmo. Esta autodeterminação é expressa por Plotino com um termo intraduzível: *tò ep'autô*. Este termo aponta para aquilo que está em meu poder, aquilo que está dentro de minhas possibilidades e capacidades de ação. Quando o homem age segundo *tò ep'autô*, ele está agindo como *autexousíon*, como alguém que se determina a si mesmo. Plotino parece ser pouco claro, mas o fato é que até hoje ninguém conseguiu dizer muito melhor o que significa liberdade. Liberdade consiste, dizem todos, neste agir segundo aquilo que está em meu poder, segundo minhas possibilidades, segundo minha autodeterminação.

Plotino pergunta, então, se o Uno tem liberdade e responde decididamente que sim. O Uno, que é o Bem, tem vontade livre e autodeterminação, *ekousíon* e *autexousíon* (VI, 8, 7). Mas Plotino, como todos os grandes pensadores depois dele, sente o dilema na pele, pois ele sabe muito bem que *é impossível para uma coisa fazer a si mesma e pôr-se em existência* (VI, 7, 26-27). Se é impossível que algo se ponha a si mesmo em existência, como é que o Uno existe e decide livremente? De onde vem a existência do Uno? De onde vem sua decisão livre? Plotino luta com o problema e consigo mesmo, ele luta e reluta e acaba dizendo que o Uno não é uma coisa como as outras coisas contingentes de nosso mundo, que o Uno é algo todo especial, que o Uno é causa de si mesmo, *aitíon heatôu* (VI, 14, 41). Aí temos, quanto sei, pela primeira vez na História da Filosofia, o termo *causa sui* no esplendor de seu significado pleno, isto é, como o processo circular de Autocausação que explica não só a existência do Uno como também o processo circular da autodeterminação, que é o núcleo duro do ato livre de decisão.

Como entender, porém, o processo de Autocausação sem que surjam contradições? Não é Plotino, é Hegel quem nos responde com a clareza

72 PLOTINUS, *Ennead*, ed. Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1 a 7 vol. As citações serão feitas, como usual, pela indicação do livro, capítulo e linhas.

possível em questão tão difícil. Causante e causado, ensina Hegel⁷³, são duas faces da mesma moeda. Não se pode pensar e dizer uma delas, sem que se pense e diga simultaneamente a outra. Mais: uma não pode existir sem a outra. Causante e causado, causa e efeito, são primeira e principalmente dois aspectos opostos de uma mesma realidade. Num primeiro momento, esses aspectos se opõem e se excluem logicamente; eles são tese e antítese. Mas na síntese, na primeira e na última instância, no Absoluto, no Uno, os opostos têm que estar conciliados. Como? Por quê? Estão conciliados por serem momentos complementares de um único e mesmo processo que está em Movimento circular. A circularidade explica como e por que os opostos se fundem numa unidade mais alta e mais nobre. Causante e causado, fundante e fundado são as formas ativas e passivas do mesmo verbo. A síntese é expressa pela forma reflexa do verbo. Como? O momento ativo atua sobre si mesmo, engendrando dentro de si o momento passivo. Mas este momento passivo atua de volta sobre o momento anterior, de sorte que ele deixa de ser passivo e torna-se ativo. E assim, em Movimento circular, o ativo torna-se passivo, o passivo torna-se ativo, e, de novo, o ativo fica passivo e o passivo se transforma de volta em ativo. Este é o núcleo duro da grande síntese dos opostos. Este é o núcleo ontológico da forma reflexa de todos os verbos que admitem tal forma. Erra quem tenta, sempre e em todos os casos, separar o ativo e o passivo, o causante e o causado, o fundante e o fundado. Quem persiste nesta separação e fica sempre à procura do fundo que seja apenas fundante, do *Grund*, acaba caindo no fundo do mar e se afogando, *er geht zugrunde*⁷⁴. O jogo de palavras que Hegel faz aqui mostra de sobejo que não se pode procurar um fundante último que não seja circular, isto é, que não seja autofundante. Quem, ao invés de subir de degrau e assumir a categoria de autofundamentação, fica procurando um fundante último que não seja autofundante e vai perder-se para sempre num fundo que nunca tem fundo. A *Lógica da Essência* se caracteriza exatamente por este tipo de circularidade. As categorias téticas e antitéticas da *Lógica da Essência* entram num *processus ad infinitum*, exceto se e quando se faz a flexão completa sobre si mesmo, a reflexão, e se assume o conceito em sua circularidade.

73 HEGEL, G. W. F. Werke, ed. MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; *Wissenschaft der Logik*, 6 vol., p. 80-123, 222-240.

74 *ibidem*, p. 80

As formas ativas e passivas do verbo precisam flectir-se sobre si mesmas, constituindo a forma reflexa. Em gramática isso é fácil e por todos admitido. Por que não em Lógica e Ontologia?

Outro par de conceitos pode nos ilustrar a questão e trazer um pouco mais de luz à solução proposta. Segundo a tradição, essência é algo interno que determina o que um Ser realmente é. A aparência é algo externo, é algo quase sempre enganador; as aparências enganam, diz a maioria dos filósofos. A essência é o elemento primeiro, mais nobre, mais importante, mais necessário, sim, indispensável. A aparência, pelo contrário, é algo secundário, é algo sem importância, é algo que devemos pôr de lado. Hegel não pensa assim. Para Hegel⁷⁵, essência e aparência, enquanto se opõem linearmente, apresentam um problema insolúvel e um *regressus ad infinitum*, pois nunca saberemos com certeza se o que temos em mente já é uma essência ou ainda é uma mera aparência, atrás da qual se esconde a verdadeira essência, e assim por diante. Para Hegel é preciso sair da linearidade e do *regressus ad infinitum* e assumir decididamente o Movimento circular. Essência e aparência se determinam mutuamente, uma não existe sem a outra, ambas possuem igual importância. Essência é aquilo que aparece. Aparência é a essência que se está mostrando. Como nos *Vexierbilder* da Psicologia da Gestalt, temos aqui figura e fundo, que se invertem e permitem que se vejam duas coisas diferentes, por exemplo, um cálice ou dois perfis de rosto. No jogo de essência e aparência, temos dois termos que se determinam mutuamente, que são duas faces da mesma moeda. O que nunca aparece, o que em princípio não aparece nunca, não é essência, não é nada sobre o que se possa falar sensatamente. Mas se a aparência é a essência que se está mostrando, e se a essência é aquilo que a aparência apresenta, então essência e aparência são apenas dois aspectos da mesma coisa. Essência e aparência, enquanto se opõem como tese e antítese, isto é, enquanto postas de maneira linear, uma contra a outra, levam a um *processus ad infinitum*. Essência e aparência, quando postas em circularidade, não mais se opõem como tese e antítese, mas constituem uma síntese, na qual ambas, conciliadas, subsistem como unidade, na qual cada uma delas é a contrapartida da outra. Não temos, nem em português nem em

75 HEGEL, G. W. F. Werke, ed. MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983; *Wissenschaft der Logik*, 6 vol., p. 17-34.

alemão, palavra que expresse essa unidade sintética entre essência e aparência, mas nem por isso podemos abrir mão dessa poderosa síntese. A unidade essência/aparência é uma tese central da Lógica de Hegel.

O mesmo ocorre com o causante e com o causado. Num primeiro momento, postos um contra o outro, de maneira linear, levam a um *processus ad infinitum*. Mas se tomamos causante e causado como unidade sintética; se os colocamos em Movimento circular, então o causante se funde com o causado e a unidade Dialética de ambos constitui o processo de Autocausação. Ativo e passivo aqui se constituem mutuamente e convivem harmoniosamente numa síntese. Para a síntese de ativo e passivo não temos um termo que já esteja consagrado; mas poderíamos introduzir o termo autoativação. Para dizer a unidade de causante e causado, porém, temos uma bela palavra, a saber, Autocausação.

A solução proposta por Plotino e pelos filósofos Neoplatônicos e elaborada em pormenores por Hegel é, em minha opinião, a única possível. Todos os seres, para que existam, necessariamente têm uma Razão Suficiente. Esta Razão Suficiente em muitos casos que observamos na experiência do dia a dia está fora e antes do Ser que procuramos entender; em tais casos, a causa está separada do efeito e vem antes dele. Mas em outros casos, como na vida, na liberdade, no Absoluto, a Razão Suficiente do Ser existe, sim, e tem que existir, mas ela está dentro dele. Não adianta procurarmos fora, porque não a encontraremos: ela não está fora, está dentro. A Razão Suficiente que está dentro de um Ser faz com que este Ser se explique por si mesmo, que ele se determine por si mesmo, que ele seja um Ser autodeterminante e auto-organizado. O Deus de Tomás de Aquino com seu ato livre de criar o mundo só pode ser pensado sem Contradição, se o pensamos como um Ser que é, ao mesmo tempo, causante e causado, ou seja, como autodeterminação, como *causa sui*. A doutrina do Aquinate sobre a causalidade o impede de pensar causa e efeito como causalidade circular, como *causa sui*. Mas, sob o peso do problema, o próprio Tomás de Aquino, quando trata dos atos livres de decisão, abandona por alguns momentos sua teoria sobre a impossibilidade da *causa sui* e a utiliza como única solução para a questão da liberdade: *Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa*

*agendi, non est liberum in agendo; (Livre é somente aquele que é causa de si mesmo. O que não é causa para si mesmo não é livre em seu agir)*⁷⁶.

Mas esta não é a solução geralmente proposta, nem por Tomás de Aquino, nem pela maioria dos pensadores da Idade Média e da Renascença. A doutrina usual é aquela que separa rigidamente causa e efeito, dizendo ser impossível que exista algo como *causa sui*, como Auto-organização. Esta dicotomia, nunca conciliada, entre causa e efeito entra na tradição filosófica que não é Neoplatônica, entra em Newton e em todas as ciências empíricas, entra na concepção de causalidade da *Crítica da Razão Pura* de Kant e encontra seu apogeu filosófico no livro que Schopenhauer apresenta para obter sua *Livre Docência*. Grande parte da Filosofia e praticamente todas as ciências, a partir do século XIII, adotam uma concepção do mundo em que a causa está sempre separada do efeito e é anterior a ele. Isso, por um lado, permitiu, sem dúvida, imensos progressos nas ciências, mas, pelo outro lado, impediu que se pensasse corretamente o que é vida, o que é liberdade, o que é democracia. Os processos em que a circularidade de causa e efeito predomina ficaram sem explicação. Por isso, os processos vitais e a liberdade como autodeterminação tornaram-se problemas sem solução. Esse estado de coisas durou séculos, até que Ludwig von Bertalanffy, o qual, na Universidade de Viena, além de Biologia, estudou Filosofia, entrou em contato com a tradição clássica, leu e escreveu um livro sobre Nicolaus Cusanus, resgatou a tradição Neoplatônica e reformulou, então, em Linguagem contemporânea, a Teoria de Sistemas, a doutrina que, a partir da Autocausação, explica não só a Auto-organização dos seres vivos, como também a autodeterminação do ato livre de decisão. A Teoria da Autocausação da tradição filosófica, redescoberta e reformulada por Bertalanffy com o nome de Teoria de Sistemas, é a Ontologia Neoplatônica atualizada e trazida para a Ciência de nossos dias.

76 AQUINO, T. *Summa contra Gentiles*, II, cap. 48, 2. nr. 1243. *Suma contra os Gentios*. Edição bilingue. Tradução de O. Mourão, revisão de L. De Boni. Porto Alegre: Ed. Sulina, 1990. Tomás de Aquino afirma a causa sui também no tratado *De Veritate*, 24, 1. Não obstante esta afirmação categórica da doutrina sobre a causa sui como fundamento lógico e ontológico para resolver o problema da liberdade como autodeterminação, Tomás de Aquino, em outros lugares, nega expressamente a doutrina Neoplatônica da causa sui. Assim, por exemplo, na mesma *Summa contra Gentiles* (I, cap. 22, 3, nr. 207) escreve: *Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum* (Se, conforme a primeira opção, sendo a essência referente somente àquele Ser, resulta algo que é causa de seu próprio Ser. Mas isto implica impossibilidade, porque, segundo a ordem lógica, a causa é anterior ao efeito).

A causa de si mesmo, o *aition beatou* de Plotino⁷⁷ e de Proclo⁷⁸, o Movimento Absoluto, que é o repouso Absoluto de Nicolaus Cusanus⁷⁹, a *causa sui* da primeira linha da primeira página da *Ética* de Espinosa⁸⁰, o Eu que se põe como Eu de Fichte⁸¹, o processo dinâmico de autoprodução da Natureza, *natura naturans* e *naturata naturata* de Schelling⁸², a circularidade da causação recíproca na *Lógica da Essência* de Hegel⁸³, eis as raízes filosóficas de onde surgem as teorias contemporâneas sobre Auto-organização. A dedicatória no livro de Bertalanffy é prova disso.

A Natureza como Processo de Auto-organização

Nada melhor do que a Filosofia da Natureza de Schelling para fechar o arco entre a tradição Neoplatônica da *causa sui* e as teorias contemporâneas de Auto-organização.

Fichte partira do Eu que, depois de se pôr a si mesmo, põe o Não Eu, isto é, põe um Universo sem vida, distinto e separado do Eu e de sua produtividade. Schelling, na Filosofia da Natureza, faz o caminho inverso. Toda a vida, inclusive e principalmente a vida do Eu, foi engendrada dentro da Natureza e pela Natureza. A Natureza é a Totalidade do Universo, que está em Movimento constante de autoprodução e de evolução. No princípio, a matéria parece ser morta. Mas não é. De lá de dentro dessa matéria aparentemente morta emerge, então, a vida, que se desenvolve primeiro como plantas, depois como animais e finalmente como o homem pensante.

A primeira grande característica desta concepção é que a Natureza é uma unidade, ela é o Universo inteiro. A segunda característica é que a Natureza

77 PLOTINUS, *Ennads*, VI, 14, 41

78 PROKLOS, *Elementa Theologiae*, ed. DODDS, E.R. Oxford, 1963, propositio 46.

79 CUSA, N. *De Docta Ignorantia*, II, cap. 10, nr. 155, 1s., ed. HOFFMANN, E.; WILPERT, P.; BORMAN, K. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977, 15b vol., p. 84.

80 SPINOZA, *Ethica*, I, 1. in: *Oevres Complètes*, ed. CAILLOIS, R.; FRANCÈS, M.; MISRAHI, R. Paris: Gallimard, 1954, p. 365.

81 FICHTE, *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre* – 1802, *Fichtes Werke* ed. FICHTE, I. H. Berlin: de Gruyter, 1871, 1 vol., p. 91-101.

82 SCHELLING, F. W. J. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Ausgewählte Schriften*, ed. FRANK, M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, 1 vol., p. 352 ss.

83 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, ed. MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, 6 vol., p. 80-123, 217-242.

não é estática, mas um processo dinâmico de evolução, que sempre de novo engendra novas formas de ser e existir. A terceira característica é que o homem, com seu espírito pensante, nasceu de dentro desse processo evolutivo e continua parte integrante dele. Vida e matéria não são princípios primeiros e irreduzíveis um ao outro. Pelo contrário, espírito, vida e matéria são apenas aspectos do mesmo processo, Uno e único, que é a evolução e o desdobramento do Universo a partir do ovo inicial. *Ab ovo*, diziam os antigos.

A mais impressionante semelhança com as teorias contemporâneas de Auto-organização consiste na criatividade ínsita nesse processo de evolução. Para Schelling, a Natureza é altamente inventiva, é poderosamente criativa. Ela está sempre a engendrar novidades, novas formas, novos seres, novos pontos de equilíbrio. E como tudo se faz dentro de uma única Totalidade, que é a Natureza, tudo está interligado e tudo influi sobre tudo. O Todo do Universo, a Totalidade em Movimento criativo engendra a multiplicidade, mas elimina as incoerências e restabelece sempre de novo o equilíbrio do processo evolutivo. Assim, a Natureza produz o homem com seu espírito e sua capacidade criativa. A criatividade artística do homem é a ponta de lança da criatividade primeva da própria Natureza. O homem, em sua Autoconsciência, pensa e cria. Mas mesmo esta Autoconsciência é apenas o fruto maduro de algo que já estava, desde o começo, posto no ovo inicial. O Cusanus diria aqui que tudo que está agora, depois do desenvolvimento e do desdobramento processual, como *explicatum* estava como *implicatum* no primeiro começo.

É neste exato contexto que surge a seguinte objeção. Tudo bem. Existe, realmente, uma semelhança de padrões entre a Filosofia da Natureza de Schelling e as teorias contemporâneas de Auto-organização. Mas há uma grande diferença, uma diferença tão essencial que põe Schelling e os filósofos Neoplatônicos num planeta diferente do planeta habitado pelos cientistas. Os filósofos, também Schelling, querem construir uma Filosofia da Natureza como uma Ciência que é totalmente *a priori*. O filósofo sentado em sua poltrona, sem jamais levantar-se, sem jamais olhar como é que a realidade de fato é, pega papel e lápis, hoje, um computador, e faz a dedução de todo o processo de evolução da Natureza. O cientista, entretanto, trabalha *a posteriori*; ele primeiro observa cuidadosamente os

fenômenos da Natureza, para só depois formular uma teoria. A teoria científica precisa ter Coerência interna, é claro, mas ela precisa ser objeto possível de falsificação pela observação empírica, pelo experimento. A teoria do físico teórico só adquire foros de Verdade quando confirmada pelos experimentos do físico experimental. O mesmo vale para os cientistas que trabalham com as teorias de Auto-organização. Eles primeiro observam os fenômenos, eles trabalham *a posteriori*, e só depois formulam a teoria. Ora, os filósofos se recusam terminantemente a fazer isso. Filosofia, também no primeiro Schelling, é sempre e somente *a priori*.

Erro, muito erro. Erro duplo. O primeiro erro consiste em pensar que todos os filósofos, em especial Schelling, só trabalhem *a priori*. Não é verdade. Embora haja entre os filósofos uma predominância do conhecimento *a priori*, em alguns casos até uma exclusividade do *a priori*, o conhecimento *a posteriori* também é parte essencial da Filosofia. O melhor exemplo disso é exatamente Schelling, que no começo de sua vida filosófica pretendia trabalhar só *a priori*, e que, então, descobriu a importância da contingência e, assim, do conhecimento *a posteriori*. O Schelling tardio introduz o termo Filosofia Positiva exatamente para abrir espaços para o conhecimento que, respeitando a contingência das coisas, trabalha *a posteriori*. Quem ousaria afirmar que as figuras da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel são fruto de dedução *a priori*? Antígona *a priori*? A revolução Francesa *a priori*? O Terror *a priori*? Certamente que não.

Para fazer justiça aos fatos históricos, é preciso dizer que muitos filósofos exageraram a dose de *a priori*, que alguns filósofos ficaram tão obcecados com o *a priori* que desconsideraram o campo do conhecimento *a posteriori* e o entregaram aos cientistas. É preciso dizer que o jovem Schelling, no começo de sua carreira, pretendia deduzir tudo, mas é preciso dizer também que ele mesmo descobriu seu erro e introduziu a Filosofia Positiva. No século XX, mais exatamente a partir de Dilthey e Droysen, a partir do *Dasein* de Heidegger, nenhum filósofo pretende construir toda a Filosofia utilizando somente o método *a priori*. Sabemos todos que o mundo é contingente e que o contingente não se deixa deduzir; o que é contingente precisa ser constatado em sua existência, que não é necessária, e historicado em seu desenvolvimento. Como o Universo é um processo contingen-

te de evolução, toda Filosofia hoje que seja minimamente crítica precisa conjugar o método *a priori* e o método *a posteriori*. O primeiro serve para julgar a Coerência interna das teorias; o segundo serve para dar conteúdo material às perguntas e respostas da teoria, bem como para julgar a Coerência das teorias com a realidade. A conjugação do *a priori* e do *a posteriori*, eis o único método hoje admissível em Filosofia.

O segundo erro está no lado dos cientistas. É verdade que desde o nominalismo inglês há um forte apelo ao método *a posteriori*. É certo que toda a Ciência hoje parece trabalhar só *a posteriori*. É verdade que os cientistas de Galileu até Einstein inclusive – primeiro trabalhavam e coletavam dados do mundo empírico, para depois formular uma teoria. Mas a Verdade completa vai mais longe e é maior: segundo os cientistas, de Galileu, Newton e Laplace até Einstein, a teoria, uma vez corretamente formulada, permitiria fazer uma dedução matematicamente rigorosa tanto para trás, para o passado, como para frente, para o futuro. O sonho de todos os cientistas de Galileu até Einstein era encontrar a fórmula que permitisse deduzir absolutamente tudo. A *hybris* intelectual dos cientistas e sua predileção pela dedução *a priori* não era, como se vê, menor que a *hybris* e a pretensão dos filósofos. As deduções universais de Fichte e de Schelling não são muito diferentes do sonho científico de Newton, de Laplace e de Einstein, que, a partir de uma fórmula e de uma situação inicial, pretendiam calcular e predizer rigorosamente todo o processo futuro. Foi Heisenberg, com seu Princípio de Incerteza, quem começou a restringir a força abrangente da dedução *a priori* na Física. Foi somente Ilya Prigogine quem, há não muitos anos, demonstrou a irreversibilidade dos processos dinâmicos dissipativos e introduziu, assim, em Química e Física, o elemento da historicidade, ou seja, o *a posteriori*. Depois de Prigogine, o cientista sabe, em princípio, que não pode deduzir tudo que vai acontecer. Isso nós, filósofos, entrementes também aprendemos.

O que significa isso? Que tanto na Dialética ascendente como na Dialética descendente há sempre, além do *a priori*, um momento essencial e inarredável que é *a posteriori*. Ao sair do mundo empírico e subir, degrau por degrau, para os primeiros princípios, operamos com ambos os métodos, *a priori* e *a posteriori*. Os diálogos de Platão e a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, para

citar só dois exemplos clássicos de Dialética ascendente, estão cheios de elementos *a posteriori*. Que eu saiba, ninguém jamais os negou. A tentação e o problema, como para os cientistas, estão na Dialética descendente. Pode-se, a partir dos primeiros princípios, deduzir *a priori* todo o Universo? Fichte pensava que sim, o jovem Schelling pensava que sim. Hoje sabemos que isso não é possível. Não é possível porque o processo de evolução do Universo contém elementos contingentes, e o que é contingente, por definição, não pode ser deduzido *a priori* de princípios apenas formais.

Cientistas e filósofos do século XX nem sempre sabiam da importância da contingência e, por isso, do *a posteriori*. Hoje sabemos. O Universo como Totalidade em Movimento precisa, pois, ser visto e estudado como um Sistema de Auto-organização, em que o elemento *a priori* se conjumina com o elemento *a posteriori*, como um Sistema que muitas vezes nos surpreende com sua gigantesca criatividade, pois engendra coisas tão completamente novas que, estonteados face à emergência do novo, voltamos ao dito de Sócrates com o qual começou a Filosofia: Sabemos que nada sabemos.

O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel*. In: CIRNE LIMA, C. R. V.; LUFT, E. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 237-305.

Introdução – os Deuses e o Absoluto

Desde os primórdios de nossa civilização, Deus sempre foi algo terrivelmente importante e ocupou um lugar central em nossa concepção do mundo. É sobre este Deus de nossa civilização ocidental, ponto central de nossa cultura, que versam as reflexões filosóficas que aqui seguem. Vou analisar criticamente o conceito de Absoluto – e, portanto, de Deus – na estrutura da família grega antiga, isto é, nos primórdios de nossa civilização e em três Sistemas filosóficos. Tratarei, em uma primeira parte, de Deus na família grega arcaica; na segunda parte, tratarei do conceito de Absoluto nos filósofos Neoplatônicos, principalmente em Aurélio Agostinho; na terceira parte, do Absoluto em Tomás de Aquino e nos filósofos neotomistas; na quarta parte, do conceito de Absoluto em Hegel.

Na família grega arcaica⁸⁴, deuses eram os antepassados já mortos, o pai, o avô, o bisavô, heróis de muitos feitos e de muitas guerras. As pequenas estatuetas representando os antepassados mortos eram colocadas na beirada de pedra que cercava o fogo sagrado, que, roubado dos deuses do Olimpo por Prometeu, jamais podia apagar-se. Era este fogo, sempre ardendo na *Hestia*, centro da casa e da família, que tornava os homens diferentes dos animais: os animais comem os alimentos crus, os homens os assam no fogo da *Hestia*. Comer carne crua é característica dos animais selvagens, assarem a carne no fogo roubado dos deuses, antes de comê-la, esta é a característica dos homens. As estatuetas dos deuses domésticos, os heróis antepassados, eram

84 COULANGES, F. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

testemunhas protetoras deste começo de nossa civilização. Os heróis antepassados, deuses que eram, recebiam sempre a homenagem do primeiro bocado de comida e do primeiro gole de bebida. Partia-se o pão, e o primeiro pedaço era posto nas chamas para satisfazer a fome e atrair as bênçãos dos deuses domésticos. Ao beber, o primeiro gole tinha que ser derramado no chão, em frente ao fogo da *Hestia*, para saciar a sede dos antepassados mortos. Até hoje, muitos de nós, dois mil e quinhentos anos depois, descendentes da civilização greco-romana, ao beber, fazemos a libação (*libatio*) e oferecemos o primeiro gole “para o santo”. Não sabemos mais que santo é esse, mas não esquecemos jamais de fazer o gesto de derramar, dizendo baixinho “O primeiro gole é para o santo”. Não sabemos mais o sentido do que fazemos, mas continuamos a venerar os deuses domésticos, tão importantes para nossos ancestrais remotos. Eis nossos primeiros deuses, deuses que até hoje honramos e reverenciamos: o pai, o avô, o bisavô, nossos deuses domésticos. E se em certas casas, em cima da lareira, estão até hoje, solenes, os retratos de nossos pais e avós, é que estamos dando continuidade à velha tradição de gregos e romanos. Lareira vem de *lares*, que é o nome latino de *Hestia*; e sobre a lareira, a *Hestia*, o lugar das estatuetas dos deuses domésticos. Na falta de estatuetas, nossos pais e avós colocavam retratos e fotografias; na falta de lareira, acendia-se uma lamparina, que, como entre os antigos, nunca podia ser apagada. Alguém ainda se lembra disso?

Os deuses domésticos eram também chamados de deuses interiores, porque estavam bem no meio da murada de pedra que circundava o fogo sagrado da *Hestia*. À esquerda e à direita deles, para os lados, estavam as estatuetas dos deuses externos. Externos eram eles, porque não estavam no centro, e sim aos lados. Externos eram eles também porque representavam não membros da família, mas forças externas da Natureza: a luminosidade do sol (Apolo), a fertilidade da terra (Ceres), as boas graças do mar (Netuno). Muitos eram os deuses externos, e as famílias e as cidades os escolhiam dentre a multidão de deuses. Assim os atenienses, ao escolher – em eleições livres, é claro – o Deus padroeiro da cidade, tinham de optar entre Pallas Atenas, a deusa da sabedoria, e Netuno, o Deus do mar e das águas. Ambos se apresentaram, trazendo um presente, sinal de sua amizade. Netuno fincou seu tridente no chão seco da acrópole, fazendo dali jorrar uma fonte de água cristalina; ele ofereceu aos cidadãos de Atenas água, água pura, até

hoje um bem escasso em toda a Grécia. Pallas Atenas fincou seu cajado no chão duro da acrópole e dele brotou a oliveira, dando aos atenienses o óleo de oliva, tempero de todas as iguarias, unguento curativo de todas as feridas, óleo para tratar a pele e dar beleza a mulheres e guerreiros, deuses, semideuses e heróis. Pallas Atenas, como sabemos, foi escolhida e eleita pelos atenienses como deusa padroeira. E até hoje quem subir à acrópole verá, como que perdida entre templos, estátuas e as pedras onipresentes, uma árvore, uma única árvore. E o guia turístico ateniense, orgulhoso de sua tradição, vai confirmar ao turista tantas vezes desavisado: É, sim, esta é a árvore, a única árvore que existe aqui em cima da acrópole, esta é a oliveira que Pallas Atenas plantou e nos deu, a nós atenienses. – Zeus, Juno, Atenas, Apolo, os deuses externos se multiplicaram e foram todos objeto de veneração e respeito. Quem iria desafiar os raios de Zeus? Quem iria se aventurar nos mares sem a proteção de Netuno? Como plantar e colher sem o beneplácito de Ceres? Nossos antepassados remotos tinham muitos deuses, alguns eram internos, outros eram externos, todos eram respeitados e invocados.

Aí surge, a partir de um povo então politicamente insignificante, o povo dos judeus, o monoteísmo: Deus é um só. Todos os outros são falsos deuses. A religião do Deus único – no singular e em maiúscula – era inicialmente um fenômeno cultural restrito a um pequeno povo de nômades. Gregos e romanos, os senhores do mundo civilizado, toleravam o povo dos judeus com seu Deus único. Os romanos, então, nem tiveram dúvida. No grande templo que reunia ecumenicamente todos os deuses de todos os povos, o Panteão, colocaram também uma estátua homenageando o Deus dos judeus. Afinal, por que não? E assim surge a Contradição de um Deus, que quer ser único, posto no meio de um coletivo variegado de deuses oriundos de todas as partes e representando as mais diversas culturas. O Deus dos judeus não era um Deus Universal, um Deus a ser reverenciado por todos os povos, um Deus que ditasse leis a todos os povos, um Deus que fizesse justiça a todos os homens⁸⁵. Não, o Deus dos judeus era Deus somente dos judeus. Suas leis eram apenas para os judeus, seu povo escolhido; sua

85 Existem, é claro, indícios de universalismo já no judaísmo antigo; já no livro Gênesis, Deus aparece como criador dos céus e da terra, como um princípio universalíssimo. Na história do judaísmo, apesar da predominância do particularismo, há sempre de novo algumas tendências universalizantes. Até no estado de Israel contemporâneo, em que o particularismo teológico se encarnou num estado nacional particular, existem por vezes lampejos de universalismo.

justiça e sua bondade valiam apenas para com os judeus. O Deus dos judeus não reinava por sobre os outros povos, não, o Deus Uno e único do povo judaico, Javé, era um Deus que numa contenda entre judeus e não judeus estava sempre ao lado de seu povo e de seus adoradores contra todos os seus adversários, quaisquer que fossem eles. O Deus dos judeus não era Universal como o império romano com seu comércio, suas estradas e seu *jus inter gentes*, mas sim um Deus particular de uma pequena tribo de nômades sem nenhuma importância política e militar. Mas era um Deus Uno e único, transcendente: surgia o monoteísmo.

Dentro do pequeno povo judaico, perdido na periferia do império e, portanto, da civilização, nasceu, então, uma seita político-religiosa menor ainda e ainda menos importante: os essênios. À beira do Mar Morto, uma das regiões mais inóspitas do mundo, de dentro da seita dos essênios nasce o germe intelectual que vai crescer, florescer, espalhar-se por todo o Império, por todo o mundo civilizado, o cristianismo: a religião de um Deus transcendente que, pela encarnação, se faz homem e assim se torna também imanente. Surge aqui o Deus que é transcendente e imanente, quanto mais transcendente é pensado mais imanente ele fica. O cristianismo, totalmente judeu em sua origem, adepto, portanto, do Deus que era só de judeus e só para judeus, foi colocado pelas circunstâncias históricas de sua inserção cosmopolita no império romano diante de uma decisão fundamental: continuar como uma seita religiosa particular, tribal, com um Deus só dela e só para ela, ou transformar-se numa religião Universal? Em outras palavras, o Deus dos judeus – agora também Deus-Homem cristão – é Deus só dos judeus e só para os judeus ou é o Deus Universal de todos os homens e para todos os homens? Esta questão, surgida entre os primeiros cristãos, foi decidida a favor de um Deus Universal⁸⁶. Paulo de Tarso, o apóstolo, e Pedro, o primeiro entre os doze apóstolos, realizaram a grande virada. Deus deixou de ser um Deus particular, um Deus só de judeus e só para judeus e tornou-se o Deus Uno e único, transcendente, de todos os homens e para todos os homens. Quando, depois, o imperador Constantino tornou o cristianismo a religião oficial do império, o Deus Uno e único dos judeus essênios, o Deus que se encarnara como Deus-Homem, passou a ser o Deus Uno e único, sim,

86 A Verdade é o Todo, dirá Hegel mais tarde. A universalidade de Deus corresponde à Totalidade sem a qual não há Verdade.

mas universalíssimo, reinando sobre todos os povos e todas as tribos, sobre todas as culturas e sobre todas as leis locais. O Deus cristão, Uno e único, transcendente, Deus de todos os homens e para todos os homens, mas, ao mesmo tempo, o Deus que se fez homem e habitou entre nós passou a ser o ponto central de nossa civilização ocidental. Desaparecem, assim, pelo menos do primeiro plano, os deuses gregos e romanos, celtas e germânicos, e passa a imperar o Deus único, que não permite outros deuses a seu lado, que, transcendente, reina sozinho sobre tudo e sobre todos, e que, enquanto imanente, é mediado por uma única religião, o cristianismo. Este é, até hoje, o Deus de nossa civilização ocidental, de católicos, protestantes, ortodoxos gregos e russos, arianos, maronitas, anglicanos, metodistas, presbiterianos, calvinistas, hussitas, mórmons, adventistas e tantos outros mais. Os judeus, que continuam com seu Deus particular, só deles e para eles, adoram, no fundo, o mesmo Deus transcendente dos cristãos; a encarnação, isto é, a imanência do Deus que se fez homem é por eles negada. O islamismo, que se desenvolveu a partir do monoteísmo judaico-cristão, tem como centro o mesmo Deus Uno e único, transcendente e não imanente.

O Absoluto em Agostinho

O Sistema de Agostinho em sua positividade e universalidade é, nesta exposição, a tese. O Sistema de Tomás de Aquino e dos neotomistas com sua *Theologia Negativa* é a antítese. A proposta a ser feita mais adiante, uma transformação corretiva da Filosofia de Hegel, – síntese – pretende resgatar a universalidade e a positividade do Sistema de Agostinho, mediatizada, porém, criticamente pela passagem através da negatividade do Sistema de Tomás de Aquino.

Em Aurélio Agostinho⁸⁷, como em todos os pensadores Neoplatônicos de Plotino até Hegel, o Sistema sempre tem três partes, tese, antítese e síntese. Em Agostinho, a primeira parte do Sistema trata de Deus antes de criar o mundo, um Deus que é Uno e único, mas que é articulado pela rede de três relações que o constituem. Do Pai, que é o início, procede o Filho, sua imagem e semelhança. Da tese, o Pai, sai e emerge

87 AUGUSTINUS, A.; MIGNE, J.P. *Patrologiae Cursus Completus. Patres Latini*. Paris, 32 – 47 vol. col. 1835 ss. Especialmente De Trinitate, 9, 2, 2 ss.; 42 vol., col. 961 ss. De Civitate Dei, 8, 8; 41 vol., col. 233 ss., cf. tb. De Civitate Dei, 9, 23, 1 ss.; 41 vol., passim.

a antítese, o Filho. Ao completar o círculo dialético na síntese, Pai e Filho se unem no amor de um para com o outro que se chama Espírito Santo. Pai, Filho e Espírito Santo são três relações, reais e necessárias, que em Movimento dialético circular vivificam a unidade que se chama Deus. A tradição cristã vai utilizar a palavra latina *substantia* para designar a unidade de Deus e a palavra grega *hypóstasis* para designar as três pessoas divinas: três hipóstases em uma única substância⁸⁸. Este Deus, primeira parte do Sistema, é Uno e Trino – o que vem diretamente da tríade Dialética – e é também o Bem supremo – o que vem igualmente da tradição Neoplatônica.

O Bem, no entanto, tem em si a tendência de difundir-se, *bonum diffusivum sui*, e por isso a bondade de Deus, o Bem supremo, como que transborda, sai de si em bondade e amor para como que se reduplicar e constituir-se como o Universo criado. A criação é livre, sim, pois é um transbordamento do Bem e do amor; todo amor é livre. O fruto deste transbordamento chama-se Natureza e constitui a segunda parte do Sistema. Deus antes de criar o mundo é a tese, a Natureza é a antítese. Assim como a primeira parte do Sistema, Deus se subdivide em três relações, as pessoas divinas, também a segunda parte do Sistema se articula em tese, antítese e síntese. Do anorgânico, tese, emerge o orgânico, antítese, ambos sintetizados no homem, síntese na qual o anorgânico e orgânico se fundem para constituir o espírito. Síntese do mundo anorgânico e orgânico, o homem é a imagem de Deus. Há no homem, dentro dele, como uma réplica da trindade divina. O espírito, no homem, se compõe de três instâncias: a *memoria sui*, que garante a Identidade e a permanência, pois conserva o passado no presente e projeta o futuro; o *intellectus sui*, que em correspondência ao Logos divino infunde no homem o conhecimento dos primeiros princípios que regem o Universo e constitui a Autoconsciência; e finalmente a *voluntas sui*, o desejo de Verdade e de amor mediante o qual o homem retorna a seu Deus Criador e se incorpora à Jerusalém Celeste.

88 Etimologicamente *substantia* e *hypóstasis* significam a mesma coisa: o que está subjacente. Não conseguindo articular dialeticamente a unidade que é síntese de tese e antítese; não conseguindo conciliar a determinação da unidade com a determinação da tríade, os pensadores católicos da Antiguidade se dividiam entre os que acentuavam a unidade de Deus e os que davam ênfase às três pessoas. Assim surge a formulação que permitiu o consenso: Deus é Uno em latim (uma substância) e Trino em grego (três hipóstases).

O homem, porém, – aqui começa a História – o primeiro homem, Adão, pecou e nele todos os homens pecaram; tese e antítese – Deus Criador e a criatura – entram em conflito. O pecado de Adão jogou a Natureza contra Deus, a antítese contra a tese. O conflito entre Deus e o homem que pecou constitui-se em oposição excludente entre tese e antítese, só a conciliação da síntese pode superá-la.

A terceira parte do Sistema trata, então, da síntese, da conciliação entre o Deus Uno e Trino e a Natureza decaída pelo pecado original. Esta conciliação se faz, de maneira dialeticamente circular, porque Deus se faz homem, engendrando o Deus-Homem, Jesus Cristo; e o Deus-Homem, continuando divino, levanta à divindade a Natureza caída, tornando-a partícipe de sua divindade. Na síntese, tese e antítese são conciliadas e se fundem numa unidade mais alta, categoria final do Sistema. O divino, pela encarnação, é humanizado e naturalizado; a Natureza e o homem, pela redenção, são divinizados e este fica partícipe, pela graça santificante, da Natureza divina. Surge, aí, a Jerusalém Celeste, estágio final do Sistema e da História da Salvação, na qual Deus e suas criaturas fruem do amor que os une e constituem como que a cúpula do Sistema triádico Neoplatônico-cristão de Aurélio Agostinho.

A primeira grande objeção contra o Sistema Neoplatônico-cristão de Agostinho foi ele mesmo que formulou: O conflito entre a predestinação e o livre arbítrio, entre a *gratia efficax* e a liberdade do homem. Segundo Agostinho, todo o curso do Universo, inclusive as decisões livres dos homens, é objeto da predestinação. O conceito de predestinação, oriundo da Filosofia determinista e necessária dos estoicos, de que tudo no mundo está desde sempre predeterminado na vontade eterna de Deus diz que todo o Universo é uma rede determinística de relações necessárias, em que cada elo se encaixa no outro, sem espaço para que o homem, em seu livre arbítrio, possa optar por uma alternativa e não por outra. Estar predestinado à salvação ou à danação eternas significa, para Agostinho, que o homem individual e concreto está desde sempre, desde antes de nascer, predeterminado para sua situação final: querendo ou não querendo, ele inevitável e inexoravelmente acabará lá onde a predestinação o colocou, no céu ou no inferno. E a livre vontade? E o livre arbítrio? Méritos e

deméritos? Virtude e pecado? Agostinho quer defender ambos os lados, tanto a predestinação como o livre arbítrio. Ele sente a Contradição excludente entre predeterminação e liberdade, ele luta com a Contradição, tenta conciliá-la, tenta superá-la, mas, até o fim de sua vida, não consegue fazê-lo. Este é o grande problema da Filosofia e da Teologia de Aurélio Agostinho: predestinação e livre arbítrio, ambos dura e claramente afirmados, entram em Contradição excludente. Se existe predestinação, então o livre arbítrio é impossível; se existe livre arbítrio, então predestinação é impossível.

A Contradição entre predestinação e livre arbítrio não é uma questão isolada, como que um tumor localizado, que possa ser cirurgicamente extirpado sem afetar as outras partes do Sistema. Não, o problema da predestinação e do livre arbítrio se espalha e penetra praticamente por todas as partes da doutrina agostiniana. Ele reaparece, por exemplo, na questão na presciência de Deus e na doutrina da graça eficaz. Se Deus é perfeitíssimo, então ele sabe desde sempre todas as coisas, inclusive os atos livres de nossas decisões. Ora, se, antes de nossa decisão atual, antes de nós mesmos sabermos, Deus já sabe o que vamos decidir, pode-se ainda, neste caso, falar de livre arbítrio? Como ser livre para escolher entre as diversas alternativas, se desde toda a eternidade Deus já sabe que vamos escolher esta alternativa específica e não as outras? Isso não constitui uma Contradição? O mesmo problema retorna na doutrina da *gratia efficax*: a graça divina, que nos leva a fazer o bem ao invés de fazer o mal, é eficaz em si e de per si, independentemente de nossa vontade. Como, então, ainda falar de liberdade? Como decidir livremente se a graça eficaz já decidiu por nós? As contradições a este respeito se acumulam. Agostinho, até morrer, lutou com o problema, mas não conseguiu solucioná-lo.

O beco sem saída e a aporia sem solução podem ser expressos na Linguagem do próprio Augustino, Linguagem sempre eloquente e em certos casos, como nestes, exata e rigorosa: a graça aniquila a vontade livre? De maneira nenhuma! A lei só pode ser cumprida mediante a vontade livre! Mas se a graça é eficaz independentemente da decisão do homem, para que serve esta decisão? No que influi? O segundo e o terceiro capítulo do tratado *De Libero Arbitrio* bem como muitos textos da maturidade e da

velhice mostram como Agostinho lutou honestamente com o problema, mostram também que não encontrou solução.

Uma segunda objeção contra o Sistema de Agostinho versa sobre a doutrina do pecado original e da concupiscência. Segundo Agostinho, o pecado original, que se propaga de homem para homem pela simples descendência biológica, consiste na concupiscência. Concupiscência – vamos ser claros – é aquilo que hoje chamamos de tesão e de prazer. Segundo Agostinho, se há tesão e prazer numa relação, estamos fazendo renascer em nós o pecado original cometido por Adão, estamos efetivando como pecado pessoal aquilo que existe dentro de todos nós como pecado original. Isso nos torna duplamente culpados: o pecado original como que renasce e é efetivado como um novo pecado, desta vez, como um pecado pessoal, de responsabilidade do indivíduo que o cometeu. – Esta doutrina agostiniana sobre a Identidade entre pecado original e concupiscência, entre pecado e sexualidade, provocou estragos inimagináveis em nossa civilização. Afirmar a pecaminosidade do prazer sempre e em todas as circunstâncias – inclusive no âmbito do sacramento do matrimônio – é algo simplesmente imperdoável. Deveria existir uma predestinação – que não existe! – que impedisse grandes pensadores de afirmar semelhantes bobagens. A doutrina de Agostinho sobre o pecado original provocou, ao identificar pecado e sexo, sofrimentos e males durante mais de mil anos para milhões de cristãos. – Do ponto de vista meramente intelectual, entretanto, penso que este erro, em oposição ao que foi mencionado na primeira objeção, poderia ser expurgado do Sistema, sem que este sofresse mudanças estruturais. Como a questão que aqui nos ocupa versa primeiramente sobre o conceito de Absoluto, podemos considerar este ponto da doutrina agostiniana como algo que deve e que pode ser corrigido e consertado.

A terceira grande objeção gira em torno de um tema bem mais sutil, mais difícil, cheio de meandros intelectuais, mas que me parece constituir-se na mais importante de todas as questões que levantamos a respeito do Sistema de Aurélio Agostinho. Na Filosofia de Agostinho, como nas filosofias Neoplatônicas de Plotino e Proclo, o Sistema é estritamente circular. A primeira parte do Sistema, em Agostinho, é constituída por

Deus Uno e Trino antes de criar o mundo; o que depois será chamado de *natura naturans*. A segunda parte do Sistema é a Natureza, a *natura naturata*; aqui estamos incluídos todos nós, inclusive e principalmente – lá, bem no começo – Adão e Eva e o pecado original, ou seja, a Natureza decaída. A terceira parte do Sistema é a síntese e a conciliação entre a primeira e a segunda parte: Em Jesus Cristo, o Deus que se torna Homem, abre-se o caminho para a História da Salvação, *Historia salutis*, no fim e no termo da qual está a Jerusalém Celeste, estágio em que todos – Deus, homens, animais, plantas e todas as coisas – seremos, mediante a graça santificante, partícipes gloriosos e radiantes da Natureza divina. – Doutrina semelhante encontramos em Plotino⁸⁹ e em Proclo⁹⁰. O núcleo do Sistema em Plotino é o Uno, que também é chamado de divino. Do Uno emerge o Nous, que é a presença intelectual e consciente do Uno em face de si mesmo. Do Nous emerge, então, a Alma do Mundo, na qual fica visível a doutrina Neoplatônica sobre a gênese das Diferenças, especialmente sobre a gênese de coisas menos perfeitas que o próprio Uno. À medida que se afastam do Uno e do Nous, os seres vão perdendo unidade; ao perder unidade, perdem também perfeição. Ou seja, quanto mais longe estivermos do Uno, mais imperfeitos e carentes somos. É por isso que devemos, num Movimento circular, voltar ao Uno. Só assim, voltando à perfeição da primeira parte do Sistema, é que nós homens, habitantes da terceira parte do Sistema, podemos adquirir perfeição. O êxtase Neoplatônico, que depois entra nos místicos cristãos e influencia poderosamente algumas correntes do cristianismo, consiste exatamente neste retorno da terceira à primeira parte do Sistema. A terceira parte do Sistema se completa no retorno à primeira parte. – Em Proclo, a estrutura do Sistema é semelhante, só que no centro temos, ao invés do Uno, o Universal. O que se afasta do Universal, e na exata medida deste afastamento, vai ficando particular e imperfeito. O homem que almeja a perfeição deve, portanto, retornar ao Universal do qual originariamente saiu. Também aqui a terceira parte é a

89 PLOTINUS. *Ennead*. Edição bilingüe, grego e inglês. Loeb Classical Library, Cambridge Mas. : Harvard University Press, 1966, 5 vol. Cf. Tb. LLOYD, P. G. (org.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

90 PROCLUS. *The Elements of Theology*. A revised text with translation, Introduction and commentary, by DODDS, E. R. Oxford, 2 edit. 1963. Cf. BEIERWALTES, W. *Proklos*. Grundzüge seiner Metaphysik. Frankfurt am Main: Klostermann, V. 1979. BEIERWALTES, W. *Denken des Einen*. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main: Klostermann, V. 1985.

operação sintética do retorno a si mesmo, da conciliação entre o começo e o fim do Sistema. A terceira parte do Sistema obedece à lei do distanciamento: quanto mais distante, menos perfeitas são as coisas.

Agostinho, Plotino e Proclo – cada um a sua maneira – colocam um problema especulativo extremamente sério. Se os habitantes da segunda parte do Sistema, como nós homens o somos em Agostinho, na medida de nosso distanciamento do centro, somos sempre afetados por imperfeição; se a busca da perfeição consiste exatamente no fechamento do círculo dialético, no retorno ao começo, ou seja, na terceira parte do Sistema, que é a conciliação entre Deus e a criatura, entre a *natura naturans* e a *natura naturata*, então surge o problema: não existem aí dois deuses? O primeiro Deus é obviamente a primeira parte do Sistema; o Deus Uno e Trino antes de criar o mundo em Agostinho, o Uno em Plotino, o Universal em Proclo. A segunda parte do Sistema é a Natureza, somos nós. Mas o que é, então, a terceira parte do Sistema? O que é a Jerusalém Celeste em Agostinho? O êxtase em Plotino e Proclo? Deus, o Deus da primeira parte do Sistema, está presente nesta terceira parte? Certamente que sim. O Deus Uno e Trino está no centro, melhor, constitui o centro da Jerusalém Celeste. O mesmo vale para Plotino e Proclo: o Uno e o Universal são como que o elemento central do êxtase; sem o Uno e o Universal ficamos olhando para o nada e somos sugados pelo vazio. Como se distinguem, então, se Deus está em ambas, a primeira e a terceira parte do Sistema? Elas se distinguem porque na terceira parte nós homens e a Natureza, divinizados que fomos, nos agregamos em torno do Deus Uno e Trino da primeira parte, nós somos, pela graça, partícipes de sua Natureza. Ora, se ficamos partícipes de sua Natureza, então na terceira parte do Sistema, o Deus Uno e Trino e nós homens constituímos juntos uma mesma Natureza, um mesmo conjunto, a saber, a Jerusalém Celeste. Mas, então, a pergunta emerge forte e violenta: qual é o verdadeiro Deus, o Deus por assim dizer individual – fechado sobre si mesmo – da primeira parte do Sistema? Ou o Deus por assim dizer coletivo – que trouxe todo o Universo para dentro de si mesmo – da terceira parte do Sistema? Qual o Deus verdadeiro? Qual o Deus que realmente importa? O primeiro, individual e fechado sobre si mesmo? Ou o Deus que tem a seu lado o Deus-Homem e, na unidade do Espírito Santo, todos os homens, todas as criaturas, todo o Universo?

Em primeiro lugar, é preciso deixar bem claro que não se trata aqui de dois deuses que sejam completamente distintos. Pelo contrário, o núcleo duro de ambos é exatamente o mesmo. O Deus Uno e Trino, individual, fechado sobre si mesmo, da primeira parte do Sistema, que é a tese, está contido na terceira parte do Sistema; a tese foi *aufgehoben*, foi superada e guardada na síntese. Foi superado o quê? Foi guardado o quê? Foi guardado tudo que de positivo se diz no Deus Uno e Trino. Foi superada a oposição excludente entre ele, o Criador, e a Natureza criada; foi superada a oposição excludente entre tese e antítese. Na terceira parte, que é síntese e conciliação, Deus Criador e a Natureza criada são conciliados e voltam à unidade. Não se trata, portanto, de dois deuses, mas de um mesmo Deus em dois estágios dialéticos diferentes; uma vez tético, outra vez sintético. Até aqui nenhum problema maior nesta grandiosa visão do Universo que Agostinho e os filósofos Neoplatônicos constroem em seus Sistemas. Como Hegel diz em suas *Preleções sobre História da Filosofia*, a respeito dos Neoplatônicos: Raramente o espírito humano se levantou a tal altura e atingiu regiões tão sublimes.

A quarta objeção é uma continuação da terceira. Aceitemos a explicação acima dada de que o mesmo Deus se apresenta uma vez – na tese – como algo individual, sozinho, fechado sobre si mesmo; se apresenta outra vez – na síntese – como um Universal concreto, um coletivo, no centro do qual está o mesmo Deus Uno e Trino da tese, só que agora como o Deus que traz e acolhe dentro de si os homens e as coisas da Natureza, divinizados pela graça e pela redenção, o Deus que contém dentro em si a Totalidade do Universo. Aceita esta tese, surge a pergunta: o Deus tético é mais pobre e menos perfeito que o Deus da síntese? Se a resposta for sim, então o Deus Uno e Trino da primeira parte do Sistema não é perfeito. Algo lhe falta. A Natureza, por ele criada como segunda parte do Sistema, vai lhe acrescentar algo que ele antes não tinha. Sendo assim, o Deus Uno e Trino do começo do Sistema continua sendo o Deus cristão? – Deixemos esta pergunta no ar, por enquanto. Voltaremos a ela quando tratarmos de Hegel e do Sistema que estamos aqui propondo.

A quinta objeção é de caráter não especulativo, mas sim institucional: este Deus da terceira parte do Sistema, como foi acima descrito e determina-

do, não instala um panteísmo ou, ao menos, um panenteísmo? A síntese acima descrita entre o Deus Criador e a Criação, entre a *natura naturans* e a *natura naturata*, não implica que Deus é tudo e que tudo é Deus? Mesmo que se diga que isso ocorre por força da redenção e da participação na Natureza divina mediante a graça, não temos aí um tipo de panteísmo ou de panenteísmo? Este Deus que acolhe todo o Universo em seu seio não é um Deus panteísta? Ou, ao menos, panenteísta? – Esta quinta objeção só é objeção em teologia, isto é, quando se pressupõe como proposições filosoficamente verdadeiras o que segue das condenações feitas por concílios e papas contra determinadas concepções de Deus. Isso é Teologia, não é Filosofia. Lembremos, entretanto, que Johannes Scotus Eriugena, o grande elo entre o Sistema de Agostinho e a grande Filosofia e Teologia medievais, ele mesmo fiel discípulo de Agostinho, foi condenado por suas tendências panteizantes. – Para começo de resposta, é preciso definir panteísmo e panenteísmo. Panteísmo, segundo o dicionário de Aurélio, é a doutrina que afirma que “só Deus é real e que o mundo é apenas um conjunto de manifestações ou de emanações”, ou, na formulação oposta, “a doutrina segundo a qual só o mundo é real, sendo Deus a soma de tudo quanto existe”⁹¹. Panenteísmo, segundo o mesmo Aurélio, é um “Sistema filosófico que vê todos os seres em Deus”⁹². Percebe-se, pelas definições dadas, que todo cristianismo medianamente ancorado em suas tradições bíblicas e patrísticas tem que ser caracterizado como sendo panenteísmo. Qual cristão nega – ou poderia negar – que é preciso ver todas as coisas em Deus? Percebe-se, no entanto, que o termo panenteísmo foi criado com a finalidade específica de fugir das condenações eclesiásticas católicas, protestantes e judaicas. O termo panenteísmo a mim soa muito bem e me parece expressar bem aquilo que Agostinho e muitos outros, inclusive Schelling, Hegel, Teilhard de Chardin e eu próprio, dizemos sobre o Absoluto na terceira parte do Sistema. – Mas voltemos ao problema de forma filosófica. É certamente errado dizer que o Deus Uno e Trino, fechado sobre si mesmo, é um Deus panteísta. Mas não é isso que se afirma; a acusação é outra. A acusação de panteísmo dirige-se sempre

91 FERREIRA, A. B. H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, s.d., p. 1258.

92 *Ibidem*, p. 1256. Aurélio acrescenta aqui Forma particular que deu ao panteísmo o filósofo alemão Krause. 1781-1832.

contra o Deus da terceira parte do Sistema, contra o Deus da Jerusalém Celeste. Scotus Eriugena, Giordano Bruno, Espinosa, Fichte, Schelling, Hegel, Goethe, Pierre Teilhard de Chardin e muitos outros foram acusados de panteísmo porque no Deus da terceira parte do Sistema “todas as coisas estão contidas”, ou porque “todas as coisas emanam de Deus”. Vê-se com clareza que a confusão a este respeito é grande. A condenação do panteísmo estaria correta se panteísmo significasse que as coisas do mundo são uma emanção necessária de Deus; esta acusação estaria correta se e enquanto ela se dirige contra o necessitarismo, a doutrina das emanções como um processo necessitário. Mas, tirante o necessitarismo, qual a objeção contra o panteísmo, se o entendemos de acordo com as definições de panteísmo acima dadas por um autor insuspeito, por um dicionário contemporâneo, como é o Aurélio? Se tomarmos a doutrina de Agostinho, de Johannes Scotus Eriugena⁹³, de Nicolaus Cusanus⁹⁴ e as cotejarmos com as definições de panteísmo acima dadas, somos obrigados a dizer que eles todos são panteístas. – Por respeito à tradição das grandes religiões, abro mão do termo panteísmo (que não considero antipático) e utilizo o termo panenteísmo, que, não tendo sido condenado, manteve sua neutralidade conceitual. Nesta terminologia, Agostinho e todos os grandes autores cristãos acima citados, inclusive Hegel, Pierre Teilhard de Chardin e eu mesmo, somos panenteístas. Algo de errado nisso? Penso que não. Muito pelo contrário. Parafraseando Hegel: Poucas vezes o espírito humano se levantou tão alto. Esta quinta objeção – panteísmo –, a meu ver, não é objeção nenhuma.

O Absoluto em Tomás de Aquino

Com Alberto Magno e Tomás de Aquino⁹⁵, a Filosofia, que havia sido cristianizada por Agostinho, sofre o tremendo impacto da redescoberta dos escritos metafísicos de Aristóteles. A Lógica de Aristóteles, como sabemos, sempre esteve presente na consciência filosófica do mundo ocidental, a Metafísica, a Ética, a Política e a Estética, entretanto, embora

93 Cf especialmente ERIUGENA, J. S. *De Divisione Naturae*. In: *Patrologiae Cursus Completus*, MIGNE, J.P. Paris, 1853, 122 vol., col. 439-1022.

94 CUSA, N. *De Docta Ignorantia. Die Belehrte Unwissenheit*. Ed. latim-alemão. Hamburg: Felix Meiner. 1977, 3 vol.

95 AQUINO, T. *Suma Teológica*, 2.ed. bil. latim-português, COSTA, R.; BONI, L.A. Caxias do Sul: ESR, Sulina, UCS, 11 vol. 1980.

fisicamente existentes nas grandes bibliotecas – Alexandria, Constantinopla – como que desapareceram. Até hoje não existe explicação plausível para esse fenômeno. Como escritos tão importantes de um pensador tão conceituado, como foi Aristóteles, simplesmente desapareceram das discussões, sim, de toda a vida intelectual do ocidente filosófico? Como isso pôde acontecer? Não o sabemos. Mas sabemos, sim, como através dos árabes, já no século XIII, os escritos aristotélicos voltam a ser conhecidos. Alberto Magno e Tomás de Aquino, ao tomarem conhecimento da Metafísica de Aristóteles através de manuscritos vindos da universidade árabe em Granada, redescobrem a Filosofia do Estagirita e, conscientes de sua importância, fazem dela a coluna vertebral de um novo tipo de Filosofia cristã. Ao lado do neoplatonismo cristianizado por Agostinho, surge, das mãos de Alberto Magno e do Aquinate, um aristotelismo cristianizado. A Dialética Neoplatônica, com seu jogo de opostos e com sua substância única em Movimento circular, começa a ceder espaço e, logo depois, vai sendo substituída pela análise aristotélico-tomista, com seu Movimento linear, com sua pluralidade de substâncias, com sua causa incausada.

A Filosofia de Tomás de Aquino, no que concerne a Deus, é aristotelicamente simples e transparente. Aristóteles ensinava, tanto na Lógica como na Ontologia, que para não cair num *processus ad infinitum*, era preciso chegar a uma *arkhé*, a um começo que é princípio principiante, mas não é, ele mesmo, principiado por outro princípio antes dele. Em Lógica, cada demonstração depende de premissas que, por sua vez, dependem de premissas a elas anteriores, e assim por diante. Para não haver um regresso infinito na cadeia de argumentação e de fundamentação – o que significaria que nem uma única argumentação seria fundamentada –, é preciso postular que exista como começo de toda e qualquer cadeia argumentativa um começo lógico, uma *arkhé*, que não precisa ser ulteriormente fundamentada. Este começo ou princípio fundante de todas as cadeias de argumentação é, segundo Aristóteles, o Princípio de Não Contradição. Este princípio fundamenta todas as cadeias de argumentação e as legítima; ele mesmo não pode nem precisa ser ulteriormente fundamentado. Este princípio é fundante para todas as argumentações racionais e, quanto a ele mesmo, possui em si mesmo toda sua racionalidade. Ele não precisa nem pode ser fundamentado. Ele é um princípio fundante que não tem

antes e fora dele nada que o fundamente, ele se basta a si mesmo. Ele é o lugar onde a pergunta “O que vem atrás? O que está fundando?” perde todo o sentido. – Qual a prova desta afirmação⁹⁶? Qual a justificativa deste postulado? Aristóteles e Tomás de Aquino sentiram, em toda sua profundidade, a dimensão do problema e a necessidade de uma justificação racional da *arkhé*. Aristóteles, no livro *Gama da Metafísica*, faz seis tentativas, quase heroicas, para demonstrar o Princípio de Não Contradição. Mas demonstrar para quê? Se o Princípio de Não Contradição não pode nem precisa ser demonstrado, como demonstrá-lo? Para que demonstrá-lo? O próprio Aristóteles não estava tão seguro de que a justificação da *arkhé* não fosse necessária. A argumentação, em meandros, do livro *Gama da Metafísica* é prova disso.

Exatamente em paralelo com o raciocínio feito acima, em Lógica, sobre a justificação das cadeias de argumentação, corre, na Metafísica de Tomás de Aquino, o argumento para demonstrar a existência de Deus. Trata-se de uma análise regressiva tipicamente aristotélica, com a mesma estrutura básica do raciocínio acima exposto sobre a sequência de *apódeixis*. Existem coisas contingentes; elas de fato existem. Ora, contingentes são os seres que podem existir e podem, por igual, não existir. Mas esses seres contingentes para os quais aponto são existentes. Logo, é preciso admitir uma Razão ou causa, antes deles, que justifique por que eles existem ao invés de não existir. Esta causa – existente –, que explica a existência destes seres contingentes para os quais aponto, é, por sua vez, contingente ou não. Se ela é contingentemente existente, é preciso admitir, antes dela, uma causa que justifique sua existência. E assim se remonta, indo para trás, toda a série de causas contingentes, que são causantes, mas também são causadas. Enquanto não se chegar a uma causa não contingente, não causada, toda a série causal continua sem explicação bastante. Só há explicação quando se chega à primeira causa incausada, que é o princípio ontológico e o começo de toda a série de causas, a *arkhé* inicial. Esta causa incausada não pode ser contingente, senão remeteria novamente a uma causa a ela anterior. A esta primeira causa incausada, necessária em sua existência, absoluta porque não remete para nada que lhe seja ontologi-

96 CIRNE LIMA, C. R. V. Dialética e Liberdade – Razões, Fundamentos e Causas. Obra completa – Filosofia como Sistema – Artigo e entrevistas. Porto Alegre: Ed. Escritos. 5 vol. 2017.

camente anterior, Tomás de Aquino chama de Deus, o Absoluto. Deus, primeira causa incausada, necessária em sua existência, é condição ontológica de possibilidade de toda a série de causas contingentes. Aí temos, numa teoria aparentemente simples, o Deus de Tomás de Aquino e de todos aqueles que o seguem, tomistas e neotomistas.

Este Deus, continua Tomás de Aquino, afastando-se de Aristóteles, é substância não só necessária mas também simples. Se Deus fosse composto de ato e potência, ou de substância e acidente, ou de matéria e forma, ele não seria necessário e não poderia ser o fundamento ontológico último, a *arché* ontológica, de que precisamos. Este Deus, substância necessária e simples, – continua o Aquinate – cria, por um ato livre de sua vontade, o mundo em que vivemos. Deus é o criador, a Natureza é uma criatura, nós todos somos criaturas, fomos criados pelo Deus, que é incriado, que é causa não causada. – Tomás acrescenta: Deus é perfeição perfeitíssima, completa, acabada, absoluta, porque ele é uma substância sem acidentes, um ato puro sem nenhuma potência que o restrinja, uma forma pura sem matéria que a constanja. Perfeição perfeitíssima, ilimitada, infinita, eis o Deus de Tomás de Aquino.

Mas como pensar uma perfeição perfeitíssima, infinita, sem limites? O que não possui limite nenhum não possui nenhuma determinação. Como, então, pensar um Deus que não possui nenhuma determinação? Ele é um indeterminado vazio? Tomás responde que, de fato, primeiro afirmamos uma perfeição de Deus: Deus é bom. Mas, logo depois, precisamos usar a negação: mas ele não é bom como os homens são bons, pois nele a bondade não está limitada. Mas se primeiro afirmamos (*via affirmationis*) e depois negamos (*via negationis*) os predicados de Deus, afinal qual o predicado determinado e específico que pode ser a ele atribuído? Tomás de Aquino, procurando sair do impasse de uma Teologia meramente negativa, tenta seguir o caminho indicado pelo Pseudo-Dionísio – que ele chama de conhecimento por analogia – e afirma que predicamos a bondade de Deus primeiro pela afirmação, depois corrigimos esta afirmação pela negação, para finalmente dizer – por analogia – que Deus é superbom, ou seja, é bom de uma maneira infinita, na qual a bondade não mais se opõe às outras determinações.

E aqui temos, já agora, a primeira grande objeção contra o Deus de Tomás de Aquino. A teoria tomista da *analogia entis*⁹⁷, a rigor, não resolve nada, pois determinações que não mais se opõem a outras determinações são predicados totalmente vazios: tais determinações que não se opõem também não se diferenciam. Dizer, por conseguinte, que Deus é bom não se opõe nem se distingue de dizer que Deus é justo, e assim por diante. Tudo que se diz de Deus é apenas um predicado absolutamente vazio de conteúdo, que não diz nada porque não contém (e não pode conter) nenhuma determinação. O conceito de Deus do Aquinate revela-se, assim, como um conceito totalmente vazio e sem conteúdo. A determinação daquilo que é Deus, depois da afirmação e da negação iniciais, torna-se um conceito que, por sua própria estrutura, não pode jamais possuir uma determinação. Assim sendo, não podemos nem mesmo dizer com propriedade que Deus é a primeira causa de toda a série causal. Como podemos atribuir a Deus a determinação de ser causa, um conceito determinado, se Deus é um conceito totalmente vazio? O conceito de Deus de Tomás de Aquino desemboca, assim, em uma Teologia estritamente negativa, ou, na Linguagem de outra tradição, na noite escura em que todas as vacas são pretas. Esta a primeira grande objeção.

Mas há uma segunda objeção contra o Deus do Aquinate pelo menos tão séria como a primeira. Deus é uma substância simples, não há e não pode haver nele acidente ou potência de qualquer tipo. Assim sendo, o ato livre mediante o qual Deus decidiu criar este mundo é absolutamente idêntico à substância divina. Ora, a substância divina é necessária. Logo, o ato livre de criar deixa de ser livre – poder ser e poder, por igual, não ser –, para tornar-se um ato necessário. O ato livre de criação, no Deus assim pensado, jamais pode ser livre, porque é, em si, tão necessário quanto a essência divina da qual ele não se distingue. – A resposta usual dos filósofos neotomistas a esta objeção, ao invés de resolver o problema, torna a Contradição existente na teoria ainda mais visível. O ato mediante o qual Deus decide livremente criar este mundo seria, segundo estes autores, necessário *ad intra* e contingente e livre *ad extra*. Deus, dentro em si, seria pura necessidade; o ato contingente de escolha mediante o qual cria este

97 Minha análise, muitos anos atrás, do problema da analogia foi me conduzindo lentamente ao abandono do tomismo e à adesão à Dialética Neoplatônica. CIRNE LIMA, C. R. V. Realismo e Dialética. A Analogia como Dialética do Realismo. Obra Completa – Realismo e Dialética. Porto Alegre: Ed. Escritos. 2 vol. 2017.

mundo determinado seria algo *ad extra*. Mas a questão permanece sem solução e a Contradição fica mais evidente: como distinguir no ato livre de criação, que está dentro da substância de Deus, uma interioridade (*ad intra*) e uma exterioridade (*ad extra*)? Interior e exterior são, no mínimo, aspectos. E a doutrina de Tomás de Aquino sobre a simplicidade de Deus não permite que se façam distinções no que é absolutamente simples. Mas, poderiam contra-argumentar os neotomistas, a interioridade está dentro de Deus, a exterioridade está fora dele. Nesse caso, a situação fica ainda pior. Pois a liberdade de Deus naquilo que ela tem de importante, a saber, escolher dentre vários mundos possíveis a serem criados, estaria somente fora de Deus. Deus, a rigor, seria pura necessidade, e a liberdade de escolha vagaria, como um fantasma, fora dele. As contradições, aqui, se acumulam, os problemas não resolvidos se somam, e isso torna esta segunda objeção extremamente pesada, sim, decisiva.

Uma terceira objeção, tão pesada quanto a segunda, emerge da doutrina de Tomás de Aquino sobre as relações entre Deus Criador e as criaturas. Existem dentro de Deus, diz Tomás, relações reais, ou melhor, três relações reais, que são idênticas à substância divina e por isso necessárias e eternas. São as três pessoas da Trindade. Existem também relações reais das criaturas para com o Deus Criador. As criaturas, isto é, todos os seres contingentes existentes no Universo são marcados por uma relação de dependência causal para com Deus, o Criador. Mas – e aqui o ponto chave desta objeção – Deus não possui nenhuma relação real para com suas criaturas, nem relação causal nem relações reais de qualquer outro tipo. Tal relação significaria sempre, segundo Tomás de Aquino, segundo os tomistas e neotomistas, uma forma de dependência e imperfeição, e, como Deus é perfeitíssimo, ele não pode ter tais relações *ad extra* que sejam reais. A relação do Criador para com a criatura seria, assim, uma relação tão somente pensada, um mero *ens rationis*. – Como pensar racionalmente a relação causal do Criador para com sua criatura apenas como um *ens rationis*? Como um *ens rationis* – o Deus enquanto creante – pode atuar como uma verdadeira causa e produzir um efeito? Como algo pode ser atuante, causante, produtor, sem que isso se concretize numa relação real? Pensar a causa causante sem nenhuma relação real para com seu efeito parece ser simplesmente um

non sense, uma *contradictio in adjecto*. E mais. A objeção fica mais pesada ainda, quando se procura pensar racionalmente a encarnação. Significa isso que, quando Deus se faz homem em Jesus Cristo, não há relação real de Deus Filho – que é uma relação real interna à tríade necessária existente dentro de Deus – para com sua Natureza humana? Isso pode ser pensado sem Contradição⁹⁸? Mais. E entramos agora no *kérigma*. Isso significa que quando se diz que Deus nos ama, nós estamos, a rigor, apenas dizendo que existe amor real de nós para com Deus, mas não vice-versa, pois o amor de Deus para conosco não é uma relação real, e sim um *ens rationis*. Também aqui as contradições se acumulam e ficam a exigir soluções que sejam bastantes. Pode alguém admitir que o princípio cristão que afirma “Deus ama os homens” significa apenas que nós homens temos, sim, uma relação real de amor para com Deus, mas que Deus não tem nenhuma relação de amor para conosco que seja real? Dá para pensar, sem Contradição, em tal Deus? A tentativa de síntese filosófica feita por Tomás de Aquino, toda ela centrada sobre o conceito de Deus acima exposto, face às objeções acima formuladas, há que ser posta em dúvida. Tal Deus pode ser pensado sem Contradição? Sem uma Contradição violentamente destrutiva, sem que todo o projeto de Sistema entre em implosão? Tudo indica que não. Mas, lembremos, este é o Deus dos filósofos e teólogos tomistas dos séculos XIX e XX.

Olhando com certa distância e relevando as contradições e as questões especulativas não resolvidas, percebe-se que este Deus assim conceituado por Tomás de Aquino e dos neotomistas tem muito pouco a ver com o Deus dos evangelhos, com o Deus de Agostinho e da tradição Neoplatônica cristã, como logo abaixo veremos. Este Deus tomista é, antes, um Deus judaico. Ele não tem nome, dele não se podem fazer estátuas ou representações, ele habita atrás das nuvens, isto é, ele é transcendente e apenas transcendente. Os neotomistas me desculpem, mas penso que o Deus que propõem, além de cheio de contradições não resolvidas, é totalmente judaico e muito pouco cristão. A encarnação, como pensá-la a sério, se a relação de Deus Filho para com sua Natureza humana não é algo real, mas apenas um *ens rationis*? Ou a união hipostática seria

98 Há uma solução em Tomás de Aquino, que não seja apenas verbal, para a assim chamada união hipostática? Penso que não.

algo real? Nesse caso, Deus teria relações reais *ad extra*, e a construção se esboroa pelo outro lado, pois Deus, então, não seria simples. Mas, sem a encarnação, este conceito de Deus deixa de ser cristão para ficar um conceito judaico. Bem diferente é a situação em Agostinho e na tradição Neoplatônica cristã.

O Deus de Tomás de Aquino está errado? Tomás de Aquino está errado? O espírito decididamente ecumênico da Filosofia Neoplatônica que defendo não me permite dizer de um grande filósofo que ele está errado. Como se vê claramente em Plotino, em Nicolaus Cusanus e em Hegel, o filósofo dialético tem que ser ecumênico, pois a Verdade sempre é o Todo. Hegel jamais diz de Espinosa ou de Kant que eles estão simplesmente errados. As teorias por eles propostas estão, sim, erradas, se e enquanto permanecemos nelas sem ir adiante. Mas o erro consiste exatamente nessa fixidez, nessa imobilidade, nessa recusa de entregar-se ao Movimento que anima a Dialética. Espinosa e Kant estão errados, sim, se ficarmos só neles, que são apenas parte e não o Todo. Mas Espinosa e Kant tornam-se verdadeiros se percebemos que devemos, sempre em busca do Todo, ir adiante. O mesmo eu diria com respeito a Tomás de Aquino. O Aquinate está errado se vemos nele uma doutrina completa e acabada; mas o Aquinate está certo se o consideramos com a negatividade de uma antítese a ser superada, como uma negação através da qual precisamos passar para chegar à positividade.

O Absoluto em Hegel

O Absoluto na Filosofia de Hegel⁹⁹, síntese da universalidade positiva de Agostinho e da Teologia negativa de Tomás de Aquino, está simplesmente em todas as partes do Sistema. Como em nenhum outro autor, o Absoluto na Filosofia Neoplatônica de Hegel perpassa todo o Sistema, permeia todas as argumentações, marca as linhas de fuga de todas as perspectivas. Não fosse Hegel tão objetivo, tão alheio a qualquer entusiasmo religioso, tão distante de qualquer devoção sentimental ou arroubo místico, dele deveria dizer-se que é o pensador religioso por excelência, o pensador que, mais que todos os outros, soube encontrar Deus em todos os lugares, em todas

99 HEGEL, G.W.F. Werke. Ed. *Theorie Werkausgabe*. MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20 vol. 1971.

as suas manifestações e sob todos os disfarces. O Sistema de Hegel, entretanto, é racional, é objetivo, é seco. Há uma explicação para este paradoxo: a religião em Hegel ficou tão Universal, o Absoluto está de tal maneira presente em todas as coisas que não há por que dar destaque e privilegiar esta ou aquela forma de presença, pois todas elas são religiosas. O Sistema de Hegel é tão profundamente religioso, está tão impregnado de Absoluto, a religião está tão onipresente que ela desaparece como que por falta de contraste. Como Deus está em todos os lugares, ele não está em nenhum lugar específico. Não há por que separar e dar destaque especial a algo que perpassa tudo e tudo determina. Os temas realmente importantes estão tão presentes e elaborados que não precisam ser expressos em terminologia religiosa, que não precisam de destaque sob a forma de religião. Religião é uma figuração do Absoluto, como a Arte e a Filosofia o são. A diferença das religiões, como o judaísmo e como o catolicismo neotomista, que separam o Absoluto do mundo, das coisas e de nós homens, o Sistema de Hegel encontra e expõe o Absoluto em todos os pontos-chave do Sistema. Todas as categorias da Lógica são predicados que atribuímos ao Absoluto: O Absoluto é Ser, o Absoluto é Nada, é Devir, é estar-sendo-aí, é qualidade, quantidade, boa infinitude, medida, etc. O Absoluto é essência e aparência, é Identidade, Diferença e Contradição; o Absoluto é efetividade, ele é possibilidade absoluta, contingência absoluta, necessidade absoluta, ele é a liberdade do conceito. O Absoluto é conceito, é Universal, particular e singular. O Absoluto é vida, é conhecer, é a ideia absoluta. Mas o Absoluto também é Natureza e, de maneira toda especial, o Absoluto é Espírito, é Eiticidade, é Estado, é o curso e o julgamento da História. É na terceira parte do Sistema – na Filosofia do Espírito –, que o Absoluto de Hegel – como em Agostinho – adquire maior esplendor e riqueza; na ideia que, saindo de sua alienação na Natureza e retornando à sua unidade, se reencontra consigo mesmo como Espírito, lá está o Absoluto. Este é o espírito Absoluto, este o Absoluto em seu sentido pleno.

O Sistema de Hegel, como todas as Filosofias Neoplatônicas, estrutura-se em três partes. Em Hegel, as três partes são a Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. A Lógica trata de Deus antes de criar o mundo; a Filosofia da Natureza trata do transbordamento da Lógica que, saindo de dentro de si mesma, engendra a Natureza, dentro da qual o Logos da

Lógica fica como que alienado; ao sair da Natureza e retornar à Identidade consigo mesmo, o Logos da Lógica transforma-se em Espírito e constitui a Eticidade, o Estado, o curso da História e, finalmente, o julgamento da História. A figuração em que culmina o Sistema, o saber Absoluto, contém, dentro de si, toda a riqueza do percurso que se desenvolveu a partir do Ser vazio do início da Lógica, passando pelas figurações que adquiriu na Natureza e, depois, no Espírito. A última figuração do Sistema é o saber Absoluto. Este saber é chamado de Absoluto porque ele é a Totalidade em Movimento, porque é o Universo vivente e vivificante em sua Totalidade circular. Ele é determinado como saber, pois todos os seres e entidades, tudo que existe neste Universo são formas mais ou menos elaboradas de saber, isto é, de conhecimento. O Universo inteiro, segundo Hegel, em todos os seus desdobramentos, é vida, é conhecimento, é liberdade. Essa é a tese central do idealismo objetivo de Hegel. Até as pedras, à maneira delas, são uma forma – muito alienada, é verdade – de conhecimento, de um conhecimento que saiu de si, perdeu-se na exterioridade e está como que à espera de que o Movimento circular da Dialética o faça retornar ao aconchego de si mesmo, onde, então, volta a ser espírito.

O Absoluto, no Sistema de Hegel, está em toda parte, em todas as categorias e em todas as figurações (as figurações são na Filosofia da Natureza e na Filosofia do Espírito a contrapartida daquilo que as categorias são na Lógica, a saber, predicados do Absoluto; figurações, na Filosofia Real, são as formas sob as quais o Absoluto se manifesta). Todas as categorias e todas as figurações são formas de expressão – e de ocultamento¹⁰⁰ – do Absoluto. Em dois lugares do Sistema, entretanto, o Absoluto aparece de forma privilegiada: na ideia absoluta, última categoria da Lógica, e no saber Absoluto, última figuração da Filosofia do Espírito e, assim, figuração final de todo o Sistema. A ideia absoluta é, de maneira toda especial, Deus, ela é o Deus antes de criar o mundo, como na primeira parte do Sistema de Agostinho. O saber Absoluto também é Deus, desta vez como o Deus no fim da terceira parte do Sistema, como o Deus que acolheu dentro de si e interiorizou todo o curso da História, ou, usando os termos de Agostinho, como o Deus que é o centro da Jerusalém Celeste.

100 Também de ocultamento, pois a Verdade é sempre e somente o Todo.

Temos aqui em Hegel, como em Agostinho, o mesmo Deus em dois estágios dialéticos diversos. O Deus no estágio tético e o Deus no estágio sintético. O primeiro, por Absoluto e perfeito que seja, é mais pobre em determinações; na primeira parte do Sistema, as determinações do Absoluto são apenas as categorias lógicas atemporais, que não incorporaram e por isso não contêm a História. O segundo, o saber Absoluto, contém dentro em si – *aufgehoben*, superadas e guardadas – não só todas as categorias lógicas, mas também todas as figurações da Natureza e do Espírito nas quais o Absoluto se expressou e concretizou. O Absoluto de Hegel, neste segundo estágio dialético, no saber Absoluto, é idêntico ao Deus da Jerusalém Celeste, em Agostinho. Em Hegel, a conciliação e, por isso, a Identidade mediatizada entre a *natura naturans* e a *natura naturata* está formulada de maneira mais conceitual, mais científica, com menos metáforas, com menos conteúdo histórico, sem terminologia religiosa. Nem por isso há grande Diferença, a meu ver, entre o Deus hegeliano do saber Absoluto e o Deus agostiniano da Jerusalém Celeste.

Diferença grande há, no entanto, entre o Deus da ideia absoluta, na Lógica de Hegel, e o Deus Uno e Trino antes de criar o mundo, na primeira parte do Sistema de Agostinho. O Deus Uno e Trino de Agostinho é perfeitíssimo, é o bem supremo; a criação que engendra a segunda parte do Sistema ocorre por liberdade, por amor, porque o bem é tão rico e exuberante que ele como que transborda e, ao sair de si e de seus limites, se consubstancia como Natureza criada. O princípio platônico *bonum est diffusivum sui* é, aqui, a chave conceitual que permite, em Agostinho, a compreensão do nexos entre a primeira e a segunda parte do Sistema, entre o Deus criador e a Natureza criada. Em Hegel, este nexos não está tão claro. Hegel, no fim da Lógica, no capítulo sobre a ideia absoluta, também usa a expressão “a ideia deixa a Natureza sair de si em liberdade”; para ser mais exato: “a ideia, absolutamente segura de si e repousando em si, liberta-se a si mesma” (*dass die Idee sich selbst frei entlässt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend*¹⁰¹): e assim esta ideia, que era Lógica, se transforma em Natureza. Tomando essas expressões ao pé da letra, não haveria nenhuma Diferença relevante entre a ideia absoluta de Hegel e o Deus criador de Agostinho. Mas a arquitetônica de ambos os Sistemas

101 HEGEL, Werke. Ed. Suhrkamp, 6 vol., p. 573.

mostra que há uma Diferença. A primeira parte do Sistema de Agostinho trata do Deus Uno e Trino e da criação num plano claramente lógico-ontológico; Deus – o Deus da primeira parte – é ontologicamente perfeitíssimo, e a segunda parte do Sistema nada lhe acrescenta de novo, nada lhe dá que ele já não tenha. O Deus da primeira parte se enriquece, sim, mediante a passagem pela segunda parte; mas este enriquecimento é apenas amor, é fruto do amor. E o enriquecimento de amor é por amor não é algo que pressuponha uma carência ou deficiência de parte de quem ama; este enriquecimento não torna rico quem antes era pobre, ele torna ainda mais rico quem já era plenamente rico, ele é aquilo que Agostinho chama de superabundância. Essa riqueza adicional, por se tratar de amor, é um transbordamento em que o amante fica mais rico, não em si mesmo, mas no outro: o amante enriquece, não em si mesmo, mas porque o outro, o amado, fica mais rico. Assim, em Agostinho, Deus, ao criar o mundo, fica mais rico, não por ser ainda imperfeito, mas porque sua perfeição superabundante transbordou, ou seja, porque a Natureza e o homem ficaram mais ricos.

Em Hegel, a Lógica, primeira parte do Sistema, – me parece – não possui a riqueza da Natureza e do Espírito. As categorias, ao serem ampliadas como figurações da Natureza e do Espírito, se enriquecem e adquirem algo de novo, algo que elas antes não tinham. A Lógica de Hegel, embora não seja uma Lógica formal, não possui a riqueza que se encontra na Filosofia da Natureza e, especialmente, na Filosofia do Espírito. – Estou lendo Hegel de forma rigorosa demais? Talvez. Mas, se a interpretação correta é esta que estou dando, então o Logos da Lógica, ao alienar-se na Natureza e voltar a si mesmo como Espírito, no começo, na primeira parte do Sistema, é lógica e ontologicamente mais pobre do que no fim do Sistema. A ideia absoluta, na Lógica, nesta interpretação, é menos perfeita que o saber Absoluto, no fim da Filosofia do Espírito. E se isso é verdade, o Deus da ideia absoluta, em Hegel, é diferente do Deus da primeira parte do Sistema, em Agostinho.

Seria equivocado chamar a Lógica de Hegel de algo formal, degradando, assim, a ideia absoluta a algo meramente formal. Em tal interpretação – a meu ver, equivocada – a ideia absoluta da Lógica, o Deus na primeira parte do

Sistema, seria meramente formal, o Deus do saber Absoluto seria a síntese, muito mais rica, do formal (Lógica) e do material (Filosofia Real). O Deus do saber Absoluto seria, ele sim, semelhante ao Deus agostiniano da terceira parte do Sistema, da Jerusalém Celeste. Mas o Deus da ideia absoluta não poderia, nesta hipótese, ser identificado ao Deus agostiniano da primeira parte. O Deus da ideia absoluta precisa libertar-se, sair de si e engendrar a Natureza. Em Hegel, não obstante o termo liberdade que ocorre no texto citado, o processo é necessário e inexorável, ele é um *Notwendiger Fortgang des Gedankens*, “a marcha inexorável do pensamento”. – Em Agostinho, o mesmo processo, exatamente no mesmo ponto de articulação sistemática, na passagem da primeira para a segunda parte do Sistema, a palavra chave é gratuidade, amor, superabundância. Há, portanto, uma Diferença entre Agostinho e Hegel que não pode ser relegada a um segundo plano.

A primeira grande objeção contra Hegel refere-se ao próprio método dialético. Hegel afirma que a Contradição é o motor da Dialética. Deus, o saber Absoluto, é, pois, fruto de uma longa série de contradições. É, ele mesmo, o saber Absoluto algo contraditório? - Como conciliar esta doutrina sobre a Contradição como motor da Dialética, absolutamente central na Lógica de Hegel, com a validade Universal do Princípio de Não Contradição, princípio de toda e qualquer racionalidade? Como levar o Sistema de Hegel a sério, se ele, ao dizer, está sempre se desdizendo? O problema da compatibilidade do método dialético com o Princípio de Não Contradição é uma questão que analisei e, penso eu, resolvi em outro trabalho. Penso que o Sistema de Hegel, por este lado, não pode ser atacado. Pois, quando fala de Contradição, ele quer dizer sempre contrariedade. Se tese e antítese fossem realmente proposições contraditórias (no sentido técnico do termo), uma seria verdadeira, a outra, falsa; e toda a Dialética – que pressupõe que tese e antítese são ambas falsas – entraria em colapso. Trendelenburg e Karl Popper teriam Razão em suas objeções. Mas é fácil demonstrar que Contradição no Sistema de Hegel não significa Contradição e sim contrariedade. Proposições são contraditórias se, partindo de uma proposição afirmativa Universal, a transformamos em uma proposição negativa particular; a introdução da negação e a mudança do quantificador (de Universal para particular) são essenciais. Em proposições contrárias, no entanto, parte-se de uma proposição afirmativa Universal e constrói-se a proposição oposta

mediante a introdução da negação, sem alterar o quantificador, que continua Universal. Sobre isso há consenso entre os filósofos, desde Aristóteles e Teofrasto até Frege e Bertrand Russel. Ora, analisando os primeiros passos da Lógica de Hegel, Ser, Nada, Devir, etc., verificamos que o sujeito da predicação e seu quantificador estão sempre ocultos. Ser, Ser indeterminado, Ser sem nenhum conteúdo é um anacoluto. A proposição está incompleta, falta-lhe algo. O que falta? Ser, neste anacoluto, é sujeito? Ou é predicado? Hegel mesmo, na *Enciclopédia*, afirma e repete que Ser, Nada, Devir (todas as categorias lógicas) são predicados. É o sujeito lógico que está faltando, é o sujeito lógico que está oculto: Alguém é Ser, alguém é Nada, alguém é Devir. Qual é este alguém? Qual o sujeito oculto que falta? Nos parágrafos 28 e 29, e principalmente no *Zusatz* do parágrafo 86 da *Enciclopédia*, Hegel nos diz com toda a clareza: O sujeito lógico das categorias elaboradas na Lógica é sempre o Absoluto (*Das Absolute ist das Sein*). Assim devemos completar as proposições, explicitando o sujeito oculto, e dizer: O Absoluto é Ser, o Absoluto é Nada, o Absoluto é Devir¹⁰². – Ora, como o sujeito lógico é o mesmo na tese, na antítese e na síntese, como não mudou nem o sujeito (o Absoluto) nem o quantificador (que é Universal), trata-se, no jogo dialético de tese, antítese e síntese, de proposições contrárias e não de proposições contraditórias. Proposições contrárias, entretanto, podem perfeitamente ser ambas falsas; nisso, novamente, há unanimidade entre os Lógicos de Aristóteles até hoje. A Dialética, ao articular tese e antítese como duas proposições falsas, não contraditórias, mas sim contrárias, não é mais atingida pelas objeções levantadas pelos Lógicos. A Dialética não nega o Princípio de Não Contradição, pelo contrário, nele se baseia. Essa primeira objeção, respondida plenamente como acima foi mostrado, não é mais objeção, nem contra o método dialético, nem contra o Absoluto de Hegel.

A segunda grande objeção contra o Sistema e o Absoluto de Hegel refere-se ao necessitarismo que caracteriza o Sistema e, como consequência, refere-se a um conceito de liberdade, que não permite a livre escolha entre diferentes alternativas. Hegel utiliza o termo liberdade com grande desen-

102 Na Ciência da Lógica o sujeito lógico, sempre oculto no texto, está explicado e expresso no capítulo sem número *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* (cf. HEGEL, Werke. Ed. Suhrkamp, 5 vol., p. 65-79). O sujeito lógico é tudo aquilo que foi pressuposto (das Vorausgesetzte) – quando não se pressupõe nada, então se pressupõe tudo - e que precisa agora ser reposto pela Ciência (Setzen). Esta Totalidade, que é o Universo, é o sujeito lógico que está oculto no anacoluto inicial da Lógica (ibidem, p.82: Sein, reines Sein – ohne alle weitere Bestimmung).

voltura e – mais – coloca a liberdade como o centro de seu Sistema. A pergunta que se põe – e que muitas vezes foi de fato posta – é qual o conceito de liberdade de Hegel. Liberdade em Hegel sempre supõe a ausência de coerção externa; isso está perfeitamente claro. Mas é preciso ir adiante e perguntar: A liberdade em Hegel é, como em Espinosa, em Karl Marx e nos estoicos da Antiguidade, a aceitação de uma necessidade cósmica que vem de dentro de nós mesmos? Ou liberdade é a faculdade de escolher, em face de alternativas diversas, uma delas e não as outras? Hegel não é claro a este respeito. Em alguns lugares, ele usa o termo liberdade no segundo sentido – que é o sentido de livre arbítrio em Agostinho, o significado de liberdade na Filosofia moral de Kant e dos éticos contemporâneos –, mas na maioria das vezes liberdade em Hegel significa a aceitação da necessidade sistêmica que vem de dentro do próprio eu. Em minha opinião, Hegel queria, sim, pôr contingência e liberdade dentro do Sistema. Este é, aliás, o grande projeto filosófico de sua vida: conciliar a substância de Espinosa com o Eu livre de Kant. Mas penso que, na execução de seu projeto, Hegel não conseguiu o que queria. Pois cada parte do Sistema, à medida que avança, vai gradativamente eliminando tanto a contingência como a liberdade no sentido de livre escolha. Cada parte do Sistema começa com vasto espaço para a contingência e para a liberdade, mas este espaço vai sendo eliminado, de sorte que, no fim de cada parte, a pura necessidade se instala, e liberdade torna-se a aceitação da necessidade que rege o Universo. Assim, tanto a ideia absoluta como o saber Absoluto estão impregnados de necessitarismo. Não se trata aqui de amor, de gratuidade, de superabundância, como em Agostinho, mas de necessidade – sem nenhuma contingência –, como em Espinosa. Se esta interpretação for verdadeira – temo que seja –, o Deus de Hegel fica bem diferente do Deus de Agostinho e, em geral, do Deus das grandes religiões ocidentais.

Corrigir o Sistema de Hegel neste ponto não seria difícil. Parece que ele – como Espinosa e Kant, entre os filósofos, Newton, Laplace e Einstein, entre os físicos – não consegue conceber racionalidade exceto como uma rede conceitual (causal) necessária, que não tem furos ou lacunas, e que por isso não permite nunca a existência de alternativas contingentes; contingência, em tais teorias, é sempre tão somente um déficit sub-

jetivo e momentâneo de racionalidade, que o progresso da Ciência fará desaparecer. — A evolução da própria Física e, de maneira especial, as Teorias dos Jogos (*Game Theories*) mostram claramente que racionalidade pode e deve ser pensada de maneira diferente, de maneira que não só a necessidade, mas também a contingência sejam nela incluídas e conciliadas. Um simples jogo de xadrez demonstra a possibilidade de conciliar movimentos necessários (movimentos que seguem as regras sem as quais não há xadrez) e movimentos contingentes (que podem ser assim, mas podem ser também diferentes, de acordo com as táticas e estratégias aplicadas). Espinosa certamente nunca percebeu isso. Hegel, embora jogasse frequentemente xadrez, provavelmente nunca pensou nisso. Se Kant tivesse percebido isso, não teria inventado a pseudossolução de separar dois mundos, o mundo fenomênico do determinismo causal férreo e o mundo dos números onde reina a liberdade. — A segunda grande objeção contra Hegel, a respeito do necessitarismo do Sistema, da eliminação do livre arbítrio e, conseqüentemente, da concepção necessária do Absoluto, revela-se procedente. Hegel, neste ponto errou — se estou correto em minha interpretação. O Sistema hegeliano pode ser corrigido? Penso que sim; aliás, minha proposta, em outro texto, é uma tentativa de reconstruir o Sistema hegeliano, corrigindo esse erro.

A terceira grande objeção contra a teoria do Absoluto em Hegel gira em torno do panteísmo ou panenteísmo. Vimos, já em Agostinho, que esta objeção precisa ser analisada com cuidado. Toda e qualquer boa teoria sobre o Absoluto tem que conter algumas, pelo menos algumas, migalhas de panteísmo; na realidade, penso que não se trata de migalhas, mas de bocados bem grandes. Hegel, como não podia deixar de ser, foi ainda em vida acusado por vários autores de defender com sua doutrina sobre o saber Absoluto uma forma moderna de panteísmo. Os trabalhos de E. H. Weisse (publicados em Leipzig, 1829), e de K. E. Schubarth e L.A. Carganico (publicados em Berlim, 1829), que acusam Hegel clara e expressamente de panteísmo, foram respondidos pelo próprio Hegel em artigos que estão, hoje, publicados na edição Suhrkamp Werkausgabe da obra completa¹⁰³. Hegel como polemista, em minha opinião, deixa

103 HEGEL, Werke. Ed. Suhrkamp, 11 vol., p. 390-466.

muito a desejar; a argumentação é tópica demais e, muitas vezes, apenas *ad hominem*. A verdadeira resposta de Hegel à acusação de ateísmo e de panteísmo – esta, sim, bem escrita, soberana, abrangente e muito esclarecedora – encontra-se no *Zusatz* do parágrafo 573 da *Enciclopédia*¹⁰⁴. Hegel, neste texto, faz uma análise conceitual do problema que por seu rigor especulativo merece ser lida na íntegra. Ele distancia-se de diferentes formas de ateísmo e panteísmo que considera erradas – e diz sempre por quê, trazendo as razões filosóficas – e termina distinguindo sua doutrina sobre o saber Absoluto de um panteísmo chocho (*schaler Pantheismus*¹⁰⁵). A leitura cuidadosa deste texto, no qual o próprio Hegel distingue o exotérico do esotérico¹⁰⁶, me leva a crer que, considerando as observações que fizemos sobre Agostinho e face às definições ali estabelecidas, Hegel deveria, como Agostinho, ser caracterizado de panenteísta. Isso, dito por mim, não significa um erro ou um déficit, mas sim um louvor. Um louvor a ambos, a Agostinho e a Hegel.

Encerro estas considerações sobre o Absoluto em Hegel com as mesmas palavras que ele disse sobre os filósofos Neoplatônicos: Raramente, em sua História, o espírito humano se levantou tão alto.

Proposta de um Sistema Neoplatônico

Os Sistemas aristotélicos e tomistas – ao adotarem a análise como único método de trabalho – cometem um erro que vai viciar todas as tentativas de articular uma Filosofia que seja realmente universalíssima. Aristóteles e o Aquinate queriam, sim, uma Filosofia universalíssima, mas o método – o método determinante – que adotam em seus Sistemas, ao invés de conduzir a uma Ciência que compreenda e abarque todas as outras ciências, leva à dispersão, leva à multiplicidade de ciências justapostas, leva à fragmentação do conhecimento e da Razão. O método dialético, na síntese, junta, congrega, concilia. O método analítico abre, corta, separa, põe em separado. O método analítico é excelente, sim, é indispensável como um submétodo do método dialético; quando usado sozinho, leva a uma grande distorção intelectual. O conhecimento, quanto mais analisado, mais particular e especializado fica.

104 HEGEL, Werke. Ed. Suhrkamp, 10 vol., p. 379-393.

105 Ibidem, p. 391.

106 Ibidem, p. 393.

As teorias, quanto mais analíticas forem, menos abrangentes se tornam. O método analítico, quando usado como método autônomo e único, ou seja, sem sua inserção no método dialético sintetizante e universalizante, leva a uma multiplicidade sempre maior de conhecimentos e teorias particulares. As concepções e teorias de quem usa exclusivamente o método analítico ficam, assim, cada vez mais estreitas, mais particulares, mais especializadas. Surgem, assim, as ciências particulares em sua multiplicidade, o que é ótimo. Mas surge, com isso, também a chamada pós-modernidade como visão do mundo, surge a fragmentação da Razão, a incapacidade de formular uma Ciência que seja Universal, e isso leva à morte da Filosofia como Ciência universalíssima, o que é péssimo. O horizonte amplo de uma Ciência universalíssima, este foi perdido para sempre. Eis por que a Filosofia Analítica de Aristóteles, de Alberto Magno e de Tomás de Aquino – especialmente na forma nominalista e empirista que se desenvolveu na Inglaterra – teve o mérito de ser o berço da Física de Newton e de todas as ciências particulares da Modernidade, mas teve também o demérito de pensar o Absoluto como uma transcendência meramente negativa, como um conceito vazio e sem determinação, como um Deus que é tão transcendente que, a rigor, ele não poderia ser onipresente, não poderia estar entre nós, não poderia nem mesmo, na encarnação, fazer-se o Deus-Homem, pois não podendo ter relações reais *ad extra*, está sempre prisioneiro de sua transcendência. Em termos filosóficos: todas as proposições sobre o Absoluto são incorretas, todas as determinações que lhe atribuímos são sempre falsas. A solução proposta, a doutrina sobre a analogia, não funciona; exceto, é claro, se abandonarmos a unicidade do método analítico e retornarmos ao uso do método dialético que, mais amplo e mais alto, contém dentro de si, como um submétodo, o método analítico.

Conjugando ambos os métodos, como fazem os filósofos Neoplatônicos (Agostinho, Cusanus, Espinosa, Schelling, Hegel), o Sistema filosófico¹⁰⁷ é articulado em torno de uma substância única, que, ao desdobrar-se *plura* por *plura*, é passível de ex-*pl*icação num Sistema racionalmente Uno. Na Dialética ascendente, parte-se da pluralidade das coisas concretas para subir, degrau por degrau, conhecimento por conhecimento, teoria por teoria,

107 CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para Principiantes*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017. CIRNE LIMA, C. R. V. *Ética de Coerência Dialética*. Obra completa – Filosofia como Sistema – Artigo A. Porto Alegre: Ed. Escritos. 5 vol. 2017. CIRNE LIMA, C. R. V. *Zu einer Analytik des Sollens*, capítulo de livro organizado por Herrero, F. e Niquet, M.

de forma sempre mais abrangente e Universal até chegar à teoria geral do Universo, aos primeiros princípios que regem todos os seres e entidades. Na Dialética descendente, faz-se o caminho inverso. Partindo dos primeiros princípios, que são universalíssimos, é preciso reconstruir o Universo em sua pluralidade variegada. Na Lógica, primeira parte do Sistema, é elaborado e formulado o primeiro princípio lógico e ontológico que se desdobra em três subprincípios (Identidade, Diferença e Coerência) e constitui as grandes leis que regem o Universo. Na Filosofia da Natureza, segunda parte do Sistema, esta *ex-plicação* se apresenta como um longo processo de evolução, em que a partir do ovo inicial – *explicatio ab ovo* –, isto é, a partir dos primeiros princípios, todos os seres e entidades, todas as multiformes e variegadas coisas do Universo, dobra por dobra, *plica* por *plica*, se desenvolvem. Na Filosofia do Espírito, o Logos que já está na primeira parte, na Lógica, ou seja, nos primeiros princípios, e que passou pelas figurações da Natureza, na segunda parte, volta e reencontrar-se consigo mesmo na figura de Espírito, que constitui a terceira e última parte. No Espírito Absoluto, que é a última figuração desta terceira parte, que é síntese de todo o Sistema, todas as etapas de sua trajetória estão superadas, mas também guardadas. O Espírito Absoluto guarda e contém todas as categorias e figurações naquilo que elas têm de positivo, ele superou tudo que apenas dividia, apenas trava-va, era apenas empecilho.

Começo, numa primeira parte, com uma análise Metalógica daquilo que é sempre pressuposto em todo e qualquer discurso, a saber, a Identidade, a Diferença e a Coerência, ou seja, o Princípio de Não Contradição, que, juntos, constituem o primeiro grande princípio do Sistema. Numa segunda parte, verifico o que acontece quando o grande princípio metalógico, elaborado na primeira parte, é traduzido, com os três momentos que o compõem, para a Linguagem das ciências da Natureza e é a elas aplicado. Na terceira parte, traço as linhas mestras de uma Filosofia do Espírito, especificamente de uma Ética Geral, que brota como que ao natural da primeira e da segunda parte.

Metalógica

Coloco como começo, como fundamento de minha demonstração a proposição tautológica $A = A$. Poderia utilizar aqui qualquer outra tautologia,

como $B = B$, ou Sócrates = Sócrates, Universo = Universo, etc. Interessa, aqui, ao argumento a tautologia perfeita, pois a proposição tautológica é sempre e necessariamente verdadeira. Ninguém jamais discordou disso, ninguém consegue pôr isso em dúvida. Eis o primeiro princípio que levanto: a Identidade expressa na proposição tautológica $A = A$. Denomino-o Princípio da Identidade; veremos, logo depois, que o Princípio da Identidade, a rigor, é um subprincípio que, junto com Diferença e Coerência, constitui o único e Uno grande princípio do Sistema.

O Princípio da Identidade, assim formulado, é sempre verdadeiro e pressupõe como condição necessária de sua possibilidade dois elementos que estão nele contidos de maneira implícita. A Identidade simples do A e a iteração deste A , de sorte que possamos colocá-lo uma vez à esquerda, e outra vez à direita do sinal de igualdade. Podemos iterar novamente a operação toda, construindo assim a série $A = A = A...$ Explicitando os elementos necessários nele contidos, o Princípio da Identidade se desdobra, pois, em três subprincípios: Identidade simples, Identidade iterativa, Identidade reflexa.

Princípio da Identidade

Identidade simples: A

Identidade iterativa: $A, A, A...$

Identidade reflexa: $A = A$

O Princípio da Identidade, que eu saiba, jamais foi por alguém negado, pois quem o pretende negar sempre o pressupõe de novo. A Identidade simples e a Identidade iterativa são condições necessárias de possibilidade da proposição tautológica e possuem, portanto, igual verdade e necessidade. Esse é o primeiro subprincípio da Metalógica de toda e qualquer Linguagem.

O segundo subprincípio da Metalógica diz que, além do A , Identidade simples, Identidade iterativa e Identidade reflexa, há na Linguagem outras entidades como o B , o C , o $D...$, como a disjunção, a conjunção, a implicação, etc., como as variáveis lógicas. Há também, inarredável e irremovível, o ato de fala. O segundo subprincípio diz apenas que, além da proposição tautológica $A = A$, existe algo mais, uma alteridade, uma Diferença, que aparece sob a forma de signos semântico-linguísticos,

como B, C, D... e de conexões sintático-linguísticas, como implicação, disjunção, etc., como variáveis lógicas, bem como de atos de fala, a base pragmática de toda e qualquer Linguagem. Sem isso, não há fala, não há Linguagem, não há possibilidade de argumentação. O Princípio da Diferença – assim o chamo – expressa também condições necessárias de possibilidade de toda e qualquer fala que vá além da mera tautologia. Ele expressa e explicita – e isto é aqui de grande importância – a necessidade do ato de fala, que, embora em si contingente, é condição necessária de possibilidade da Linguagem. A necessidade lógica da proposição tautológica, para ser expressa em Linguagem, pressupõe sempre, como condição necessária, a existência contingente de algum ato de fala. A necessidade, aqui, pressupõe como seu fundamento a facticidade do ato de fala contingente. Em outras palavras e com rigor ainda maior: a existência contingente do ato de fala é condição necessária de possibilidade para que a necessidade lógica da proposição tautológica venha a ser expressa em Linguagem. A necessidade, aqui, depende da facticidade contingente; como, aliás, nos primeiros axiomas das lógicas modais, onde a possibilidade e a necessidade de p são derivadas da facticidade de p. O Princípio da Diferença introduz, para além da Identidade de A, isto é, da tautologia, uma Diferença, uma alteridade, algo que não é A e sim B, ou C, ou D, etc.

Princípio da Diferença

Emergência da alteridade: B, C, D...

Outros operadores lógico-semânticos (implicação, disjunção, etc.)

As variáveis lógicas

O ato contingente de fala (facticidade)

Pergunta-se, agora, se esta Diferença, se esta alteridade pode ser derivada de A por dedução rigorosa. Ou, em outras palavras: B, a Diferença está pré-programada em A, ou na série iterativa de A, A, A... ou na tautologia $A = A$? Muitas entidades podem certamente ser derivadas da tautologia, mas a pergunta aqui é dura e cabal: Pode-se deduzir toda e qualquer Diferença existente no Universo da tautologia inicial? Tudo, toda a Lógica, todo o Universo, todas as coisas, inclusive nosso ato contingente de fala está pré-programado na tautologia inicial? Que eu saiba, nenhum lógico

jamais afirmou isso; para fazer Lógica são precisos, além da tautologia, outros axiomas, as variáveis e os atos de fala. Mas, quanto à Natureza e ao Universo, há, sim, na História da Filosofia, autores que pensavam poder deduzir tudo de um ou dois primeiros princípios. Platão, Fichte, Schelling, e talvez Hegel, podem ser aqui citados como defensores da tese de que tudo está pré-programado no primeiro princípio. O ovo inicial conteria, como *implicatum*, tudo o que depois dele se desenvolveria necessariamente como *explicatum*. A Filosofia seria a Ciência que faz a *explicatio ab ovo*, que reconstrói a partir do ovo inicial, *plica* por *plica*, dobra por dobra, todo o desenvolvimento do Universo. todo o Universo, com a multiplicidade das coisas e entidades que o constituem, inclusive nosso ato de fala, estaria assim pré-programado no primeiro subprincípio; quem conseguisse captar e decodificar esta programação inicial poderia prever todos os acontecimentos que ocorreram, que ocorrem e que irão ocorrer no curso do desenvolvimento do Universo. Temos aqui o determinismo radical e o necessitarismo total, que eliminam a contingência do Sistema e tornam assim a liberdade de escolha impossível. Estes pensadores negam o Princípio da Diferença, pois toda e qualquer Diferença seria apenas um ulterior e necessário desenvolvimento do primeiro subprincípio, que é a Identidade. Repito a pergunta: está tudo pré-programado no primeiro subprincípio? Ou existem entidades, seres, coisas, que não estão pré-programados e se constituem assim em Diferença real, em alteridade verdadeira, em facticidade de um B que se opõe à necessidade do $A = A$ e a esta não se deixam reduzir? Quem diz que tudo está pré-programado não precisa do Princípio da Diferença, mas fica com o ônus da prova: ele precisa deduzir realmente tudo, todo o Universo, a partir de $A = A$. O Senhor Krug¹⁰⁸, como sabemos, exigia de Fichte que deduzisse a pena com a qual ele estava escrevendo. Isso é possível? Isso foi tentado; tentativas existiram, mas há hoje entre os filósofos unanimidade sobre o fato de que todas elas fracassaram. Além disso, temos hoje a demonstração feita por Goedel: Foi demonstrado com exatidão e rigor que há, em qualquer Sistema axiomatizado, proposições verdadeiras que não podem ser nele deduzidas. Além do argumento de Goedel, há a facticidade indedutível

108 KRUG, W.T. *Gesammelte Schriften*, 12 vol. Leipzig, 1830-1841; cf. 9 vol., p. 349-382, 383-434. HEGEL. *Werke*. Ed. Suhrkamp, 2 vol. p. 164s., p. 188-207. HÖESLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Felix Meiner, 2 vol., 1 vol., p. 88ss.

do ato contingente de fala. O ato contingente de fala, se realmente dedutível, deixaria de ser contingente e tornar-se-ia necessário; contingência e dedutibilidade não são copossíveis. Concluo, pelas razões expostas, que o Princípio da Diferença é verdadeiro e como tal o introduzo, dando ênfase especial à facticidade do ato de fala: pelo menos meu ato de fala, em sua facticidade contingente, não está pré-programado no Princípio de Identidade, $A = A$, não é dele dedutível, não é consequência necessária de um princípio necessário e necessitante.

Em face da radical facticidade, da existência contingente de meu ato de fala (e de tantas outras coisas mais), concluí acima que nem tudo está pré-programado na Identidade primeira, sendo assim necessário introduzir como verdadeiro o Princípio da Diferença, que, além do A, introduz um B, um C, um D, etc. Observe-se que isto, a facticidade específica do ato de fala, não é mais algo *a priori*, e sim algo *a posteriori*. Aqui temos, numa análise Metalógica dos atos de fala, no elemento pragmático da Linguagem, a raiz da contingência e da historicidade. Uma Metalógica que contemple a pragmática – e hoje não pode deixar de fazê-lo – introduz contingência e facticidade no Sistema. Superamos com isso, como veremos no final deste trabalho, a raiz mais profunda do erro sistêmico cometido por Fichte, Schelling e Hegel.

A Diferença, ou seja, a emergência do novo cria uma nova situação na qual vige o Princípio da Coerência. Além da Identidade tautológica do $A = A$, há um B, um C, um D, etc., que não são o A nem estão nele pré-programados. Duas coisas podem, então, ocorrer: primeiro, que um dos polos anule e elimine o outro, isto é, pode ocorrer que um dos polos seja verdadeiro e o outro seja falso. Aqui surgem e atuam as regras lógicas de inferência, segundo as quais, por exemplo, se uma proposição A (afirmativa Universal) é verdadeira, a correspondente proposição contrária E (negativa Universal) é necessariamente falsa. Nesses casos, a Diferença que emergiu e se opôs à Identidade do A é, logicamente, eliminada; a emergência do novo, neste caso, foi extremamente fugaz, pois as regras de Coerência, face à Verdade de A, eliminaram, com necessidade lógica, as proposições a ela contrárias (E) e contraditórias (O). A Coerência, neste primeiro caso, se faz por eliminação de um dos dois polos que entram em Contradição. Percebe-se, entretanto, de imediato

que tal maneira de estabelecer a Coerência não contribui em nada para o surgimento da variedade e da multiplicidade, pois a anulação não constrói e sim destrói.

Esta primeira maneira de restabelecer a Coerência é aquela que conhecemos e utilizamos na Lógica contemporânea: a eliminação de um dos dois polos em Contradição. Há, ainda, uma segunda maneira de restabelecer a Coerência, hoje não mais utilizada em Lógica Matemática, que consiste na velha e tradicional regra que manda, se e quando necessário, fazer as devidas distinções. Por exemplo: Sócrates é maior e menor do que 1,60 m. Ambas as proposições podem ser mantidas como verdadeiras, se e quando se fizerem as devidas distinções: Sócrates, enquanto está de pé, é maior que 1,60 m, Sócrates, enquanto está sentado, é menor que 1,60 m. O Princípio de Coerência, neste segundo caso, ao invés de eliminar um dos dois polos em Contradição, conserva ambos os polos opostos, o que é logicamente possível pela reduplicação feita no sujeito lógico da proposição mediante a introdução das devidas distinções. Aqui se abre o espaço para a emergência da multiplicidade e da variedade. Observemos aqui a novidade: esta segunda maneira de resolver as contradições emergentes se formula como um princípio deontico: é preciso fazer as *devidas* distinções, *devem-se* fazer as distinções, sem as quais a Contradição explode em nossa cara e destrói a racionalidade. O Princípio de Não Contradição, quando anula lógica e necessariamente um dos dois polos opostos, é um princípio necessário e necessitante. O Princípio de Não Contradição em sua segunda forma, mais ampla e mais construtiva, é um princípio deontico, e temos aqui, na sua própria formulação, o fundamento último do dever-ser. Muito antes da Ética propriamente dita, já agora, na Metalógica, temos a emergência e a fundamentação do dever-ser como operador modal do Princípio da Coerência. Ou, invertendo a posição, já estamos em território da Ética, pois o operador lógico que utilizamos no âmago da Metalógica é o Dever-ser. A passagem de proposições descritivas e lógico-necessárias para proposições normativas faz-se já aqui, na Metalógica, mediante a autofundamentação do Princípio de Não Contradição, que, para ter validade Universal, precisa ser formulado com o operador deontico. A Ética propriamente dita é apenas uma ulterior expansão da Metalógica.

Princípio da Coerência

Eliminação de um dos dois polos opostos

Introdução de novos aspectos pela elaboração das devidas distinções

Existem outras proposições, outros princípios de Metalógica? Existem, sim, mas aqui não precisamos deles; eles são introduzidos quando da elaboração ulterior dos diferentes subsistemas lógicos. Sintetizando, os três subprincípios são os seguintes:

Subprincípios da Metalógica

Identidade

Simplex A

Iterativa $A, A, A...$

Reflexa $A = A$

Diferença

O novo, o diferente B

Coerência

Eliminação de um dos polos

Fazer as devidas distinções

Os três princípios metalógicos elaborados acima se imbricam, um com o outro, e constituem o único e Uno grande princípio da Filosofia; eles são, como veremos, fundamento bastante para construir uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia do Espírito, especificamente de uma teoria geral do Dever-ser. O Dever-ser é, aqui, introduzido e fundamentado como o operador modal do Princípio da Contradição a ser evitada, da Contradição que deve ser evitada (ou, como diz Apel, das *Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs*). A questão que, em face das posições de Apel, Habermas, Höffe e tantos outros, aqui surge é a seguinte: pode-se desta Metalógica ir direto para a Ética Geral, sem passar por uma Filosofia

da Natureza? A Ética do Discurso faz isso. Habermas e Apel partem da Contradição performativa a ser evitada e constroem, de imediato, a Ética Geral, introduzindo já aqui os princípios D e U. Não há, para eles, nenhuma mediação através da Natureza, não há para eles nada que se interponha entre a Metalógica e a Ética Geral. Além disso, para eles o discurso filosófico se concentra apenas em dois pontos: uma Filosofia da Linguagem e uma Ética Geral. A Filosofia da Natureza para eles, bons kantianos que são, desapareceu; o estudo da Natureza é entregue às ciências empíricas, à Física e à Biologia. Seja-me permitido discordar e fazer a mediação através de uma Filosofia da Natureza. No projeto de Sistema que proponho, depois da Metalógica, coloco uma Metafísica e uma Metabiologia, para só depois chegar à Ética Geral, ou, na terminologia de Hegel, à Filosofia do Espírito. Restabeleço assim a sequência hegeliana: Lógica, Natureza e Espírito.

Metafísica

A passagem da primeira parte do Sistema, da Metalógica, para a segunda parte, a Natureza, sempre foi uma construção intelectual extremamente delicada, complexa e prenhe de graves consequências. Em Hegel, a última categoria da Lógica, a ideia absoluta, “deixa sair de si, livremente”, a Natureza. Nas exatas palavras de Hegel: “*A passagem aqui deve ser entendida de tal maneira que a ideia se deixa sair de si mesma, segura absolutamente de si própria e repousando em si mesma*”. (*Das Übergeben ist hier vielmehr so zu fassen, dass die Idee sich selbst frei entlässt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend*)¹⁰⁹. A Natureza, segundo as palavras de Hegel, seria algo que emana livremente da Lógica; Natureza é a Lógica que saiu de dentro de si mesma e está agora fora de si, está alienada. Sabemos, entretanto, que a dinâmica interna do Sistema de Hegel não permite esta leitura contingente e libertária; liberdade, em Hegel, é um processo necessário e necessitante, pois a contingência vai sendo gradativamente eliminada do Sistema. A Lógica engendra necessariamente a Natureza e, já por isso, esta Natureza não tem espaço para a contingência e a verdadeira historicidade, tornando todo o Sistema uma construção determinista e necessitária. A passagem da Lógica para a Natureza é um Movimento logicamente

109 HEGEL, Werke. Ed. Suhrkamp, *Wissenschaft der Logik*, vol. 6, p. 573.

necessário, pensa e diz Hegel, de sorte que a Natureza assim originada é – ela mesma – produto necessário de um processo inexorável. Hegel, neste exato lugar, errou, e errou muito, pois as consequências sistêmicas são enormes. Se esta passagem é necessária e necessitante¹¹⁰, todo o Sistema se fecha, tornando-se necessário e exclui, assim, a contingência e a liberdade no sentido contemporâneo do termo. Liberdade transforma-se, assim, para Hegel, em consciência da necessidade. Hegel errou, sim, então o que fazer? Perguntamos aqui: é possível fazer esta passagem de outra maneira? É possível fazer esta passagem de sorte que a Natureza não fique, em si mesma, necessária? Como fazer esta passagem de maneira que o Sistema fique um Sistema aberto para as contingências e para os atos de livre escolha, para o exercício da liberdade e da responsabilidade no sentido contemporâneo da palavra? Cientes das questões cruciais que cercam esta passagem da Lógica para a Natureza, voltemos um passo para trás e recomeçemos o raciocínio a partir dos três princípios da Metalógica.

Princípios, para serem verdadeiramente princípios, devem ser universalíssimos. Para serem universalíssimos, os primeiros princípios devem valer para todas as coisas e entidades, devem ser aplicados a todas as coisas, inclusive a si mesmos. Princípios universalíssimos devem ser, pois, também aplicáveis a si mesmos, devem valer de si mesmos. O único e Uno grande princípio elaborado na Metalógica é aplicável a ele mesmo? A resposta é decididamente positiva. O grande princípio se aplica a si mesmo de forma geral e, moduladamente, a cada uma de suas três partes, ou seja, aos seus subprincípios. Quanto ao Princípio da Identidade e ao Princípio da Coerência, não há problemas. A Identidade é sempre idêntica a si mesma, a Coerência é sempre coerente consigo mesma. O primeiro e o terceiro subprincípios são autoaplicáveis, como de imediato se vê, e podem, sob esse aspecto, serem considerados como momentos de um princípio universalíssimo. Mas vale o mesmo para o segundo subprincípio? Ou surge, aqui, uma antinomia lógica? O Princípio da Diferença que emerge sem estar pré-programada na Identidade que a antecede é diferente de si mesmo? A Diferença é diferente dela

110 Cf. a este respeito WANDSCHNEIDER, D.; HÖSLE, V. *Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, in: *Hegelstudien* 18 (1983) p.173-199.

mesma? Se ela é diferente dela mesma, então, ela não é Diferença e, não sendo Diferença, ela é Identidade. Se ela é Identidade, então ela não é Diferença: a Diferença não é Diferença e sim Identidade. Este é o primeiro lado da antinomia. O segundo lado é o seguinte: mas, se a Diferença é idêntica a si mesma, então ela, por isso mesmo, é Diferença e exige ser vista e tratada como tal. A Diferença é Diferença e não Identidade. Vê-se claramente que a Diferença, quando aplicada a si mesma, se torna uma antinomia lógica estrita¹¹¹. Sendo diferente, ela é idêntica; sendo idêntica, ela fica diferente. E assim, como em todas as antinomias estritas, oscilamos entre uma proposição e a outra, movidos por uma tremenda força lógica que não nos permite parar.

Temos aqui, no Princípio da Diferença, exatamente o mesmo problema que Frege e Bertrand Russell tinham com a classe vazia; temos o Movimento incessante que nos joga da Verdade para a falsidade, de um lado da antinomia para o outro lado, sem jamais parar. Não há por que se admirar. Qualquer princípio autoflexivo, se e enquanto negativo, fica antinômico. O que não podemos, sem perder a racionalidade, é ficar no vaivém da antinomia. Sabemos, desde Bertrand Russell, que a solução para a antinomia consiste na distinção entre níveis de Linguagem¹¹². Engendrando novos níveis de Linguagem, podemos e devemos evitar a antinomia. Em nosso caso, aqui, no que se refere ao Princípio da Diferença, o problema é o mesmo e a solução parece ser a mesma. Também aqui podemos e devemos engendrar níveis diversos de Linguagem. A Diferença é necessária e idêntica a si mesma enquanto ela é princípio principiante de uma Metalógica, mas ela é contingente enquanto é engendrada como Diferença, enquanto é principio principiado. A Diferença é necessária como *principium principians*, é contingente como *principium principiatum*. Ou, na terminologia de Espinosa, a Diferença é necessária enquanto *natura naturans*, é

111 Agradeço a Luft E. por ter me apontado a emergência, neste exato lugar de meu raciocínio, de uma antinomia lógica. Agradeço também a KESSELRING T. pelas discussões, havidas há mais de uma década, sobre este assunto, que à época ficaram inconclusas. Cf. sobre o tema HEISS, R. *Logik des Widerspruchs*. Berlin/Leipzig: Gruyter, 1932. Cf. tb. KESSELRING, T. *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der Genetischen Erkenntnistheorie und der Formalen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. WANDSCHNEIDER, D. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995. Cf. tb., contra a posição de Wandschneider, PUNTEL, L. B. *Dialektik und Formalisierung. Discussion*. In: *Journal for General Philosophy of Science* 2 (1997) p.1-17. Penso que a objeção de Puntel atinge, sim, a teoria de Wandschneider, mas não aquela por mim aqui proposta.

112 A Theory of Types é, em seu cerne, apenas uma distinção de níveis de linguagem.

contingente enquanto *natura naturata*. O impetuoso Movimento, ínsito em todas as grandes antinomias, ocorre também no Princípio da Diferença. Desencadeia-se, então, uma força Metalógica, um Movimento primeiro e poderoso, que, num primeiro momento, parece fazer tudo implodir, mas, num segundo momento, quando se engendra a solução da antinomia mediante a introdução de diferentes níveis, constitui-se no próprio motor de desenvolvimento do Sistema Dialético. Pois o Movimento engendrado pelo Princípio da Diferença faz surgir a multiplicidade de níveis, ou seja, a Diferença entre eles. Num primeiro nível, o Princípio da Diferença é idêntico a si mesmo e necessário, num segundo nível, ele é, embora idêntico a si mesmo, diferente de si mesmo. O engendramento da Diferença, que aqui aflora, é, em dois momentos consecutivos, antinomia e solução da antinomia. O vigoroso Movimento de um lado para o outro faz com que a Diferença seja engendada como algo que é, embora idêntico a si mesmo, diferente de si mesmo. Esta é a Diferença primeva, que é, primeiro, uma antinomia estrita, logo depois, a solução de uma antinomia.

Impõe-se, agora, a pergunta: quando a Diferença é apenas antinomia? Quando ela é solução de antinomia? A resposta é clara, certa e decidida: se a multiplicidade de níveis ou aspectos é engendada, então a antinomia está resolvida; isso nós sabemos desde Bertrand Russell. Se não é engendada a multiplicidade de níveis, então não há solução. Ficar na antinomia é não apenas incômodo, mas também irracional. Pois, desde sempre estamos, em nosso discurso real, fora da antinomia, sabendo e aceitando a multiplicidade ínsita na Diferença que permeia nossos atos de fala e que os determina como contingentes e históricos. A Diferença, além de ser um subprincípio do primeiro princípio, é um fato real existente, ela é e existe como a realidade a partir da qual construímos toda a Metalógica. Conclui-se que a Metalógica, desde sempre, pressupõe uma Natureza, uma Natureza real e contingente como nossos atos de fala¹¹³. A estrutura lógico-semântico-pragmática do primeiro grande princípio da Metalógica e de seus três subprincípios nos leva, através de uma antinomia básica existente no segundo subprincípio,

113 Quando a solução para uma antinomia é apenas uma construção lógica, sem que existam diferenças reais de níveis, toda a estrutura antinômica fica circular e a antinomia, depois de percorrer as etapas de sua circularidade, volta a seu começo meramente lógico, continuando a ser, assim, um processo antinômico, ou seja, um processo irracional. Os trabalhos de Blau mostram este ponto, embora ele não se dê conta disso com clareza. Cf. BLAU, U. *Die Logik der Unbestimmtheiten und Paradoxien*. in: Erkenntnis 22 (1985) p.369-459.

a postular e a introduzir a existência de uma Natureza que, diferentemente da Metalógica, é em si contingente e histórica. A força e a violência do pulsar antinômico não levam, aqui, a uma explosão, mas a uma solução: a Metalógica deixa sair de si, livremente, a Natureza, a qual, contingente e histórica como nossos atos de fala, existe como algo diferente e distinto da Metalógica. A primeira parte do Sistema engendrou a segunda parte, sim, mas essa passagem não se fez de maneira necessária. A Natureza, aqui, é contingente e o espaço para a liberdade e a responsabilidade está, assim, aberto. A Natureza aparece sob seu duplo aspecto: ela é necessária enquanto condição necessária de possibilidade de nosso pensar, ela é contingente, ou seja, não necessária, enquanto existe de fato como algo contingente. Disso decorre algo de suma importância para o método do filosofar: esta Natureza, sendo contingente, não pode ser deduzida de maneira lógica e *a priori*. A mesma análise lógico-semântico-pragmática que nos levou aos primeiros princípios da Metalógica nos leva agora a uma Natureza que se desenvolve contingentemente, a uma Natureza que se desdobra em História Natural. O conhecimento analítico *a priori* abre, agora, espaço para que o conhecimento seja também *a posteriori*. A Filosofia da Natureza – em oposição clara a Schelling e a Hegel – é uma disciplina em que o *a priori* não reina sozinho, não, ele se concatena com o *a posteriori*, formando uma tessitura racional, sim, mas contingente. Quais, então, os princípios de tal Filosofia da Natureza? Quais os princípios que regem seu desenvolvimento contingente e histórico?

Se a segunda parte do Sistema se engendra a partir da primeira; se o único e Uno grande princípio com seus três subprincípios são verdadeiramente princípios que regem todas as coisas, então também a Natureza tem que ser regida pelos Princípios da Identidade, da Diferença e da Coerência. Os princípios têm que ser os mesmos; isto é *a priori*. É isso que ocorre? É, de fato, assim, *a posteriori*? Verificamos, olhando para a Natureza, *a posteriori*, pois, que é de fato assim. Podemos, a partir dos três subprincípios da Metalógica, construir de imediato uma Metabiologia. Pois, desde Charles Darwin, praticamente todos os biólogos concordam em dizer que a Natureza se faz e desenvolve segundo certos princípios. Quais os primeiros princípios desta evolução contingente e histórica? Se estivermos corretos em nossa visão, eles devem ser os mesmos que mapeamos na Metalógica.

Coloquemos, para verificar, os princípios da Metalógica e os de uma Metabiologia, como os biólogos hoje a concebem, lado a lado. Disso resulta o seguinte quadro de correspondências:

Metabiologia

Subprincípios da Metalógica

Identidade

Simples A

Iterativa $A, A, A \dots$

Reflexa $A = A$

Princípios da Metabiologia

indivíduo

reprodução, família

espécie

Diferença

O novo, o diferente B

emergência do novo,
mutação por acaso

Coerência

Eliminação de um dos polos

Fazer as devidas distinções

morte = seleção natural

adaptação = seleção natural

A passagem da Metalógica para as múltiplas lógicas formais e para as matemáticas se faz *a priori* pela introdução paulatina de novos axiomas lógicos que se somam aos três princípios metalógicos antes elaborados. Lógica formal e Matemática são ciências que trabalham de modo estritamente *a priori*, não havendo nelas facticidade nem existências contingentes. Nas ciências formais, tudo que pode ser necessariamente é o que é. Aqui existem apenas os dois operadores modais clássicos, possibilidade e necessidade. O que é possível é necessário de maneira positiva, o que não é possível, o impossível, também é necessário só que de maneira negativa. A passagem para a Natureza, como vimos, não é assim. O Movimento antinômico do segundo grande princípio, do Princípio da Diferença, é resolvido e superado pela introdução da multiplicidade fática de diversos níveis; a facticidade real, a existência contingente de diversos níveis é o elemento que permite que os três primeiros princípios deixem de operar no vazio, no vácuo, como uma engrenagem meramente formal, na qual

a multiplicidade emerge de dentro da Identidade para logo depois nela desaparecer de novo. Esse foi o erro que Hegel cometeu e que nós, hoje, queremos todos evitar. A facticidade do ato de fala, que existe como algo contingente, é o elemento modal em que surge a Natureza. Determinada e entendida assim, a Natureza não pode nem deve ser uma Ciência formal e *a priori*, como a Lógica e a Matemática. Sendo uma Ciência que lida com fatos contingentes, que podem ser e podem não ser, mas que de fato são, a Filosofia da Natureza tem que ser uma Ciência parcialmente *a priori*, parcialmente *a posteriori*, na qual o surgimento e o desenvolvimento das coisas contingentes são entendidos e compreendidos como uma História Natural¹¹⁴. O curso do desenvolvimento dos seres naturais, a partir de seu primeiro começo – *ab ovo* – até a multiplicidade que conhecemos do mundo em que vivemos, é um processo de evolução regido por leis que, desde o começo, o determinam e dirigem. Quais são estas leis? Se estivermos corretos no que afirmamos acima, os princípios necessariamente têm que ser os mesmos, os Princípios de Identidade, de Diferença e de Coerência. E, de fato, o são. A estrutura da Metabiologia é exatamente a mesma da Metalógica. O que os biólogos chamam de darwinismo, ou seja, a Teoria Geral da Evolução é, na realidade, uma velha teoria Neoplatônica sobre a *explicatio mundi*, sobre o desenvolvimento das coisas a partir de um ovo inicial (*explicatio ab ovo*).

O Princípio da Identidade, em Metabiologia, fundamenta o indivíduo e, como Subprincípio de Iteração, marca profundamente toda a Biologia, a qual explica os seres vivos, e seres vivos são aqueles que possuem a incrível capacidade de reproduzir-se. A reprodução, no âmbito macro, e a replicação no âmbito celular são características absolutamente centrais da Biologia. Em nosso século, a Teoria do Caos Determinístico, iniciada

114 Uma certa dose de casualidade (cf. mutação por acaso) tem que ser admitida, pois a total ausência de acaso implica um necessitarismo que exclui a contingência e, assim, a liberdade. Outra questão consiste em saber se a mutação por acaso sozinha pode explicar a velocidade com que a evolução se processa. Herman Weyl, face à enorme improbabilidade de que o mero acaso provocasse, dentre o número astronômico grande de possibilidades, a combinação que permite a vida, postulou a existência de fatores imateriais, como ideias ou planos de construção (cf. WEYL, H. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton University Press, 1949). A maioria dos cientistas recusou, à época, as sugestões feitas por Weyl porque estas implicam a introdução na Ciência de fatores imateriais. As tentativas de resolver o problema, hoje, não implicam mais a postulação de fatores imateriais (ou creacionistas); cf. LASZLO, E. *The Whispering Pond. A Personal Guide to the Emerging Vision of Science*. Element: Boston, 1996, p. 84ss. Cf. a este respeito o importante trabalho de KÜPPERS, B.O. *Information and the Origin of Life*, Cambridge Mas.: MIT Press, 1990, p. 88-59, onde teorias contemporâneas são expostas e fundamentadas criticamente.

por David Ruelle e Robert May, e a geometria dos fractais, principalmente em Mandrebot¹¹⁵, abriram espaços para enormes progressos na Ciência. Observemos, aqui, que tanto a Teoria do Caos Determinístico como a geometria dos fractais possuem como núcleo duro cálculos iterativos e sempre e necessariamente neles se apoiam. A multiplicidade das formas da Natureza viva, determinada pelo Caos Determinístico e expressa em geometria fractal é a concretização, na Natureza, de processos iterativos. Também a Teoria de Auto-organização, de enorme importância em nossos dias, fundamenta-se no subprincípio da Identidade Iterativa. O Movimento circular de Auto-organização, que é filosoficamente uma forma de Autocausação, é uma forma de concretização da Identidade que se organiza como tal e se repete. – Só que estes processos, para poderem perdurar, são objeto da seleção natural: aqui entra e atua o Princípio da Coerência.

Como passar da Metabiologia para a Metafísica? A elaboração de uma Metafísica hoje ainda não está disponível, porque os físicos, como se sabe, ainda não conseguiram elaborar a grande teoria sintética em que estejam compatibilizadas tanto a Mecânica Clássica e a Teoria da Relatividade como também a Mecânica Quântica. Mas muitos esforços são feitos nesta direção, e a grande teoria, síntese da relatividade e da Mecânica Quântica, ainda não está disponível, mas já desponta no horizonte. Se as teses acima expostas sobre Metalógica e Metabiologia estão certas, as leis da Metafísica têm que ser as mesmas, a saber, Identidade, Diferença e Coerência. A Mecânica Clássica e a Teoria Geral da Relatividade, em sua concepção geral, apontam para o núcleo necessário da Identidade e da Coerência dura. As incertezas, a Lógica e o cálculo probabilísticos, as variáveis aleatórias, a vaguidade de situações caóticas e difusas, típicos da Mecânica Quântica, tudo isso aponta para o Princípio da Diferença.

A Matemática do século XXI, diz David Mumford num artigo que faz o elenco dos problemas matemáticos pendentes de solução – em livro publicado por autores conhecidos, como M. A. Tiyha, V. Arnold,

115 Para uma visão geral, cf. GLEICK, J. *Chaos. Making e New Science*. New York: Penguin Books, 1988, 354 pág.

P.Lax e B. Mazur¹¹⁶ –, deverá substituir a Lógica clássica, núcleo duro da Matemática tradicional, por uma Lógica *soft*, isto é, probabilística, com Múltiplos graus de contingência e de liberdade. Isso permitirá, então, em futuro próximo, como diz W. Witten, no mesmo livro, a elaboração da assim chamada Teoria M (de mãe, mistério ou mágica), na qual estarão conciliadas as Teorias da Relatividade e da Mecânica Quântica, especificamente, as teorias das cordas e das supercordas. A existência e a repetição dos mesmos padrões e dos mesmos princípios básicos em todas as grandes teorias da Física e da Biologia estão levando os cientistas mais e mais a procurar aquilo que E. Wilson¹¹⁷, num livro que não pode ser bastante encomiado, chama de *Consilience*. Sejam aqui citados, além de Wilson e de Witten, Ilia Prigogine¹¹⁸, Steven Kaufmann¹¹⁹, Richard Dawkins¹²⁰, John D. Barrow¹²¹, David Deutsch¹²², Lee Smolin¹²³ e tantos outros. Essa convergência marcante de pontos de vista e essa Coerência de estrutura e de princípios – este o sentido da palavra do inglês antigo *consilience* – apontam para uma teoria geral da Natureza, que, se estiverem corretas as teses acima de Metalógica e de Metabiologia, deverá girar em torno de Identidade, Diferença e Coerência.

Filosofia do Espírito

A passagem da Filosofia da Natureza para a Filosofia do Espírito, ou seja, para uma Ética Geral, se faz como que ao natural. Ao transliterar os três primeiros princípios da Linguagem Lógica, em que originariamente estão, para uma Linguagem Ética, surge o seguinte quadro:

116 Cf. ARNOLD, V. et alii (editores). *Mathematics - Frontiers and Perspectives*. Providence: American Mathematical Society, 2000, 459 pág. Cf. a resenha de Costa, N. C. da, em Folha de São Paulo, 9 de julho de 2000, caderno MAIS, p.13.

117 WILSON, E. O. *Consilience. The Unity of Knowledge*. New York: Random House, 1999, 367 p.

118 PRIGOGINE, I. *The End of Certainty. Time, Chaos and the New Laws of Nature*. New York: Free Press, 1997, 228 p.

119 KAUFMANN, S. *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995, 321 p.

120 DAWKINS, R. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

121 BARROW, J.D. *Teorias de Tudo. A Busca da Explicação Final*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, 292 p.

122 DEUTSCH, D. *The Fabric of Reality*. New York: Penguin, 1998, 390 p.

123 SMOLIN, L. *The Life of the Cosmos*. Oxford: Oxford University Press, 1997, 358 p.

Subprincípios da M-Lógica	Princípios da M-Física	Princípios da M-Ética
----------------------------------	-------------------------------	------------------------------

Identidade

Simples A	indivíduo	homem
Iterativa A,A,A...	replicação, reprodução	família, educação
Reflexa $A = A$	espécie	sociedade, cultura

Diferença

O novo, o diferente B	emergência do novo, mutação por acaso	criatividade do ato livre, invenção, arte
-----------------------	--	--

Coerência

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

O Dever-ser, em sua estrutura, foi introduzido e justificado já na Metalógica como a formulação universalíssima do Princípio de Não Contradição, da Contradição a ser evitada. O Dever-ser já vale como lei na Metalógica e diz tanto aos filósofos analíticos como também aos dialéticos o que fazer quando surgir uma Contradição. O mesmo princípio reaparece na Natureza como a lei de seleção natural, que elimina os não coerentes ou os obriga a fazer as devidas distinções, no caso, as adaptações. Na Ética Geral, este Princípio da Coerência surge, de novo, como aquele Dever-ser que nos diz o que deve ser feito e o que não deve ser feito. O bem moral e o mal moral são o que são por força da Coerência ou não Coerência do agente moral consigo mesmo, com o outro eu, com o meio ambiente, com o Universo. A característica, pois, do bem moral é a Coerência Universal. Se e quando a regra que determina uma ação pode ser universalizada, isto é, se está em Coerência Universal, então estamos fazendo o bem e não o mal. Kant tem Razão, Apel e Habermas têm Razão: universalização é o critério de eticidade. E é preciso que esta Coerência surja num discurso real e concreto, pois, como os homens são contingentes e históricos, a Coerência deve se realizar

também nesta realidade histórica concreta. Por isso e para isso tem que haver o discurso real, no qual, antecipando a situação ideal do discurso, buscamos o consenso. Apel e Habermas, aqui, têm toda a Razão.

Só que, em oposição a eles, construímos uma Ética, a qual se apoia sobre uma Filosofia da Natureza, que, por sua vez, se apoia sobre uma Metalógica, que se baseia sobre um único e Uno grande princípio, que se articula em três subprincípios. Não precisamos, por isso, além dos princípios U e D, de um Princípio G (*Gründe*), pois o Dever-ser na teoria proposta já emerge de dentro da Natureza. Há aí uma superação e uma conciliação dos núcleos duros do naturalismo e do contratualismo. Família, Sociedade e Estado são não só naturais como também contratuais. O contrato aqui surge de dentro da Natureza e a determina ulteriormente. Não há, entretanto, falácia naturalista, porque o Dever-ser não é ancorado apenas na Natureza e sim na Metalógica. Além de dispensar o uso de um terceiro princípio, o princípio G (*Gründe*), a solução proposta apresenta, em oposição à Ética do Discurso, duas grandes vantagens: fundamenta com rigor as regras do bem-viver (*des guten Lebens*) e serve de base teórica para toda uma Ecologia.

À guisa de conclusão deste ponto, seja-me permitido dizer o seguinte: Apel e Habermas têm toda Razão no que dizem de positivo; não têm Razão – me parece – quando excluem a Filosofia da Natureza do interior da Filosofia. As controvérsias sobre a existência de um terceiro princípio, *Gründe*, além dos princípios D e U, apontam para este déficit. As dificuldades que encontram em justificar regras do bem viver e em fundamentar a Ecologia são prova disso. A solução aqui proposta, embora semelhante à Ética do Discurso em alguns pontos, consiste numa transformação dos Sistemas Neoplatônicos de Espinosa, Fichte Schelling e Hegel. O Sistema Neoplatônico foi aberto, já na Metalógica, pela introdução da facticidade e, correlativa a esta, pela introdução do Dever-ser como Princípio da Coerência. O Sistema aqui proposto é claramente monista. Pergunta-se: Materialismo ou Idealismo? Embora muitos materialistas possam, talvez, identificar-se com tudo ou quase tudo que foi dito, prefiro chamar o Sistema de Idealismo. Pois, antes da Natureza, há e vive uma Metalógica.

Os três primeiros princípios, Identidade, Diferença e Coerência, apontam para a idealidade, para o Dever-ser, não para o que de fato é, para o mundo empírico. Não se trata, pois, daquilo que hoje chamamos de Materialismo empiricista. Estamos apresentando aqui uma Filosofia idealista, um Idealismo que foi corrigido, sim, foi *aggiornato*, ficou contemporâneo, que contém contingência e historicidade, abrindo espaços para a liberdade e a responsabilidade, um Sistema que é parcialmente *a priori* e parcialmente *a posteriori*.

O Absoluto no Sistema Neoplatônico proposto

As linhas básicas acima esboçadas são, como se vê, uma tentativa contemporânea de armar um Sistema de Filosofia a partir de Platão, dos Neoplatônicos e de Hegel. É evidente que tal tentativa, hoje, precisa desde seu primeiro começo levar em conta as grandes objeções que foram feitas contra os pensadores acima referidos e seus Sistemas. Ou seja, é preciso, já ao esboçar o desenho da planta baixa do Sistema, levar em conta uma série de questões: 1) o problema da racionalidade necessitarista e o da contingência, 2) o problema da liberdade como livre arbítrio e o da verdadeira historicidade, 3) o problema que decorre do anterior, da impossibilidade de deduzir de maneira meramente *a priori* as categorias e as figurações, 4) o problema do esmagamento do indivíduo pelo Universal, 5) o problema da conciliação da circularidade do Sistema com a verdadeira historicidade, 6) o problema da verdadeira determinação do que sejam o saber Absoluto e a ideia absoluta. Todas as grandes objeções levantadas contra Hegel têm que estar contempladas e resolvidas já no primeiro esboço do Sistema, já no primeiro *Ansatz*. Acredito que todas as questões referidas foram consideradas no projeto de Sistema acima exposto, pelo menos de maneira implícita. Façamos agora um esforço de explicitação, voltando a cada uma das perguntas feitas e verificando qual a solução que é proposta.

Considero plenamente resolvida a objeção relativa à conciliação entre o método dialético e o Princípio de Não Contradição: a Dialética trata de opostos contrários e não de opostos contraditórios; o termo Contradição, em Hegel, significa contrariedade. Com isso desaparecem as dificuldades.

A objeção referente ao necessitarismo, ou seja, à gradual eliminação da contingência atinge realmente a Filosofia do Hegel histórico, mas, a meu ver, pode ser totalmente resolvida numa reconstrução corretiva do Sistema. Em oposição a Newton, Laplace, Kant e Hegel, que provavelmente nunca se deram conta de uma alternativa à Razão necessária, sabemos hoje pela Teoria dos Jogos que é perfeitamente possível admitir uma racionalidade na qual esteja conciliada tanto necessidade como também contingência. A racionalidade do jogo de xadrez mostra claramente que as jogadas necessárias (sem as quais o jogo não seria mais xadrez) e as jogadas contingentes (fruto de táticas e estratégias) convivem pacificamente umas com as outras, sim, são indissociáveis, são complementares. Disso se conclui que, em princípio, pode haver uma Razão em que necessidade e contingência, conciliadas uma com a outra, se imbriquem, constituindo assim uma Totalidade que é em parte necessária, em parte contingente. Isso, em princípio, é possível; tal racionalidade pode existir e, pelo menos em jogos, ela realmente existe. Não será esta a Razão que vige no Universo? Não é esta a Razão que deve ser elaborada e exposta no Sistema? Penso que sim. Penso, aliás, que Hegel chegou bem perto disso, que ele errou por não ser suficientemente consequente consigo mesmo. Quando, na segunda parte da Lógica, na Dialética das modalidades, Hegel afirma como síntese uma necessidade absoluta que é idêntica à contingência absoluta, o que quer ele dizer? O que significa necessidade absoluta, se ela é idêntica à contingência absoluta? Tal entidade, afinal, é necessária ou contingente? A resposta de Hegel, em minha opinião, só poderia ter sido uma única, aquela que ele realmente deu: a necessidade, sendo absoluta, é a contingência absoluta. Mas o que isso significa? Exatamente aquele tipo de síntese entre necessidade e contingência que foi acima exposto a partir das *Theories of Games*, no jogo de xadrez. Necessidade absoluta, em Hegel, se e enquanto ela é sempre idêntica à contingência absoluta, nunca pode ser pensada como a necessidade da Lógica formal. Esta é sempre necessária: não pode não ser. A necessidade que também é contingência é aquela síntese que vemos no jogo de xadrez: nela existem regras necessárias, mas nela existem também movimentos contingentes, como existe também a necessidade fraca (deôntica) do Dever-ser que caracteriza as táticas e estratégias. A necessidade absoluta de Hegel, que é sempre também contingência absoluta, só pode ser isso. Entender a necessidade absoluta, em Hegel, como uma necessidade Lógica, no sentido moderno do termo,

como uma necessidade que exclui contingência, é negar o próprio conceito hegeliano de necessidade absoluta, que é contingência absoluta. – Por que Hegel não disse tudo isso que acabo de expor? Por que ele não é claro? Por que ele fala de *Notwendiger Fortgang des Gedankens*? Como explicar os incontáveis textos em que Hegel defende o necessitarismo? Só pode haver uma explicação: Ele não conseguiu ser fiel a si mesmo, não conseguiu ser consequente com seu conceito de necessidade absoluta, ele nunca percebeu que tinha feito uma grande descoberta – a necessidade conciliada com a contingência – e continuou na trilha batida de seus antecessores Neoplatônicos, especialmente de Espinosa. O necessitarismo de Hegel, visível em toda a sua obra, mostra que ele estava meio cego, não conseguindo ver com clareza o conteúdo e a importância de um conceito que ele mesmo havia elaborado: a necessidade absoluta que é a contingência absoluta. – Corrigir, pois, o necessitarismo do Sistema é tarefa, senão simples, pelo menos, perfeitamente factível. Basta ter sempre ante os olhos o tipo de racionalidade que rege o jogo de xadrez e muitos outros jogos. O Universo não se rege apenas por leis necessárias, o Universo não é determinista como pensava Laplace. O Universo é regido por leis mais flexíveis, mais fracas, que conciliam, como no jogo de xadrez, necessidade e contingência. Não é só o filósofo que, para abrir espaços para a liberdade, postula isso. Não, a própria pesquisa de ponta em Física e Biologia (por exemplo, os Sistemas dissipativos de Prigogine) exige que se tome este tipo de racionalidade e não a Razão determinista como a Razão que rege o Universo.

Resolvida a questão do necessitarismo, da maneira acima exposta, estão também resolvidas as questões referentes à existência da contingência, que constitui o espaço lógico-ontológico em que surgem as alternativas dentre as quais o livre arbítrio escolhe uma e não as outras. O tipo de racionalidade que foi acima exposto e introduzido abre os espaços para a contingência como o espaço para o exercício do livre arbítrio.

Resta a ser resolvido o problema da predeterminação causal do ato de livre arbítrio. O ato livre de decisão, exatamente por ser livre, é contingente, isto é, pode ser assim e pode ser diferente. O problema consiste no seguinte: se ele é de fato assim, tem que existir antes e fora dele uma causa eficiente que explique por que ele existe assim ao invés de não

existir e de existir de outro modo; ora, existindo tal causa eficiente anterior, o ato livre deixa de ser livre por estar predeterminado na causa eficiente que o explica e o traz à luz da existência; logo, o ato livre não é livre e sim predeterminado. – Essa objeção, antiga, clássica, causou muitas dores de cabeça a praticamente todos os filósofos, de Agostinho até Apel e Habermas. Lembremos apenas o *asinus Buridani* do célebre Reitor da Universidade de Paris: um asno, colocado entre dois montes de feno exatamente iguais, por não possuir livre arbítrio, por não poder decidir-se, vai morrer de fome. A solução para o problema da predeterminação causal do ato livre de decisão, só a encontramos num caminho, trilhado, aliás, pelo próprio Hegel, no conceito de Autocausação. É errado dizer que todo o efeito tem que ter sempre uma causa a ele externa e anterior. O erro aqui consiste nos termos externo e anterior. É claro que, havendo efeito, tem que haver causa. Mas causa é sempre e primeiramente, nos Sistemas Neoplatônicos, um Movimento circular de Autocausação, causa é, antes de tudo, *causa sui*. Ela não é externa, mas sim interna; ela não é anterior, mas sim simultânea. Plotino sabia isso, Espinosa também, Hegel explica e demonstra esta tese. A causa separada de seu efeito é algo derivado, posterior; tal causa existe, sim, na Natureza, aliás com muita frequência. Mas esta causa exterior ao seu efeito é algo secundário, algo derivado. Causa, primeiramente, é um Movimento circular de Autocausação. Só quando, por abstração, cortamos este círculo em duas metades, é que causa e efeito se separam. Os Neoplatônicos sabiam disso; as ciências contemporâneas tiveram que redescobrir isso e introduziram o conceito de Auto-organização, que não é nada mais nada menos que a formulação contemporânea da Autocausação dos Neoplatônicos. O problema da predeterminação causal do ato livre para os filósofos analíticos é algo insolúvel; para os Neoplatônicos, isso nem se constitui em problema: o ato livre é uma forma de Autocausação como muitas outras que existem na Natureza, como, por exemplo, a vida nos organismos, como os processos de Auto-organização que ocorrem inclusive na Natureza inanimada.

Levar a contingência a sério significa, num Sistema filosófico, lançar os fundamentos para a verdadeira historicidade. Um Sistema necessário, isto é, sem nenhuma contingência tem que pensar a História como o perpétuo retorno do sempre mesmo. A teia de ligações necessárias per-

mite, como na série numérica, andar para frente e para trás. Num mundo totalmente necessitário, como Laplace o desenha, por exemplo, tudo se transforma numa teia atemporal em que os processos são todos em princípio reversíveis. Não há, num mundo necessitário, a flecha do tempo que impede a reversibilidade. A Física de Newton e a de Laplace, necessárias, não têm espaço para a flecha do tempo, para a verdadeira historicidade; Todos os processos seriam, segundo a mecânica determinística, reversíveis. Quando, então, na termodinâmica se descobre a lei da entropia, surge, pela primeira vez depois de Newton, a flecha do tempo como algo que constitui verdadeira historicidade, ou seja, que não permite a reversibilidade dos processos. É com as pesquisas de Prigogine – hoje, portanto – que se aprofunda a convicção de que há uma flecha do tempo, que os processos no Universo não são reversíveis, que há verdadeira historicidade e não apenas o eterno retorno do sempre mesmo. Isso a Física e a Química contemporâneas nos ensinam. A Biologia, cem anos antes, já nos havia ensinado a existência de verdadeira historicidade, pois evolução por mutações ao acaso só pode existir onde há verdadeira historicidade, isto é, onde a emergência do novo que não está pré-programado no que vem antes introduz claramente a flecha do tempo. Mas nós, filósofos, não havíamos levado a Biologia e a Teoria da Evolução de Charles Darwin suficientemente a sério e, por isso, ainda hesitávamos quanto à verdadeira historicidade. É mérito de Dilthey, de Droysen e de Heidegger ter posto a historicidade como processo irreversível no centro das discussões filosóficas. A entropia da termodinâmica e os Sistemas dissipativos de Prigogine vieram comprovar empiricamente a irreversibilidade do tempo, a verdadeira historicidade.

A admissão – que hoje todos fazemos – da irreversibilidade do tempo e da verdadeira historicidade tem pesadas consequências filosóficas, que muitas vezes passam despercebidas. A mais importante delas bate de frente contra uma antiga pretensão filosófica, a saber, a pretensão de deduzir *a priori* todo ou quase todo o Sistema. Não só autores medievais, mas – sob a influência de Kant – Todo o idealismo alemão brincou com a ideia de fazer uma dedução *a priori* de todas as coisas existentes no Universo. Fichte, em seu grande projeto filosófico, exposto no livro *Über*

*den Begriff der Wissenschaftslehre*¹²⁴ de 1794, desenha com clareza a estrutura de uma Filosofia que, a partir do ápice da pirâmide, de primeiros princípios, deduz (*berleiten*) tudo, absolutamente tudo. O mesmo ideal de deduzir tudo *a priori* encontramos na Filosofia da Identidade do jovem Schelling e na *Ciência da Lógica* de Hegel, onde tudo que foi pressuposto (*das Vorausgesetzte*) tem que ser repostado (*setzen*). O repor, aqui, o *setzen*, significa exatamente esta dedução com a pretensão de determinar *a priori* todo o Universo. Tudo isso caiu por terra, tudo isso acabou. Sabemos hoje, inclusive pelas ciências naturais, como a Biologia, a Química e a Física, que esta pretensão de deduzir tudo *a priori* é algo impossível. A flecha do tempo permite, sim, que expliquemos um fenômeno para trás, não permite, porém, que façamos uma dedução para frente. Laplace (e muitos outros) pensavam que podíamos extrapolar tanto para frente como para trás. Conhecidas todas as leis que regem o Universo, e conhecida a situação do Sistema em qualquer ponto da linha do tempo, poderíamos – pensavam e diziam eles – extrapolar tanto para frente como para trás. Se de fato não o podemos, diz Laplace, é porque ainda não conhecemos todas as leis, ou porque nosso conhecimento da situação do Sistema no ponto do tempo que escolhemos não é suficientemente completo. Erro, muito erro. Erro que embaraçou profundamente Kant e todo o Idealismo alemão, erro que continua a atormentar quem ainda não entendeu o que significa historicidade verdadeira. A flecha do tempo, isto é, a entropia e a irreversibilidade dos processos dissipativos nos mostram um Universo em que existe tanto a tendência irreversível para uma desordem sempre maior, a morte pelo frio, como a tendência igualmente irreversível dos Sistemas dissipativos, que, sem negar a entropia, colocam ao lado dela a tendência para formas sempre mais complexas de Auto-organização. A tese determinista de um mundo sem História e evolução foi amplamente refutada pelas próprias ciências naturais. Física, Química e Biologia não são mais ciências atemporais, como a Lógica e a Matemática. As provas empíricas impedem que vejamos o mundo, como os gregos, como o perpétuo retorno do sempre mesmo. Estamos sendo chamados a respeitar a verdadeira História com sua flecha do tempo, estamos sendo chamados a olhar para o Universo como um processo em evolução contingente. Nem

124 FICHTE, J. G. *Fichtes Werke*. Ed. FICHTE, I. H. Berlin: Bruyter, 1971, 1 vol., p. 27-81.

tudo é consequência necessária de premissas anteriormente dadas; existe a emergência do novo e a mutação por acaso.

Por conseguinte, nós, filósofos, não podemos mais acalentar a pretensão de construir o Sistema filosófico mediante uma dedução *a priori*. Os tempos mudaram. Novos conhecimentos se impuseram. Ciências formais, como Lógica e Matemática, podem sim ser deduzidas *a priori*; este é o método a elas adequado. As ciências, entretanto, que tratam do mundo real em seu processo histórico de evolução, como a Física, a Química, a Biologia e a própria Filosofia como Filosofia do Real, não podem mais trabalhar apenas com o método *a priori*. A emergência do novo, que caracteriza o processo evolutivo e marca a direção de flecha do tempo, obriga a todos, também a nós filósofos, a utilizar também o método *a posteriori*. Só *a posteriori* podemos constatar e dizer: eis algo novo que emerge. O método dialético, portanto, numa Filosofia que se queira contemporânea, precisa utilizar tanto o *a priori* como o *a posteriori*. O sonho de uma dedução *a priori* de todo o Sistema não era sonho; hoje o sabemos: era um pesadelo. Nem o físico, nem o biólogo e muito menos o filósofo podem hoje abrir mão do método que utiliza, conciliado um com o outro, tanto o *a priori* como o *a posteriori*.

Figurações e mesmo as categorias da Lógica não podem, pois, ser objeto de uma mera dedução *a priori*. O Sistema Dialético daqui para diante tem que saber conciliar a *Fenomenologia do Espírito* e a *Ciência da Lógica*. Uma não existe sem a outra. Tanto a Analítica com seu *a priori* como a Fenomenologia e a Hermenêutica com seu *a posteriori* são submétodos, são elementos constitutivos da Dialética como o método mais alto que contém e concilia ambos. Aqui temos uma grande mudança, uma radical transformação, uma profunda Diferença entre o que estamos propondo e o que o Idealismo alemão tinha como projeto de Sistema.

Resolvidos, em princípio, os problemas da Contradição, do necessitarismo, isto é, da contingência, da Autocausação do ato livre de decisão, há que se resolver ainda a questão do esmagamento do indivíduo pelo Universal e a questão de conciliar a circularidade do Sistema com a verdadeira historicidade.

O esmagamento do indivíduo pelo coletivo constitui uma objeção clássica contra os Sistemas Neoplatônicos, desde a Politeia de Platão até Hegel e Karl Marx. Penso, entretanto, que esta questão pode agora ser resolvida com relativa facilidade. A ênfase exagerada no Universal corresponde à ênfase exagerada – sim, exclusivista – no método *a priori*. Ao corrigirmos o déficit existente no método, ao tratar *a priori* e *a posteriori* como elementos complementares, colocamo-nos num novo patamar filosófico. O indivíduo, agora, não pode ser esmagado, nem corroído, nem diluído. O Universal não reina mais sozinho e soberano. Voltamos, assim, à doutrina de Hegel, expressa no começo da *Lógica do Conceito*, de que só conhecemos o individual e o Universal num Movimento constante que do individual nos leva, pelo particular, ao Universal e, imediatamente, nos traz de volta, mediante o particular, ao individual. Universal, particular e individual se determinam mutuamente de tal maneira que não pode haver esmagamento de um pelo outro. O que, na História real, aconteceu, o esmagamento do indivíduo, foi evidentemente um erro cometido por quem não entendeu a Dialética hegeliana do conceito.

A mais séria e difícil questão que encontro na reconstrução do Sistema Neoplatônico é a da conciliação entre a circularidade do Sistema e sua historicidade. Circularidade é sempre atemporal, sem História. História verdadeira, que contém a emergência do novo e é contingente, simplesmente não pode ser circular. Abordemos a questão de frente, com toda a honestidade, sem rodeios.

Todos os Sistemas Neoplatônicos de Plotino e Proclo, passando por Agostinho, até Schelling e Hegel, são sempre circulares. A terceira parte do Sistema desemboca sempre num Movimento de retorno à primeira parte. Em Plotino e Proclo, do Uno e do Universal (primeira parte do Sistema) se origina o Nous (segunda parte), deste se origina a Alma do Mundo, que dá vida e existência aos homens, e as coisas do mundo (terceira parte), que num Movimento circular retornam, pelo êxtase, ao Uno e ao Universal da primeira parte; para nós, homens, o bem viver consiste exatamente neste retorno ao Uno e ao Universal. Em Agostinho, o Deus Uno e Trino (primeira parte) cria o homem e a Natureza (segunda parte). Como o homem em Adão pecou, Deus, para restabelecer a unidade e a

harmonia quebradas, se faz homem. Pelo Homem-Deus (terceira parte), Deus se faz homem e é trazido para entre nós; Deus é naturalizado, a Natureza é divinizada; a Jerusalém Celeste é o último estágio – Hegel diria, a última figuração – desta terceira parte do Sistema. Nela o fim se reencontra com seu começo, a criatura, pela graça, fica partícipe da Natureza divina: Deus em nós, nós em Deus. Em Hegel, mais claro e mais expresso que em todos os outros, o Sistema é caracterizado como um Movimento circular, como o círculo dos círculos. Ao chegarmos à última figuração do Sistema, ao saber Absoluto, este nos remete de volta à primeira categoria. E assim se começa tudo de novo.

Esta é aqui a pergunta central: o Movimento circular do Sistema implica um perpétuo retorno do sempre mesmo? Se o Sistema, ao chegar ao fim, sempre e necessariamente nos põe de volta no primeiro começo, significa isso que estamos sempre de novo percorrendo o mesmo curso circular? Círculo não significa exatamente isso? Sem começo e sem fim, o Movimento percorre sempre os mesmos pontos pelos quais já passou e pelos quais continuará sempre a passar; não é isso o círculo? – Ora, exatamente esta concepção de Movimento circular, de perpétuo retorno de sempre o mesmo, é absolutamente inconciliável com o Movimento que mais acima chamamos de verdadeiramente histórico, que é contingente, que abre espaços para a emergência do novo, que – por ser novo – não é dedutível *a priori*, que – por ser contingente – não é previsível. Verdadeira historicidade nunca se repete num Movimento circular, pois se o fizesse, o curso dos eventos tornar-se-ia necessário e absolutamente previsível. História e circularidade, como se vê com clareza¹²⁵, estão em oposição excludente. Se o Sistema é histórico, ele não pode ser circular; se é circular, não pode ser histórico. Eis a oposição entre tese e antítese.

125 Uma lista finita de números aleatórios, quando é repetida, deixa de ser aleatória. Isto é, quando se chega ao fim de uma lista finita de números aleatórios e se recomeça a contagem a partir do começo, entra-se em circularidade e elimina-se o elemento aleatório. Dependendo do tamanho da lista, um computador mais poderoso já na terceira ou quarta repetição pode engendrar um programa que tem menos bytes que o conjunto analisado de números, a saber, a lista finita multiplicada por três ou por quatro. A definição de aleatório, em informática, é de que a série de números não possa ser engendrada por um programa que seja menor ou do mesmo tamanho que ela mesma. A repetição da série de números originariamente aleatórios, num determinado momento do ciclo de repetições, torna a série conhecida e previsível, que, assim, deixa de ser aleatória.

Não podemos, entretanto, num Sistema filosófico que se queira moderno e atualizado, abrir mão da historicidade contingente, isto é, da flecha do tempo. As pesquisas das ciências de ponta não o permitem; o *Zeitgeist*, aliás, também não. Significa isso que temos que abrir mão da circularidade? – Certamente que não. Se abirmos mão da circularidade, entramos em problemas insolúveis. Na teoria da fundamentação, caímos no trilema de *Münchhausen* e ficamos num beco sem saída. Na teoria de liberdade, perdemos o conceito de Autocausação e não conseguimos mais explicar o que é liberdade; perdemos também os conceitos de vida e de Auto-organização. Na teoria do espírito, não conseguimos mais explicar o que é o *bei-sich-sein* da Autoconsciência. E assim os problemas se avolumam num crescendo. A conclusão é uma só: também não podemos abrir mão da circularidade. O que fazer? Fazer o quê? A única solução é conciliar a linearidade, sem a qual não pode ser pensada a verdadeira historicidade, e a circularidade, sem a qual problemas centrais ficam insolúveis. Conciliar, sim, mas como?

Avancemos com prudência, passo a passo, pois o terreno é, senão mo-vedição e traiçoeiro, ao menos desconhecido. Terreno desconhecido, que por ninguém foi trilhado, exige cautela em dobro. – A linearidade que há no curso de eventos históricos é chão firme. A verdadeira historicidade, que permite a emergência do novo, por isso mesmo é algo que nunca se repete, nunca volta ao mesmo lugar; a flecha do tempo o impede. Isso significa que este Movimento, que caracteriza a historicidade, não pode ser circular. Agarremos, pois, esta tese com firmeza: historicidade tem que ser linear e não pode jamais ser circular; de maneira mais exata: não pode jamais ser perfeitamente circular. Por outro lado, o Sistema precisa da circularidade em todas as suas articulações básicas. Como conciliar, então, linearidade e circularidade? Exatamente como fazemos quando andamos de automóvel ou de bicicleta. No automóvel não nos damos conta, pois estamos fechados na cabine. Pensemos, pois, na bicicleta. Nós todos, ciclistas que somos, vemos diante de nossos olhos a roda da bicicleta, que é circular, e que, ao andar, gira em círculo sobre si mesma e traça uma linha reta no chão. A roda de nossa bicicleta é um círculo e seu Movimento é estritamente circular. No entanto, a roda e seu Movimento circular se efetuam sobre a superfície linear da rua. A roda circular gira sobre si mesma

em círculo, a bicicleta, porém, movimenta-se em linha reta para frente. Circularidade e linearidade, aqui, no Movimento da bicicleta, estão perfeitamente conciliadas. Um Movimento constitui o outro, um não pode ser pensado sem o outro. Logo, ao menos na bicicleta, é possível conciliar no melhor sentido dialético do termo circularidade com linearidade. E no Sistema filosófico? É possível? Não só é possível, como é necessário que seja assim.

Que existam na Filosofia estruturas atemporais – sem a flecha do tempo – é algo que ninguém jamais pôs em dúvida. Todas as ciências formais, como Lógica, Matemática, Geometria e grandes partes da Física, são atemporais. Sendo atemporais, estas ciências podem conter estruturas circulares, pois o que impede estritamente a circularidade é apenas o Movimento linear da flecha do tempo. Há circularidade em Lógica? Em enormes quantidades e em quase todos os lugares, a começar pelo Movimento circular da tautologia. Há circularidade em Matemática? É evidente, basta lembrar que toda a Matemática se baseia no sinal de igualdade, onde o que está de um lado aponta circularmente para o que está do outro lado do sinal. Há circularidade em Física? É claro, em todos os processos reversíveis. Há, pois, circularidade nas mais diversas áreas e em diversos níveis. – A pergunta decisiva com referência ao Sistema é a seguinte: o Movimento do Sistema é um círculo que contém também alguns movimentos lineares? Ou o Sistema é um Movimento linear que contém círculos? Como pensar isso: uma linha constituída por pequenos círculos? Penso que não. Continuo achando que a bicicleta explica melhor o problema. O Sistema se constitui por um Movimento circular que, ao girar, traça uma linha reta. A linha reta, aqui, não é a rua, mas sim a linha traçada pela roda em Movimento sobre a rua. Esta linha reta que a roda traça é a própria roda, apenas em outro formato. A roda é circular, a linha traçada é reta. Mas sem a roda não existiria a linha, sem a linha, a roda não giraria.

A introdução da linearidade como elemento indispensável para a estrutura da contingência do mundo nos coloca, entretanto, um novo e grave problema. Pois a linha reta, como linearidade que se opõe à circularidade, pressupõe um começo e um fim. Começo e fim, porém, quando postos num Sistema filosófico, acarretam, como sabemos, problemas insolúveis.

Pois o antes e o depois da linha reta não podem, por sua vez, voltar a ser lineares. A linha reta pode e deve ser aberta para o futuro, sim, sem isso não haveria contingência e historicidade. Mas ela tem que começar e terminar em uma circularidade; numa circularidade que sempre de novo possibilita e engendra linearidades contingentes. A metáfora da bicicleta tem que ser, aqui, continuada e complementada. O ciclista, ao girar a roda da bicicleta, engendra a linha reta no chão; mas essa linha não é geometricamente reta, ela não pode ser tracejada *ad infinitum* para frente e para trás. Isso nos levaria a um Sistema da má infinitude. Num tal Sistema, a má infinitude conteria a boa infinitude, o que é um absurdo; o correto é exatamente o contrário: a boa infinitude tem que conter, superada e guardada, a má infinitude. Para que a metáfora funcione, temos que pensar o ciclista andando em círculos que não coincidem exatamente uns com os outros. A linha assim traçada é meio reta e meio torta: ela sai do círculo, para dentro ou para fora, e sempre de novo volta para o círculo. O ciclista, pois, anda em círculos. Como os círculos traçados no chão não são geometricamente iguais, ele está sempre a desenhar linearidades, que possuem começo e fim e que, portanto, são contingentes, mas que nascem do círculo e sempre a ele voltam. A circularidade engendra aqui a linearidade, só que a linearidade sempre se origina do círculo e a ele sempre volta, sem por isso perder seu caráter contingente de linearidade. Não há começo nem fim do Sistema como um Todo, pois ele é circular. Mas há, sim, dentro dele começo e fim de tempos lineares, que começam sempre no círculo e nele desembocam, que, por isso, são contingentes e absolutamente imprevisíveis, que são caracterizados pela linearidade irreversível da flecha do tempo. É por esta Razão que o ciclista precisa andar em círculos. Assim, e só assim, o círculo engendra linhas que não têm nem começo nem fim, mas que, apesar disso, são lineares e abertas para o futuro¹²⁶.

Mas a metáfora da bicicleta ainda não está completa; falta algo importante. Para que ela não seja falha e consiga expressar o que queremos dizer, é preciso pôr em cima da bicicleta, que é um ser anorgânico e sem consciência, um ciclista, uma Autoconsciência pensante. A bicicleta, sendo matéria

126 Agradeço a meus colegas do GPI-Dialética, principalmente a Eduardo Luft e Custódio Almeida, que, na reunião de maio de 2001 em Gramado/Canela, me alertaram para o modo como a metáfora da bicicleta – em sua primeira redação – estava claudicando.

anorgânica, não possui consciência, não tem memória do passado nem projetos para o futuro. A bicicleta, só ela, sem o ciclista autoconsciente, não sabe de onde vem nem para onde vai; a bicicleta, sozinha, com o traçado irregularmente circular de seu percurso ainda não contém consciência, Autoconsciência e espírito. O passado e o futuro dos movimentos lineares não foram unificados num momento sintetizador. Isso é péssimo, pois mostra que ainda não estamos na síntese que procuramos. Por isso devemos acrescentar um elemento: o ciclista, montado na bicicleta, que dirige, que possui em sua memória todo o percurso passado e projeta o percurso futuro. O começo, que já passou no tempo, continua presente na memória do ciclista; o futuro, o ponto de chegada, está igualmente presente, sem o qual ele não teria rumo. Como passado e futuro, tanto o começo como o fim do percurso linear estão presentes no momento presente, é este que se constitui em síntese: o eterno momento presente, que contém todo seu passado e antecipa seu futuro. No eterno momento presente, que é autoconsciente, está superada a má infinitude do percurso linear, mas estão guardadas todas as determinações positivas do percurso que assim deixa de ser uma pura linearidade.

A roda girando é a primeira parte do Sistema que aqui proponho, ela é a Lógica hegeliana, por mim corrigida, e a correspondente ideia absoluta, ela é o Deus Uno e Trino antes de criar o mundo de Agostinho. A linha reta que a roda com seu Movimento circular traça no chão é a Natureza histórica, somos nós, a *natura naturata*, a segunda parte do Sistema. E qual é a terceira parte do Sistema? Ela é exatamente a síntese da primeira com a segunda parte, não podendo ser pensada temporalmente, nem vir depois da segunda parte. A terceira parte do Sistema, o saber Absoluto, a Jerusalém Celeste, é o eterno momento presente, autoconsciente, é o saber que sabe e está consciente de que a linha reta é traçada por um Movimento circular. – Pergunta-se agora: o Absoluto é, então, o Movimento circular? O Movimento circular, a roda em seu giro, é sim a ideia absoluta, que é a última categoria da Lógica, é o Deus Uno e Trino da primeira parte do Sistema. Mas a roda circular não é o Sistema inteiro, é apenas a Lógica, a primeira parte. A linha traçada é a segunda parte do Sistema, ela constitui nosso mundo em evolução histórica, em Movimento não reversível de tempo histórico. Qual, então, é

a terceira parte do Sistema? Qual é o saber Absoluto e a Jerusalém Celeste? Evidentemente é o eterno momento presente, é o saber que sabe e está consciente tanto da circularidade da roda quanto da linearidade da linha concreta que está sendo traçada pela roda. – Temos aqui, como, aliás, em Agostinho e em Hegel, o Absoluto em dois estágios dialéticos diferentes: o Absoluto como tese é a circularidade do Sistema ainda sem historicidade contingente; o Absoluto como síntese é o Movimento circular, eterno momento presente, que engendra, constrói e é, sem deixar de ser ele mesmo, a linha reta.

O que contém o quê? Qual conjunto contém o outro? O círculo contém a linha reta? Ou é a linha reta que tem que conter o círculo? Esta segunda hipótese é impossível. A primeira hipótese – o ciclista que anda em círculos – explica como o círculo pode conter linearidades. A categoria que aqui nos serve é a síntese clássica utilizada pela velha e veneranda Dialética. A síntese contém tese e antítese, sim, mas superadas e guardadas. Circularidade e linearidade são superadas se e enquanto se opõem. São guardadas naquilo que têm de positivo. O que é isso? O ciclista no Movimento circular que contém linearidades. Tornando a metáfora mais abstrata: a síntese é o ponto inextenso – nem circular, nem linear –, que, ao pôr-se em Movimento, traça não só a circularidade da roda como também a linearidade do trajeto histórico. O ponto em Movimento é a síntese entre tese e antítese. Este ponto tem que ser pensado como o eterno momento presente, porque assim ele resgata todo seu passado e antecipa todo o futuro. O eterno momento presente, inextenso e atemporal, guarda dentro de si – *aufgehoben* – toda as contingências da História que já passou¹²⁷ e as potencialidades do futuro que está por vir. O ponto em Movimento, que é o eterno momento presente, é a síntese do Sistema.

O Absoluto, então, em seu sentido pleno, no sentido do saber Absoluto e da Jerusalém Celeste, é o ponto em Movimento, o eterno momento presente, que constitui ao mesmo tempo linearidade e circularidade, tempo histórico e eternidade. O ponto em Movimento, eis o Absoluto em seu sentido pleno.

127 Isso pode soar estranho num primeiro momento. Mas basta, como Agostinho diz, que olhemos para dentro para percebermos o fato de que em cada momento que vivemos estão presentes em nossa Autoconsciência tanto as contingências de nossa vida temporal progressa como também nossos projetos para o futuro.

Conclusão

O conceito de Absoluto no Sistema Neoplatônico que está sendo aqui proposto apresenta semelhanças e dissemelhanças com a ideia absoluta e com o saber Absoluto de Hegel. Ambos os Sistemas são semelhantes e aparentados, é claro, e estão, assim, muito próximos um do outro. Mas num ponto eles diferem profundamente, porque o de Hegel é necessário, e o que estou propondo contém contingência e liberdade no sentido contemporâneo do termo. Isso tem influência decisiva no conceito de Absoluto de ambos os Sistemas. Na Filosofia de Hegel, a necessidade, que perpassa todo o Sistema, vincula de forma dura a ideia absoluta com o saber Absoluto. Afinal, o saber Absoluto decorre necessariamente da ideia absoluta, sendo ele apenas uma ampliação desta (*Erweiterung*). Um não é o outro, mas o nexos entre ambos é, pela estrutura do Sistema, o de uma ampliação necessária. Desta maneira, em Hegel, a ideia absoluta e o saber Absoluto – Lógica e Espírito –, embora diferentes, estão muito próximos. Ambos são, no fundo, necessários e estritamente circulares. Ideia absoluta e saber Absoluto, resumo e condensação máxima da Filosofia hegeliana, são conceitos que estão impregnados da necessidade do Sistema e são, como este, rigorosa e exclusivamente circulares. Isso significa que – como Hegel mesmo diz –, ao chegarmos ao fim do Sistema, devemos começar tudo de novo, pois o último elo da cadeia está ligado ao primeiro. Isso significa que o enriquecimento havido entre a ideia absoluta e o saber Absoluto – o curso da História –, na segunda rodada se repete exatamente igual ao que era na primeira rodada. E assim na terceira, na quarta rodada, etc. Com isso, todo o Sistema se transforma no perpétuo retorno do sempre mesmo e a verdadeira historicidade, que Hegel tanto queria resgatar, é diluída pela Lógica do Sistema. Hegel queria, sim, fazer uma Filosofia que fosse Filosofia da História; o que conseguiu fazer, no entanto, ao incorporar a História ao Sistema, foi exatamente o oposto. Ao entrar no Sistema, a História perde sua historicidade contingente e torna-se um nexos lógico-necessário. Ao invés de a Lógica e de a Ontologia tornarem-se históricas, a História torna-se Lógica. Esse é o erro que afeta o Sistema e, assim, também o conceito de Absoluto de Hegel. O Absoluto da primeira parte do Sistema, a ideia absoluta, e o Absoluto da terceira parte, o saber Absoluto, são como que irmãos muito parecidos,

porque a História que se desenvolve na segunda parte não é contingente, não é nada de novo, não é verdadeira historicidade mas sim desdobramento necessário e ampliação da ideia absoluta. O Deus do começo e o Deus do fim do Sistema, em Hegel, são idênticos, porque a Natureza e o Espírito não possuem espessura própria, nem lógica nem ontológica, na qual possam ser ancoradas a História e a contingência.

No Sistema que estou propondo não é assim. A primeira parte do Sistema consiste de um único princípio formal, que se desdobra em três momentos: Identidade, Diferença e Coerência. Pode-se, é claro, agregar em torno deste primeiro princípio muitas, sim, quase todas as categorias da Lógica de Hegel. Fiz uma opção pelo despojamento, reduzi a Lógica a seu núcleo duro, a um primeiro princípio, para que sua estrutura básica ficasse mais clara e mais expressa. Em Hegel, a primeira parte do Sistema, que é a Lógica, desemboca na ideia absoluta; no Sistema aqui proposto, na sua primeira parte, a Lógica é um único princípio, formal, ainda vazio de ulteriores conteúdos fáticos, que se desdobra e se desenvolve em três momentos: Identidade, Diferença e Coerência. A passagem da primeira parte do Sistema para a segunda parte faz-se através da resolução da antinomia que o primeiro princípio – que é a primeira parte do Sistema – contém. O momento da Diferença nele contido, ao aplicar-se a si mesmo, aparece como sendo antinômico. Ora, antinomias só se resolvem pela distinção de aspectos ou níveis. A antinomia ínsita no primeiro princípio exige, pois, que ele deixe de ser apenas princípio formal, princípio principiante, e se torne também material, ou seja, princípio principiado: a emergência de diversos aspectos realmente existentes é o que resolve a antinomia da Diferença. Isso confere ao primeiro princípio um dinamismo todo especial; ele precisa engendrar novos aspectos lógicos e ontológicos, sob pena de entrar em colapso se não o fizer. O primeiro princípio, para poder resolver a antinomia nele contida, precisa sempre estar saindo de si e engendrando algo outro, a saber, a Natureza e, depois, o espírito, a *natura naturata*. A esta necessidade de engendrar alteridades, que há no âmago do primeiro princípio, primeira parte do Sistema, não corresponde um necessitarismo da Natureza e do espírito, segunda e terceira partes do Sistema? A resposta a esta pergunta decisiva é dura e clara: não. Por que não? Porque a antinomia se resolve quaisquer que sejam os aspectos

engendrados. A solução da antinomia exige, sim, necessariamente, o engendramento de aspectos. Mas essa necessidade não determina – como no Sistema de Hegel – quais os aspectos que serão engendrados. Esses aspectos podem ser assim e podem ser diferentes. Quaisquer que eles sejam, a existência de aspectos diversos por si só já resolve a antinomia. – Temos, então, por um lado, a necessidade do primeiro princípio de engendrar novos aspectos; eis o motor que move a Dialética, eis o motor que, com energia e força primevas, move a evolução do Universo. Mas, a esta necessidade geral não corresponde necessidade determinada de que este aspecto tenha que ser assim, aquele outro aspecto necessariamente tenha que ser de outro modo; não, isso é contingente, isso é História, História verdadeira. A passagem, pois, da primeira parte para a segunda parte do Sistema, do primeiro princípio para a Natureza, é necessária sob um aspecto (ela deve existir), mas é não necessária sob outro aspecto (os aspectos podem ser os mais variados possíveis, eles não estão pré-programados no primeiro princípio).

O primeiro princípio (Identidade, Diferença e Coerência) é Absoluto? Ele é o Absoluto? Ele pode ser chamado de Absoluto porque não é condicionado por nenhum princípio que seja a ele anterior. Neste sentido bem estrito, o primeiro princípio pode ser chamado de Absoluto; se alguém quiser, de Absoluto. Mas este Absoluto, incondicionado para trás – em análise regressiva –, é condicionado para frente: ele precisa engendrar alteridades, senão implode. Se utilizarmos a terminologia da Filosofia da Religião, este Deus – se é que ele pode ser chamado de Deus – é Absoluto, porque não há nada antes dele que o condicione logicamente ou o efetive de maneira causal, mas ele é um Deus que precisa engendrar outras realidades. Se essas outras realidades, como estamos todo o tempo tacitamente supondo, são a Natureza e o espírito, então este Deus precisa criar a Natureza e o espírito. A criação, aqui, não é fruto de um ato livre, não é a superabundância do amor que transborda, como no Sistema de Agostinho, mas uma necessidade lógico-ontológica. – Quanto ao Deus, ao Absoluto, na terceira parte do Sistema, não há grande Diferença – eu diria até que não há nenhuma Diferença – com relação ao Deus e à Jerusalém Celeste de Agostinho.

Como filósofo, não vejo como se possa ultrapassar os limites do que foi acima dito e exposto. O Deus, na terceira parte do Sistema que estou propondo, é – penso eu – igual ou, ao menos, muito semelhante ao Deus agostiniano da Jerusalém Celeste; a segunda parte do Sistema, a *natura naturata*, em minha proposta é contingente, como o é no Sistema de Agostinho. A Diferença, pois, entre o Sistema que estou propondo e o Sistema de Agostinho está na primeira parte. Eu estou propondo um princípio Uno e Trino, incondicionado, e, neste sentido, Absoluto, mas que é formal e que precisa engendrar alteridades sob pena de entrar em colapso. Este Absoluto, sendo formal e precisando engendrar alteridades, difere do Absoluto da primeira parte do Sistema de Agostinho. Eu, como filósofo, não vou adiante. Não vejo como possa provar mais do que isso.

Mas, se alguém, cristão convicto, defender o Deus Uno e Trino de Agostinho, perfeitíssimo, que, na superabundância de seu amor, transborda e deixa livremente sair de si a Natureza e o espírito, há nisso uma Contradição? Não vejo Contradição nessa construção. Se alguém, por motivos outros que o raciocínio filosófico estrito, houver por bem defender – como religião – tal concepção de Deus Uno e Trino antes de criar o mundo, penso que não está incorrendo em Contradição interna. Eu faria apenas duas observações críticas. A primeira refere-se ao conceito de criação que de maneira nenhuma pode excluir o conceito de evolução, daquela evolução que perpassa e molda tanto Natureza como espírito. A segunda diz respeito às razões argumentativas que levam a admitir tal Absoluto já na primeira parte do Sistema. Estas razões, que não são filosóficas – isto é, parece-me que não estão baseadas em raciocínios sistemáticos cogentes –, convém que elas sejam explicitadas como tais.

Do que acima foi exposto seguem duas conclusões fortes, uma negativa, a outra positiva. A conclusão negativa é de que o conceito de Deus das grandes religiões ocidentais, nestes últimos séculos, está mais e mais se afastando daquilo que em boa Filosofia chamamos de Absoluto; lamentavelmente o pensamento mágico está voltando a prevalecer sobre o pensamento racional, o Deus da magia e da superstição está voltando a prevalecer sobre o Deus pensado pela Razão. A conclusão positiva é de que, com algum esforço intelectual, é possível, sim, neste começo do sé-

culo XXI, falar sensata e racionalmente do Absoluto, ou seja, do Deus de nossa tradição, do Deus de Agostinho, do Deus de Nicolaus Cusanus, do Deus de Schelling e Hegel, apontando tanto erros como acertos.

Dialética, quando verdadeira, não termina nunca numa resposta e sim numa pergunta. A pergunta aqui é: se o Universo todo é, já agora, neste eterno momento presente que resgata todo o passado e projeta todo o futuro, o Absoluto mesmo, então todos nós, enquanto partícipes do Absoluto, somos deuses. Mas, se é assim, por que a unidade lógica e ontológica do Universo como que se esvai por entre nossos dedos? Por que a Razão está fragmentada e ninguém mais consegue ver a unidade que se constitui como Totalidade em Movimento? Esta é a pergunta com que se encerra o que, embora pronto e acabado como eterno momento presente, ainda está em curso como a não Identidade e a dispersão que há no espaço e no tempo. Se o Uno é Múltiplo e o Múltiplo sempre é também o Uno, por que estamos sempre nos perdendo no Múltiplo? O poeta do morro talvez tenha encontrado a solução quando disse: *Quem acha vive se perdendo.*

Totalidade em movimento

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, 13 (2-supplement), 2012. p.311-325.

A Pós-Modernidade, com sua ênfase sobre a importância da Diferença, característica de nosso tempo, certamente nos trouxe muitas coisas boas¹²⁸. Ficamos muito mais abertos para com a alteridade do outro que nossos antepassados e conseguimos entendê-lo melhor e, assim, convivemos com ele mais facilmente. A Pós-Modernidade, cuja tese teórica central, quando elevada ao estatuto de uma teoria universalíssima, isto é, de uma Filosofia, entra em Contradição consigo mesma, nos tornou mais abertos, mais tolerantes, mais compreensivos, sim, mais humanos. Assim como o cético que levanta a tese de que “todas as proposições são falsas” sempre e necessariamente pressupõe que, pelo menos, uma proposição tem que ser verdadeira, a saber, esta mesma, e assim entra em autocontradição, assim também o pós-moderno, ao universalizar sua tese como uma teoria filosófica universalíssima, entra em Contradição consigo mesmo. Pois ele afirma, ao universalizar sua posição, que não há nenhum princípio que seja válido para todas as áreas do conhecimento. Ora, ao menos este princípio – a afirmação tética da frase anterior – é pressuposto por ele como sendo universalmente válido. A Pós-Modernidade, como Filosofia, pressupõe sempre e necessariamente um princípio como sendo universalmente válido; isso corresponde, entretanto, à tese da teoria clássica da Filosofia sistemática da Modernidade, não à tese da Pós-Modernidade. O Sistema da Filosofia, se correto, expõe sempre a Totalidade em Movimento.

A racionalidade pós-moderna, válida e muito boa enquanto restrita a áreas particulares, não pode ser universalizada sem cair em autocontradição, pois pressupõe sempre um mínimo de racionalidade sistemática. E assim somos

128 GLOY, K. *Vernunft und das Andere der Vernunft*. Alber: Freiburg/München, 2001; HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1985.

jogados, de volta, ao conceito de Sistema, a um Sistema que abarca tudo e tudo contém, a um Sistema universalíssimo. Alguns podem ver nisso uma praga que nos persegue. Nós não vemos isso como uma praga, muito pelo contrário, de acordo com a tradição da *philosophia perennis*, consideramos isso como a grande e preciosa herança que nos foi legada por Platão.

Trataremos aqui de três pontos: 1) Os erros que levaram ao colapso o último grande Sistema – o Sistema de Hegel – podem ser entendidos e formulados com exatidão no horizonte que nos é dado pela tradição de Platão até Schelling? 2) Como se pode – se é que se pode – esboçar um projeto de Sistema na tradição de Platão e Hegel de maneira que os erros fundamentais antes apontados possam ser evitados? 3) Qual papel têm, num tal projeto de Sistema, teorias científicas contemporâneas, como a Teoria da Evolução de Charles Darwin, a Teoria de Sistemas de Bertalanffy, as Teorias sobre o Caos Determinístico, a teoria de Prigogine sobre Sistemas Dinâmicos, a teoria sobre a Geometria Fractal? Vamos aqui levantar a tese que todas estas teorias têm que ser consideradas como partes integrantes de um projeto de Sistema filosófico que seja realmente filosófico, isto é, que seja universalíssimo. Essas teorias, mostraremos, são como que os mecanismos que, ao menos em parte, determinam a passagem do Uno para o Múltiplo.

A Tradição e o Último Sistema

O último grande Sistema de nossa tradição, o Sistema de Hegel, entrou em colapso por três razões. Primeiro, porque ninguém conseguiu explicar convincentemente como a Contradição pode ser o motor da Dialética; a Contradição é, em si, algo irracional, e quem, ao falar, se contradiz, não está dizendo absolutamente nada. As objeções formuladas por Aristóteles, Trendelenburg¹²⁹ e, em geral, por todos os lógicos¹³⁰ contra a Dialética ficaram até hoje sem uma resposta que seja satisfatória. Nem uma única das muitas tentativas de reconstrução da Lógica de Hegel obteve, até hoje, aprovação dos especialistas em Hegel¹³¹. A segunda grande objeção contra

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

130 POPPER, K. *Was ist Dialektik?*, in: *Logik der Sozialwissenschaften*, ed. TOPITSCH, E. Köln/Berlin, 1965, p.262-290.

131 HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 1975; WANDSCHNEIDER, D. (Hrsg.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, 1997; CIRNE LIMA, C. R. V. *Dialética para Principiantes*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

o Sistema de Hegel foi formulada inicialmente por Schelling e, depois, por praticamente todos que se ocuparam do assunto. Ela diz respeito à paulatina eliminação da contingência no curso do Sistema¹³². O Sistema contém, sim, contingência; Hegel a introduz expressa e explicitamente, sob o nome de *casualidade* (*zufälligkeit*) como categoria da Lógica. Também na Filosofia da Natureza há contingência. Na Filosofia do Direito há continuidade da mesma linha argumentativa: o pensamento, em sua marcha sistemática, vai paulatinamente superando a contingência até eliminá-la por completo; mediante a eliminação gradativa da contingência, chega-se à Eiticidade e ao Direito. Embora haja contingência no começo de cada parte do Sistema, ela vai sendo, no curso da argumentação, não apenas superada e guardada (*aufgehoben*), como deveria ser, não, ela vai sendo eliminada, como se vê nas últimas categorias da Lógica e nas últimas figurações da Filosofia do Real. A terceira Razão por que o Sistema de Hegel entrou em colapso é o enfraquecimento do indivíduo¹³³ e a tendência para o totalitarismo político. O Universal lógico e o coletivo ético, a saber, o Estado, são acentuados com tanta força, que o indivíduo concreto, com suas decisões contingentes, quase desaparece. Poder-se-ia, aqui, tentar defender Hegel e afirmar que isso é apenas uma interpretação maldosa; mas é inegável que foi exatamente esta interpretação que, na História, ganhou consistência e veio para o primeiro plano, influenciando a maioria dos filósofos e, mediante Karl Marx e Lênin, determinando por longo período a ordem Política mundial. A Contradição, a contingência e o enfraquecimento do indivíduo, ou seja, a tendência para o totalitarismo, em minha opinião, são as três razões por que o Sistema de Hegel entrou em colapso, no fim do século XIX e começo do século XX.

Em face disso, porém, a maioria de nós, filósofos do século XX, jogamos na lata de lixo da História não apenas o Sistema concreto de Hegel, que sabemos ser falso, mas ao mesmo tempo abandonamos o grande projeto de Filosofia como Sistema universalíssimo e omniabrangente. O colapso do Sistema de Hegel abriu espaços para a assim chamada Pós-Modernidade, que ocupou o vazio, espalhou-se e tornou-se a forma dominante de Filosofia no mundo contemporâneo. As muitas perspectivas de Nietzsche,

132 SCHELLING, F.W.J. *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833/1834), in: *Ausgewählte Schriften*, 6 vol., ed. FRANK, M. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 4 vol., p. 417-616.

133 Cf. a este respeito as objeções de Kierkegaard e de Nietzsche.

os muitos horizontes de Heidegger e os Múltiplos jogos de Linguagem do segundo Wittgenstein ocuparam o espaço que, antes, era da Filosofia como Sistema a ser elaborado na tradição de Platão.

Poucos filósofos, hoje, consideram o projeto de Filosofia de Hegel uma tarefa a ser realizada. A conciliação da substância de Espinosa com o Eu Livre de Kant é, para a maioria dos filósofos hoje, apenas uma recordação histórica do projeto de Hegel, projeto este que, como vimos, fracassou e foi, por isso, por todos abandonado. Nós, os membros desta Sociedade Internacional de Filosofia como Sistema, que hoje aqui nos reunimos¹³⁴, não somos adeptos das teorias sobre o pensamento pós-metafísico; muito pelo contrário, estamos firmemente convictos que o fracasso de uma tentativa concreta e contingente não significa que, com isso, devamos abandonar o projeto, a ideia e o ideal de construir um Sistema universalíssimo, na tradição de Platão e dos Neoplatônicos.

Seja-me, por isso, permitido fazer um rápido sobrevoo sobre a História da Filosofia e trazer à memória, em grandes linhas, aquilo que nossa tradição denomina de projeto platônico de Filosofia.

O Sistema de Platão é composto pela Dialética ascendente e pela Dialética descendente. Na Dialética ascendente, o ponto de partida é a multiplicidade variegada de nosso mundo, e o filósofo, a partir daí, constrói seu caminho, mediante posições téticas e antitéticas, que são desmascaradas como falsas, e chega à síntese, que se situa num nível mais alto, no qual ambos os polos opostos estão conciliados e unificados. Da dualidade dos polos opostos emerge, aí, a unidade da síntese.

Partindo, assim, da multiplicidade existente em nosso mundo, subimos degrau por degrau para uma unidade cada vez mais alta, até chegarmos ao ápice da pirâmide, aos primeiros princípios de todas as coisas, o Uno e a díade ainda indeterminada (*tô hén, aóristos dyás*). A Dialética descendente parte da Unidade dos dois primeiros princípios e desce, mais uma vez, degrau por degrau, para a multiplicidade, que, quanto mais se desce, maior fica. A partir da unidade do Uno, que é por igual o Bem, é engendrada a dualidade

¹³⁴ Esta conferência foi feita no simpósio da Internationale Gesellschaft "System der Philosophie", realizado em Lucerna, Suíça, em junho de 2003.

do primeiro par de opostos; este processo é chamado por Platão de formação de díades, por Hegel, de *Entzweiung*. Da dualidade do dois se engendra, então, o quatro; o quatro engendra o oito, e assim por diante, até chegarmos à multiplicidade existente em nosso mundo concreto. Compreender e explicar a multiplicidade a partir da Unidade, esta é a tarefa da Dialética descendente. Subir da multiplicidade de nosso mundo sensível para a unidade do primeiro princípio e, a partir deste, compreender e explicar a variedade existente no mundo, este é o projeto filosófico de Platão.

Os dois primeiros princípios engendram as ideias ou formas, estas formam os números. A partir dos princípios, formas e números, é, então, engendrada a alma do mundo, que, por sua vez, dá à luz o mundo concreto. – Estas, como sabemos, são as linhas mestras do Sistema de Platão. Esta é a herança que Platão passa à tradição.

Em Plotino, o Sistema apresenta a mesma estrutura. Do Uno, que constitui a primeira parte do Sistema, flui o Logos, que é um mero espelhamento do Uno e instaura a racionalidade Universal; esta é a segunda parte do Sistema, da qual, então, emerge a Alma do Mundo, que é a terceira parte. O Uno, o Logos e a Alma do Mundo, segundo Plotino, são as três grandes partes da Dialética descendente. Também aqui a multiplicidade é determinada e entendida a partir da unidade.

Um aluno de Plotino, Porfírio, nos mostrou com luminosa clareza o que é a Dialética descendente. A partir da substância una e única, são introduzidas díades, formando, assim, uma árvore invertida, isto é, uma árvore com a raiz para cima, os galhos para baixo. Da ponta de cada galho originam-se, de novo, mais dois galhos, engendrando-se, desta forma, a multiplicidade das coisas do mundo; em Porfírio, até chegarmos ao galho que se chama *homem*, isto é, o animal racional. Esta árvore, virada ao contrário, chamada a árvore de Porfírio, simboliza a Dialética descendente de Platão (*katábasis*). Não se trata aqui apenas de Lógica formal, de uma entidade meramente conceitual, mas de Metafísica em seu sentido mais duro e genuíno. Veremos, logo mais, que esta construção de Porfírio, de acordo com as últimas descobertas das ciências, não é algo tão absurdo como poucos anos atrás ainda parecia ser.

Em Proclo, o projeto filosófico é exatamente o mesmo, seu detalhamento é muito assemelhado ao Sistema de Plotino. O primeiro princípio não é o Uno, mas sim o Universal. Do Universal origina-se, então, o Logos, o qual, por sua vez, deixa sair de si a Alma do Mundo.

Em Agostinho, a primeira parte do Sistema é o Absoluto, ou seja, o Deus Uno e Trino. Do Pai, que é o princípio e o começo, procede o Filho, que, embora oposto ao Pai, possui perfeição idêntica à dele. Quando Pai e Filho se voltam, um para com o outro, em amor, que é amante e amado ao mesmo tempo, emerge o Espírito Santo. Este possui a mesma perfeição que o Pai e o Filho, mas a eles se opõe como algo singular e, por isso, deles distinto. Agostinho põe e contrapõe, aqui, de maneira magistral, Identidade e Diferença. O Deus Uno e Trino é, ao mesmo tempo, o absolutamente Uno e uma Tríade absoluta, pois ele é um Movimento circular que, saindo de si mesmo, saindo do Uno, constitui a pluralidade de Filho e Espírito Santo, mas retorna à mesmice do Pai, que é o Uno inicial. O Deus Uno e Trino é unidade absoluta e trindade absoluta, porque o Movimento circular se origina do Uno e, depois de engendrar Filho e Espírito Santo, a ele retorna, constituindo-se, assim, como o Uno, que é o Todo, como a Totalidade em Movimento circular. O Deus Uno e Trino, a primeira parte do Sistema, é tão rico na plenitude de sua perfeição que ele, por assim dizer, transborda de si mesmo e cria a Natureza como algo dele distinto e diferente; esta é a segunda parte do Sistema. O homem, porém, de todas as criaturas a mais perfeita, peca contra Deus e contra si mesmo. Assim, ambas as partes do Sistema – tese e antítese – se cindem e se opõem de maneira excludente. O Deus Uno e Trino e a Natureza decaída pelo pecado não estão mais em harmonia, mas em oposição, que se exclui e se implode. Isso torna necessária a terceira parte do Sistema, na qual a primeira e a segunda parte vão ser, de novo, conciliadas em unidade sintética. Isso acontece na reconciliação entre Deus e a Natureza caída: Deus torna-se homem, vivendo entre os homens, e todos os homens e, com eles, toda a Natureza, se assim livremente o quiserem, transforma-se na Totalidade, que é a Jerusalém Celeste. Ou seja, toda a Natureza e os homens de boa vontade são elevados à divindade e tornam-se participantes da Natureza divina, *participes naturae divinae*.

Em Nicolaus Cusanus, que está na tradição de Agostinho, a primeira parte do Sistema é constituída pelo *Deus unus et trinus*, der é o *maximum absolutum*. A *natura criata, maximum contractum*, é a segunda parte; a Natureza é, por um lado, semelhante a Deus e por isso um *maximum*, mas, por outro lado, ela como que se encolheu em si mesma e é chamada, por isso, de *maximum contractum*. A terceira parte do Sistema se realiza em Jesus Cristo, o Deus que se fez Homem, ou seja, que é ao mesmo tempo o *maximum contractum et absolutum*.

Em Giordano Bruno, que segue a tradição do Cusanus, a primeira parte do Sistema é o *Unum*, a *monas monadum*. Desta primeira Mônada procede a *anima mundi*, a Alma do Mundo, e desta, a multiplicidade das coisas de nosso mundo concreto. Em Baruch Spinoza, que retoma uma tradição Neoplatônica que consta da Kabbala judaica, a primeira parte do Sistema é Deus, ou melhor, *Deus sive natura*. Este Deus é causa de si mesmo, *causa sui*; como Deus não é apenas causa de si mesmo, mas também causa de todo o mundo, ele constitui também a segunda parte do Sistema, a *natura naturata*, a Natureza criada por Deus. A terceira parte do Sistema alcança seu apogeu na *Ethica*, na qual se juntam e condensam tanto a *natura naturans*, como também a *natura naturata*.

Em Schelling, pensador que já opera no paradigma do sujeito, a subjetividade é a tese e constitui a primeira parte do Sistema, e a objetividade é a antítese, a segunda parte. A terceira parte do Sistema, que unifica e concilia ambas as primeiras, é a unidade da subjetividade e da objetividade.

Em Hegel, o Sistema se compõe de Lógica, Natureza e Espírito. A Lógica deixa sair de dentro de si mesma a Natureza. Na Natureza, a Lógica está fora de si mesma e é estranha a ela mesma; a Natureza é a alienação da Lógica. No Espírito, tese e antítese são, então, conciliadas e unificadas.

A primeira grande questão que deve ser colocada ao Sistema de Hegel é a seguinte: De onde vem a multiplicidade de conteúdos? Ela pode ser deduzida *a priori*? Com que necessidade? E, se a resposta a estas questões for negativa, voltamos à questão inicial: De onde vem, então, a multiplicidade? – Esta pergunta – como sabemos – até hoje não recebeu resposta que fosse minimamente satisfatória. Todas as tentativas de reconstruir a Lógica de Hegel, passo a passo, fracassaram. Mas o Sistema de Hegel não é refutado

apenas por esta pergunta nunca respondida. – O Sistema de Hegel entrou em colapso por três razões. 1) Ninguém conseguiu mostrar convincentemente como é que a Contradição pode ser racional, como ela pode ser considerada o motor que move a Dialética (Trendelenburg). 2) A contingência foi sendo eliminada paulatinamente do Sistema de tal maneira que a História se transformou em Lógica (Schelling). 3) O indivíduo em sua liberdade contingente não foi posto no lugar que lhe compete, muito ao contrário, foi quase eliminado do Sistema (Kierkegaard, Nietzsche). O Sistema de Hegel entrou em colapso por razões que conhecemos muito bem e que podemos localizar com exatidão. E assim se levanta a pergunta: Pode-se, depois de Hegel, querer construir Filosofia como Sistema? Totalidade em Movimento? Pode-se ousar algo assim? A resposta é um decidido sim. Sim, devemos ousar, devemos tentar, pois, se não o fizermos, caímos inexoravelmente na autocontradição da Pós-Modernidade apresentada mais acima.

Um projeto de Sistema

Três considerações prévias sejam-me, aqui, permitidas: sobre a Contradição, sobre o indivíduo e sobre a contingência.

A objeção, levantada por Trendelenburg, Karl Popper e pela Filosofia Analítica, de que a Contradição é algo irracional e de que um Sistema filosófico não pode ser construído sobre tal base, pode ser respondida com relativa facilidade. Eu concedo, sim, eu afirmo com Aristóteles e com todos os lógicos que ninguém pode negar o Princípio da Não Contradição. Quem o nega não pode mais falar racionalmente porque tudo que é dito é sempre também desdito. Aristóteles tem toda a Razão quando diz que quem nega o Princípio de Não Contradição fica reduzido ao estado de planta. – Mas como, então, deve ser interpretada a Contradição que Hegel chama expressamente de motor da Dialética? Karl Popper já insinuou a resposta correta. Johann B. Lotz, no *Pequeno Dicionário de Filosofia* de Pullach (verbete *Dialética*) afirma expressa e claramente a solução; Klaus Düsing, em seus escritos, sempre volta ao assunto. Quando Hegel fala de Contradição, ele não quer dizer o que os lógicos chamam de Contradição, e sim aquilo que desde Aristóteles é chamado de contrariedade¹³⁵. Tese e

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

antítese não se contrapõem como proposições contraditórias, e sim como proposições contrárias. E duas proposições contrárias podem ser, sim – desde Aristóteles há unanimidade sobre isso – simultaneamente falsas. E é exatamente isso que a Dialética afirma: a falsidade tanto da tese como também da antítese. A prova de que Hegel mesmo pensava assim não é muito fácil de construir porque ele não costuma usar, de forma expressa e explícita, o sujeito lógico de suas proposições. Em Hegel, o sujeito lógico está quase sempre oculto. A Lógica de Hegel começa, como sabemos – e não por acaso –, com um anacoluto: Ser, Ser indeterminado, Ser sem nenhuma determinação. Para mostrar que tese e antítese não são proposições contraditórias, mas sim contrárias, é preciso explicitar e trazer à luz o sujeito lógico e o quantificador que em Hegel estão ocultos. De que ou de quem afirma Hegel é Ser? E, logo depois, que é Nada? Na *Enciclopédia* Hegel nos explica claramente: Todas as categorias da Lógica são sempre predicções feitas sobre o Absoluto, são predicados do Absoluto. O Absoluto é o sujeito lógico de todas as categorias elaboradas por Hegel na *Ciência da Lógica*. Decodificando, pois, a Linguagem hegeliana, o sentido fica o seguinte: A tese é *O Absoluto é Ser*, a antítese é *O Absoluto é Nada*. Ambas as proposições possuem o mesmo sujeito lógico e o mesmo quantificador Universal. Tese e antítese, por conseguinte, não se contrapõem como opostos contraditórios e sim como opostos contrários. A objeção levantada pelos lógicos sobre a função na Contradição na Lógica de Hegel fica, assim, respondida com clareza e precisão: Quando filósofos dialéticos falam de Contradição, eles querem sempre dizer contrariedade. Tese e antítese são duas proposições contrárias e podem ser, sim, ambas falsas.

A segunda objeção consiste no fato de que o Sistema abre pouco espaço para o indivíduo. A liberdade contingente, que escolhe uma alternativa dentre muitas outras igualmente possíveis, não é afirmada por Hegel com a mesma clareza com que Kant a defende. Minha resposta a esta questão não consiste numa defesa do Sistema de Hegel, como antes; pelo contrário, penso que o conceito de liberdade de Hegel é pouco claro e, no fundo, muito pobre. Ao ler sua obra, a gente nunca está seguro se ele entende por liberdade a mera consciência de necessidade de um mundo totalmente determinístico ou a livre escolha entre alternativas

contingentes. Esta questão está intimamente ligada à terceira objeção contra o Sistema de Hegel, a questão da contingência.

A terceira objeção diz respeito à contingência, cujo problema, no Sistema de Hegel, é, em minha opinião, muito mais difícil de ser sanado. Embora a contingência – sob o termo *Zufälligkeit* – seja introduzida no Sistema e tratada expressamente como uma categoria da Lógica¹³⁶, ela é imediatamente como que dissolvida na categoria superior de necessidade, ficando cada vez mais fraca no decorrer das elaborações subsequentes. Ao contrário, à medida que o Sistema avança, ela vai sendo paulatinamente eliminada, desaparecendo sempre nas categorias finais; nestas, a necessidade reina, absoluta e sozinha¹³⁷, livre de qualquer contingência. Isso significa que o operador modal que perpassa o Sistema é a necessidade, na qual a contingência não foi superada e também guardada, mas da qual a contingência foi puramente eliminada. O problema, agora, consiste em saber como se consegue pôr a contingência tão no âmago do Sistema e de seu método que ela fique lá dentro, que ela não possa ser manipulada para fora do Sistema. Como se faz para que a contingência seja realmente *aufgehoben*, ou seja, superada, mas também guardada, e não simplesmente eliminada? – Sistema e contingência parecem excluir-se mutuamente, pois todos os Sistemas da tradição Neoplatônica sofrem, como sabemos, deste mal; isto é, todos eles são profundamente marcados pelo necessitarismo. Isso vale do próprio Platão, mas também de Plotino, Proclo, Agostinho, Nicolaus Cusanus, Espinosa, Schelling, Hegel e Karl Marx. Mesmo quando alguns dentre eles, como Agostinho, querem defender a contingência e o livre arbítrio, o Sistema é elaborado sob a égide de uma necessidade que impossibilita a liberdade no sentido contemporâneo (*praedestinitio, gratia efficax*).

O caminho para uma solução satisfatória do problema da contingência no Sistema, encontramos-lo na *Theory of Games*. Nós, em Filosofia, estamos acostumados a trabalhar apenas com um único tipo de racionalidade. Quando falamos de racionalidade, pensamos sempre apenas na racionalidade que trabalha com um operador modal forte, como na sequência dos números, na Matemática, ou como nos Sistemas de Lógicas Modais Contemporâneas

136 HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe*, ed. MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 6 vol., p. 200-217.

137 Isso fica muito claro na Filosofia do Direito de Hegel.

(Sistemas modais S1, S2, S3, S4 e S5). Trilhando este caminho, como nós, filósofos, o fizemos tanto na Modernidade como no século XX, desembocamos sempre num necessitarismo. E aí não existe, realmente, nenhum espaço para a liberdade no sentido de livre escolha dentre alternativas contingentes. Ficamos tão cegos que esquecemos que existem Sistemas com operadores modais mais fracos; como quase nunca os utilizamos, esquecemos que eles existem e nem por isso são menos racionais. E tais Sistemas com operadores modais fracos são utilizados frequentemente na Física, na Biologia e em outras ciências; daí o uso tão frequente do cálculo de probabilidades. Penso aqui também e especialmente na estrutura lógico-modal das lógicas paraconsistentes, das lógicas deônticas e, de maneira toda especial, das *Theories of Games*¹³⁸. Todos esses Sistemas, aqui mencionados, trabalham com um operador lógico-modal, que é mais fraco, não sendo simplesmente idêntico à necessidade dura da Matemática e da Lógica clássica. Na *Theory of Games*, por exemplo, no jogo de xadrez (ou no jogo de futebol), os operadores modais utilizados e sempre pressupostos são os seguintes:

Possibilidade	Alternativas de jogo
Necessidade	Regras
Facticidade	A jogada feita
Dever-ser	Táticas e estratégias

Essa racionalidade com operadores modais mais fracos é mais ampla, por isso, mais Universal que a racionalidade pressuposta nas lógicas modais tradicionais e, assim, possibilita que se utilizem, no Sistema, operadores modais como contingência e facticidade. Essa universalidade mais ampla exige que se use, na construção universalíssima do Sistema, este tipo de racionalidade e não a racionalidade tradicional e a correspondente necessidade das lógicas modais clássicas. O operador modal que perpassa o Sistema como sua base não é, pois, a necessidade dura dos lógicos contemporâneos, mas uma forma mais fraca de necessidade, a saber, a necessidade do Dever-ser. Não o “É necessário...” dos lógicos, mas o Dever-ser dos éticos é o operador mais Universal e, por isso, básico do Sistema. Isso vale para a Lógica, para a Filosofia da Natureza e também para a Filosofia

138 Penso aqui em jogos com estrutura aberta. Existem jogos, como o xadrez, em que a lógica do jogo leva sempre a um fim que encerra o jogo. Não penso nestes jogos fechados, e sim em jogos de lógica aberta, como o futebol, que por sua lógica interna não têm fim, isto é, podem, em princípio, sempre prosseguir.

do Espírito. O Sistema de Hegel fica, assim, corrigido e – espero – sanado em sua mais profunda raiz.

Se não queremos abandonar, em definitivo, o projeto Neoplatônico de Sistema de Filosofia, se nós queremos ainda e sempre, e, agora, mais uma vez, construir um projeto de Sistema em suas linhas mestras, então devemos considerar desde o primeiro começo essas três objeções básicas que foram levantadas contra o Sistema de Hegel. Essas questões são verdadeiras armadilhas, as quais precisam ser desmontadas já no início, de tal maneira que os problemas mencionados nem cheguem a surgir na construção do Sistema. É exatamente isso que aqui pretendo e que, a seguir, faço ao esboçar as linhas básicas de um projeto de Sistema no espírito da tradição que nos vem de Platão até Schelling e Hegel. Este projeto de Sistema, como aqui vai exposto, caracteriza-se pelo minimalismo. Ou seja, são tracejadas apenas aquelas linhas que definem a estrutura básica do Sistema, e nada mais. Pretendo esboçar o Sistema tão despojado e tão simplificado quanto for possível. Não se levanta, portanto, nenhuma pretensão de completude. Muito ao contrário, são elaborados apenas aqueles princípios e subprincípios mínimos, sem os quais o Sistema não fica de pé. Essa forma deflacionária de exposição foi escolhida porque ela tem a vantagem de tornar visíveis, já a um primeiro olhar, os menores erros. Estes podem, então, ser identificados e localizados com facilidade. Numa segunda etapa, que aqui não é apresentada, podemos e devemos fazer os devidos detalhamentos, pondo, assim, carne e sangue no esqueleto construído. No momento, interessa-nos apenas a estrutura do esqueleto.

O Sistema proposto se compõe de três partes, conforme a tradição Neoplatônica¹³⁹: Metalógica, Metafísica (e Metabiologia) e Metaética. Sigo aqui, como se vê, estritamente, a tradição de Hegel: *Logik*, *Naturphilosophie* e *Geistesphilosophie*. Seja-me permitido remeter a trabalhos anteriores em que elaborei este começo do Sistema com mais pormenores. Resumindo, temos o seguinte:

139 CIRNE LIMA, C. R. V. Zu einer Analytik des Sollens, in: NIQUET, M. und HERRERO, F.X. *Diskursethik. Grundlagen und Anwendungen*, Königshausen & Neumann: Würzburg, 2001, p. 145-163; CIRNE LIMA, C. R. V. *O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel*. Nesta coleção da Obra completa.

Metalógica
Metafísica Metabiologia
Metaética

A Metalógica é constituída por um único princípio com três partes:

<p>Identidade</p> <p>Identidade simples A Identidade iterativa A, A, A... Identidade reflexa $A=A$</p>
<p>Diferença</p> <p>B não pré-programado</p>
<p>Coerência</p> <p>Um polo da oposição elimina o outro polo Diversos aspectos são elaborados de sorte a restabelecer a Coerência</p>

Identidade, Diferença e Coerência não subsistem sozinhas e independentes umas das outras; elas, juntas, se pressupondo e se determinando mutuamente, constituem o primeiro princípio do Sistema. Cada uma delas entra na constituição das outras num processo circular de auto-determinação e de autoconstituição. Quero, aqui, dar ênfase ao fato de que, no curso da História da Filosofia, nenhum filósofo negou ou pôs em dúvida a Identidade e a Coerência. Pois a Identidade é uma proposição tautológica, e tais proposições são sempre verdadeiras. Também o Princípio da Coerência jamais foi negado a sério, pois ele diz exatamente o mesmo que o Princípio de Não Contradição. Os subprincípios da Identidade e da Coerência não são negados por ninguém. Poder-se-ia,

talvez, levantar uma dúvida quanto ao subprincípio da Diferença, como acima formulado. Ninguém – exceto Parmênides e Zenão de Eléa – nega a Diferença como tal, mas a maneira como ela foi aqui definida é bem específica: trata-se de uma Diferença que não está pré-programada na Identidade, respectivamente nas diversas formas (iterativa e reflexa) da Identidade. A Diferença, como aqui definida, não está contida no A , ou no A, A, A, \dots , ou no $A=A$, e, por isso, não pode ser deduzida do A , ou do A, A, A, \dots , ou do $A=A$.

Aqui – exatamente aqui, como veremos logo a seguir –, neste lugar do projeto de Sistema, é que a contingência e a historicidade estão ancoradas. Este é o lugar originário onde o *a priori* e o *a posteriori* se entrelaçam e se determinam mutuamente. Este subprincípio, assim formulado, está correto? Ele é verdadeiro? Peço ao leitor, primeiramente, que o aceite como uma hipótese de trabalho útil. Só a partir do Todo, a saber, do Sistema como um todo internamente ordenado e concatenado é que ficará evidente que não se trata aqui de uma hipótese, mas sim de uma proposição verdadeira. Já aqui, bem no núcleo do primeiro princípio, fica evidente que não é possível demonstrar tudo de maneira *a priori*, já aqui desponta a Coerência Universal, que também tem que ser coerente com o mundo empírico, como o critério universalíssimo da Verdade. Mas não estamos, aqui, fazendo, uma demonstração *a posteriori*? Sim, e tem que ser assim, pois a Verdade é o Todo e o Todo contém também algo que é empírico, ou seja, algo *a posteriori*. Surge, então, a pergunta: Este elemento *a posteriori* precisa estar contido já no primeiro princípio? Minha resposta é: Sim, exatamente isso é um ponto central de toda a argumentação.

A Metalógica, pela dinâmica que vive em seu interior, deixa sair de si a Metafísica e a Metabiologia. Como os físicos ainda não conseguiram construir uma teoria que unifique a Mecânica Quântica e a Teoria Geral Quântica e a Teoria Geral da Relatividade, restringimo-nos, nesta exposição, à Metabiologia, onde tal trabalho de sintetização geral já foi feito.

Metalógica	Metabiologia
Identidade Identidade simples A Identidade iterativa A, A, A... Identidade reflexa A=A	Indivíduo Reprodução, replicação Espécie
Diferença o novo, B	Emergência do novo Mutaç�o por acaso
Coer�ncia Elimina�o de um polo Elabora�o de aspectos	Morte (sele�o natural) Adapta�o (sele�o natural)

Os subprincípios da Metabiologia podem ser deduzidos dos subprincípios da Metalógica. A rigor, não se trata aqui de uma dedu o, mas de uma translitera o. Quando traduzimos os termos da Linguagem Lógica em termos da Linguagem biológica, percebemos que são os mesmos operadores básicos tanto numa como na outra. Exatamente o mesmo operador metalógico, quando traduzido para a Linguagem da Biologia,   o operador metabiológico correspondente. Há, aqui, algo de mais espantoso ainda. Os subprincípios da Metabiologia, que foram assim formulados, constituem exatamente o núcleo duro da Teoria da Evolu o. A Metabiologia que está sendo aqui proposta   uma formula o minimalista da Teoria da Evolu o como ela foi elaborada por Charles Darwin e  , hoje, defendida pela maioria dos biólogos. Esta Metabiologia  , além disso, uma formula o deflacionária da Teoria de Sistemas; todas as características básicas de uma *system theory*, como ela   formulada e defendida por autores como Bertalanffy¹⁴⁰, Luhmann¹⁴¹, Maturana¹⁴², Capra¹⁴³ e tantos outros, estão aqui contidas – Não podemos, a meu ver, falar de uma Metafísica

140 BERTALANFFY, L. *General System Theory. Foundations, Development, Applications*. Braziller: New York, 1998 (first published 1969).

141 LUHMANN, N. *Soziale Systeme. Grundriss einer Allgemeinen Theorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1985.

142 MATURANA, H. R. e VARELA, F. J. *A  rvore do Conhecimento. As Bases Biológicas da Compreensão Humana*. Palas Athena: São Paulo, 2002, tradu o de MARIOTTI, H. e DISKIN, L. (edi o original chilena 1984).

143 CAPRA, F. *A Teia da Vida. Uma Nova Compreensão Científica dos Sistemas Vivos*. Cultrix: São Paulo, s. a., tradu o de EICHEMBERG, N.R. (original em inglês The Web of Life, 1996).

enquanto a grande Teoria Unificada, que os físicos estão procurando, não estiver, pelo menos em seus traços gerais, à disposição, permitindo, assim, pensar, ao mesmo tempo, a Mecânica Quântica e a Teoria da Relatividade.

Dos subprincípios da Metalógica e da Metabiologia são derivados, então, os subprincípios de uma Metaética, a qual, em suas linhas gerais, no que toca a seus princípios, coincide com aquela defendida por éticos contemporâneos como Habermas, Apel, Charles Taylor, McIntire, etc.

Metalógica	Metabiologia	Metaética
Identidade Identidade simples A Ident. iterativa A, A, A... Ident. reflexa $A = A$	Indivíduo Reprodução Espécie	Pessoa Família Sociedade
Diferença O novo, o diferente	Emergência do novo Mutação por acaso	Liberdade Criatividade
Coerência Eliminação de um polo Distinções necessárias	Morte (seleção natural) Adaptação (seleção natural)	O mal O bem

A introdução da contingência e do Dever-ser como operador modal básico transforma o Sistema e abre espaços para a livre escolha entre alternativas que são igualmente possíveis; assim, surge o espaço para uma verdadeira Ética no sentido contemporâneo da palavra, para responsabilidade, democracia, etc. Também a História recebe um espaço condigno; ela deixa de ser uma sequência inexorável de eventos pré-programados e torna-se o fruto maduro de nossas decisões coletivas livres.

Uma questão aqui se impõe ao natural? Como se movimenta este Todo? De onde vem o Movimento que se desenrola no Sistema? De fora não pode vir, pois não há nada que esteja fora do Sistema do Universo. E assim, de onde vem o Movimento? De dentro? Sim, só pode ser isso. – Voltamos aqui ao primeiro princípio, à Metalógica. Um princípio, quando é realmente universalíssimo, precisa aplicar-se também a si mesmo.

E o primeiro princípio precisa ser universalíssimo, senão não é primeiro princípio. Neste caso, no caso de autoaplicação do princípio a si mesmo, surge, na Metalógica, uma antinomia no sentido estrito do termo¹⁴⁴. A Identidade é idêntica a si mesma, a Coerência é coerente consigo mesma, a Diferença é diferente de si mesma. Com a Identidade e a Coerência não surgem problemas. Mas a Diferença que é diferente de si mesma se nos mostra uma antinomia com as seguintes pontas:

Se a Diferença é diferente de si mesma, então ela não é Diferença, mas sim Identidade.

Se, porém, ela é Identidade, isto é, idêntica à Diferença, então ela não é Identidade, mas Diferença.
--

E assim o Movimento antinômico vai e volta, *ad infinitum*; a pulsação da antinomia primeira corresponde àquilo que Hegel chamou de “tremenda força da negação” (*die ungeheure Kraft der Negation*). – Não se pode permanecer, de maneira racional, numa antinomia. Ela é algo irracional; o Movimento de pulsação é realmente uma força tremenda, mas ela não é construtiva, ela só destrói. Construtiva fica a força da pulsação quando a antinomia é resolvida. É aí, e somente aí, que aparece a tremenda força pulsante, que é o motor do Sistema Dialético. – As antinomias surgem mediante a autorreferência negativa, sendo elas, desde B. Russel e Tarski, resolvidas mediante o engendramento e a introdução de níveis de Linguagem. No primeiro princípio, entretanto, ainda não há quase nenhuma diferenciação, ainda não há aspectos, tipos ou níveis de Linguagem. Mas a pulsação da antinomia leva necessariamente ao engendramento de aspectos, de níveis, de tipos que são gerados dentro do Sistema, o qual assim se desdobra e se determina ulteriormente. A antinomia, quando resolvida, leva a uma multiplicidade de níveis, tipos, aspectos, etc., que são ao menos fácticos¹⁴⁵. Este é o primeiro

144 Cf. a este respeito HEISS, R. *Logik des Widerspruchs. Eine Untersuchung zur Methode der Philosophie und zur Gültigkeit der formalen Logik*. Berlin/Leipzig, 1932; KULENKAMPFF, A. *Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*. Stuttgart, 1970; KESSELRING, T. *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der Genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1984; WANDSCHNEIDER, D. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*. Klett-Cotta: Stuttgart, 1995.

145 Em oposição a Kesselring e Wandschneider, não procuro, a partir deste primeiro começo, deduzir categorias determinadas. Como este projeto é deflacionário, basta que sejam distinguidos diversos aspectos, níveis, etc.; estes precisam, no entanto, ser no mínimo fácticos, senão a antinomia volta.

factum. A História em sua contingência fáctica já começou; ela é contingente, sim, pois qualquer multiplicidade basta para engendrar uma dualidade de níveis, dualidade esta que resolve a antinomia.

O Sistema e as Ciências

O Múltiplo se origina do Uno à maneira que foi descrita acima. De um único primeiro princípio de Metalógica surge a multiplicidade e a variedade das muitas entidades, algumas delas já apenas lógicas, outras já não mais apenas lógicas, mas sim entidades fácticas da Natureza e, finalmente, pessoas do mundo do Espírito. Do Uno surge o Múltiplo, como ensinavam, com toda Razão, Platão e os filósofos Neoplatônicos até Hegel. A partir do Uno é explicado o Múltiplo; mas isso não se faz por mera dedução, pois o processo de desenvolvimento da Natureza é contingente e nós, homens, determinamos livremente o sentido de nossas vidas. A Filosofia do Espírito é essencialmente uma Filosofia da História da liberdade. A Filosofia da Natureza é, em princípio, uma História Natural, na qual muitas vezes o acaso determina o curso dos eventos. Também na Filosofia da Lógica há contingência e Dever-ser, pois sempre que a Coerência não exprime uma necessidade dura, eliminando necessariamente um dos polos opostos, ela se concretiza como um Dever-ser que manda fazer as devidas distinções (*due distinctions*).

A multiplicidade se engendra da unidade mediante três operadores. Estes três operadores explicam grande parte da Diversidade do Universo. Da iteração simples $A, A, A...$ surge a tautologia e desta se originam as diversas lógicas e matemáticas. Da iteração com uma pequena mutação se originam a Teoria da Evolução e as teorias do Caos Determinístico com sua quase infinita Diversidade de formas e processos, como os conhecemos na Natureza. Da iteração cumulativa se engendram, também, os fractais, que, cada vez mais, nos explicam, por fórmulas simples, as estruturas extremamente complexas existentes na Natureza.

Tudo isso vem do subprincípio da Diferença, isto é, da emergência do novo. Já a mutação, por mais modesta que seja, pressupõe a emergência do novo, de algo que é mais do que a Identidade. Esta emergência do

novo, que é pressuposta qualquer pequena mutação, é, em última análise, uma *aitia beaton* (Aristóteles, Plotino), uma *causa sui* (Espinosa), uma *wechselwirkung* (Hegel). Pois ela não se origina nem do simples A, nem série A, A, A..., nem na Identidade reflexa $A=A$, mas surge como algo completamente novo, não pré-programado, como uma mutação que os biólogos, por isso, chamam de mutação por acaso. Este novo, esta nova forma de organização não é causada por uma causa eficiente que lhe é externa e anterior, ela é Auto-organização.

A emergência do novo sem uma causa que o anteceda não nega o Princípio de Razão Suficiente? Sim, se pensamos a Razão Suficiente como algo que sempre e necessariamente está fora e a partir do exterior age. A consequência de uma Razão Suficiente pensada assim é um necessitarismo férreo na Natureza e na História do Espírito. A resposta correta é um não; a Razão Suficiente nem sempre está fora e é externa. Podemos e devemos, com Plotino, Espinosa e Hegel pensar a relação causa-efeito como um Movimento que é, às vezes, circular. Razão Suficiente, assim, pode, às vezes, ser Razão interna, uma Razão que está dentro daquilo que se origina, podendo ser uma *causa sui, aitia eantou*. A consequência, agora, é um Sistema aberto, contingente, que abre espaços para a liberdade, a responsabilidade e a ética.

A passagem do Uno para o Múltiplo não se faz aqui de maneira puramente *a priori*, mas por uma História evolutiva. Não se trata aqui de uma pura Lógica, no sentido moderno do termo, mas de uma História Natural e de uma História do Espírito. O projeto de Sistema que está sendo aqui proposto não é uma teoria mera *a priori*, mas um Sistema que, desde seu primeiro começo, concatena o *a priori* e o *a posteriori*. A Filosofia, assim, se amplia e passa a incluir tanto a História Natural como a História do Espírito. Física, Biologia, etc. Com suas respectivas histórias, são partes materiais do Sistema universalíssimo da Filosofia, que volta a ser a *scientia universalíssima*. Hegel, neste ponto, de novo – tinha Razão.

As teorias científicas contemporâneas que correspondem aos operadores da Metalógica, e que devem ser, assim, partes integrantes de uma Filosofia omniabrangente, são as seguintes:

Teoria da Evolução Artificial Life	Charles Darwin ¹ Langton ² , Tom Ray ³ , Chr. Adami ⁴
Teorias da Auto-organização Teoria de Sistemas Cibernética Sistemas dissipativos	Ludwig von Bertalanffy ⁵ Norbert Wiener ⁶ Ilya Prigogine ⁷
Teorias do Caos	Edward Lorenz ⁸ , David Ruelle ⁹
Fractais	Benoit Mandelbrot ¹⁰

As relações diretas existentes entre os operadores metalógicos e as ciências que lhes são respectivas permitem desenhar o seguinte quadro de correspondências:

Iteração com uma pequena mutação, que é sempre aleatória	Teoria da Evolução (<i>artificial life</i>) Teoria de Sistemas
Iteração com uma pequena mutação, que segue a série numérica	Teorias do Caos
Iteração cumulativa	Fractais ¹¹
Combinação de ambas	Esta proposta de Sistema

Uma importante observação sobre o quadro acima. Uma pequena mutação, se e quando é aleatória, leva à Teoria da Evolução e à Teoria dos Sistemas. Uma pequena mutação, se e quando segue estritamente a série numérica, leva à Teoria do Caos. Sobre os Sistemas dinâmicos dissipativos, que são de tremenda importância, eu ainda não consegui obter clareza sobre sua inserção correta.

Mais uma palavra sobre os Sistemas dinâmicos dissipativos, ou seja, sobre Prigogine. O Sistema dinâmico dissipativo, quando fora de seu ponto de equilíbrio, fica diante de uma bifurcação. O Sistema, então, “decide-se” – palavras de Prigogine – por uma das alternativas e se concretiza desta e não daquela forma. Isto não está pré-programado. – Se esta tese de Prigogine está correta, temos aí a legitimação empírica do subprincípio metalógico da Diferença, como foi mais acima formulado. Se isso não for o caso, mesmo

assim é o defensor da tese oposta que tem o *onus probandi*, pois é ele, e não eu, quem está afirmando algo mais. Também aqui o minimalismo é uma Razão argumentativa; Ockham tem Razão. Mas a Razão decisiva para justificar o subprincípio Metalógico da Diferença consiste no fato de que o Sistema assim construído – com o subprincípio da Diferença – é coerente com o Universo no qual de fato vivemos. Só assim podemos explicar e justificar a contingência, a facticidade, a historicidade, a liberdade, a responsabilidade, o direito, etc. Um Sistema sem o Princípio da Diferença, como acima definida e introduzida, não corresponde nem à Natureza nem ao Espírito. O critério de Verdade, que está sendo aplicado aqui ao Sistema, é a própria Coerência Universal: verdadeiro é sempre somente o Todo.

Em minhas elaborações acima sobre o projeto de Sistema, muitas vezes discordei de Schelling e Hegel e segui outros caminhos. Mas o parentesco deste projeto para com eles é evidente demais. Como afirmei bem no início, estou fazendo a tentativa de, mais uma vez, construir em suas grandes linhas o projeto Neoplatônico e neo-hegeliano de Filosofia como Sistema.

Na tradição Neoplatônica, projetos de Sistema, tão logo sejam publicados, adquirem vida própria e se desligam, assim, de seu autor contingente. Assim o Sistema, verdadeiro ou falso, que é dotado de vida própria, entra no mundo do Espírito e apresenta-se para a necessária discussão que vai ou confirmá-lo ou falsificá-lo, no Todo ou em parte. Assim o Sistema vive, se necessário, corrige-se e desenvolve-se. Assim ele vive e também morre. Pois a exposição contingente de um Sistema é sempre histórica e, como tal, ela está sujeita inexoravelmente à morte. Mas o Sistema, ele mesmo, continua sempre vivo. Ele vive eternamente. Pois o Sistema é o Todo e Todo é para sempre.

Sobre macacos, abelhas e a linguagem

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. In: AZAMBUJA, C. C.; VIERO, C. A.; MORAES DE MELLO, L. F.; Rohden, L. (Org.). **Os gregos e nós: Em homenagem a José Nedel**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p. 57-65.

Platão defende e ensina, nos diálogos da juventude, que o mundo das ideias existe como algo separado do mundo das coisas. As ideias são universais, as coisas são sempre singulares; as ideias são inextensas, as coisas são extensas; as ideias são atemporais, as coisas estão sempre no fluxo do tempo. O mundo das ideias, parece, é algo completamente diferente do mundo das coisas. O mesmo Platão – nos diálogos *Parmênides*, *Sofista* e *Filebo* – refuta a teoria de que os dois mundos sejam separados. Eles não só não são separados, como se interpenetram a se completam. Como? Isso, afirma Platão na *Sétima Carta*, deve ser ensinado oralmente, de mestre para discípulo, sem jamais ser posto por escrito. O diálogo *Timeu*, no entanto, apresenta uma tentativa – falha – de derivar todas as coisas do Universo a partir de um primeiro princípio. A ideia do bem e do belo, as cinco ideias que são os gêneros supremos (Ser, Identidade e Diferença, Repouso e Movimento) e as ideias que são números constituem o princípio a partir do qual se deriva, por diversas proporções geométricas, a multiplicidade de seres no Universo. A questão foi colocada com clareza total; a solução apresentada é falha. A História da Filosofia, desde então, é – como afirma, se não me engano, Bertrand Russell – apenas o comentário que se faz em torno desse núcleo duro.

A Linguagem, tratada filosoficamente desde Platão e Aristóteles, pretende ocupar o lugar de mediação entre o mundo das ideias e o mundo das coisas. As palavras são, por um lado, um sopro singular no espaço e no tempo, mas são também, por outro lado, sempre um significado, que é Universal, inextenso e atemporal. Quando nós dizemos “Esta casa” ou “Esta árvore”, não se consegue significar o objeto concreto a não ser que se aponte com o dedo. Como bem mostrou Hegel, no primeiro capítulo da *Fenomenologia*, tanto “casa” como “árvore” são conceitos universais. E o “este” é mais

Universal ainda, é um *signum* que pode apontar para toda e qualquer coisa; ele só aponta para a coisa singular se nós, os falantes, apontamos com o dedo qual o “este” que estamos dizendo.

A Linguagem, ao invés de ser a solução, é uma exacerbação do problema. Na Linguagem, a questão dos dois mundos é reduplicada em escala ainda maior. Qual, então, a solução? É claro que a solução está na Linguagem, na Linguagem dos homens, sim, mas antes, na Linguagem dos macacos e das abelhas.

Uma fábula nos servirá de fio condutor. Quatro macacos desceram das árvores, tiraram o rabo e se levantaram sobre as patas traseiras. Brincaram, comeram e se fartaram com as bananas existentes no local. Depois, descansaram na clareira, à beira de um pequeno rio, onde moravam. Dormiram. Um deles, ao acordar, sentiu fome de novo, olhou ao redor e constatou que as últimas bananas neste lado do rio já tinham sido comidas. Mas, do outro lado do rio, as bananeiras ostentavam fartura exuberante. As bananas, amarelas de tão maduras, chamavam. Mas como chegar lá? Como cruzar o rio? O macaco percebeu que troncos secos de árvore desciam, flutuando, rio abaixo. Os troncos secos flutuam. Montado sobre um deles, o macaco poderia chegar às bananas do outro lado do rio. Ele viu, então, a seus pés, um tronco seco. A pouca distância até a margem não deveria ser problema e o macaco tentou levantar o tronco. Não conseguiu, era pesado demais. Empurrar, também não deu. Ele pegou, então, primeiro um pela mão, depois mais dois companheiros macacos, e apontou para as bananas, para o rio e para o tronco seco. Fez um movimento com as mãos e os pés: sentar no tronco, atravessar o rio, chegar às bananas. Os outros três entenderam a mensagem expressa na Linguagem corpórea e se colocaram dos dois lados do tronco seco. Dois de cada lado. Um tentou, não conseguiu; o outro também. Compreenderam que era preciso que os quatro puxassem ao mesmo tempo, pois só o esforço conjunto, o trabalho conjunto, o agir em conjunto permitiria levantar o tronco e levá-lo para o rio e para as bananas. O primeiro macaco, aí, modulou os lábios e, coordenando o esforço dos outros, soprou: “Ho-ruck”. Sopraram, juntos, “ho”, preparando, pegando e seguindo bem, sopraram “ruck” ao levantar, fazendo força todos ao mesmo tempo. Trata-se de um sopro, um sopro apenas para coordenar a ação em conjunto: tronco, rio, bananas.

Depois de várias tentativas, todas frustradas, os macacos aprenderam a pegar e levantar juntos; levaram o tronco seco para o rio, cruzaram-no, pegaram as bananas e, cruzando de volta, foram para a clareira que era seu lar. Barriga cheia, satisfeitos, os macacos mais uma vez dormiram. “Ho-ruck” é apenas um sopro para coordenar o agir em conjunto, para todos puxarem ao mesmo tempo. “Ho” é preparar, “ruck” é puxar. – Temos, na pequena fábula, uma ação conjunta que é coordenada pelo sopro do som “ho-ruck”. Trata-se aqui de um *signum* que aponta para uma Totalidade concreta da qual ele é parte real. Trata-se de um sinal concreto ritmando um agir conjunto. Como no caso de um maestro diante de sua orquestra, em que os movimentos da batuta ritmam e ordenam a sinfonia; sem o quê não haveria sinfonia, e sim dissonância. O agir conjunto dos quatro macacos é uma Totalidade, um Todo concreto no qual o *signum* é uma parte igualmente concreta.

Depois de dormir bem e fazer a digestão, o primeiro macaco acorda, sente fome de novo, olha seus companheiros ainda semidormentes e grita “ho-ruck”. Os outros macacos primeiro se entreolham, depois entendem. Levantam-se e passam a procurar o tronco seco de árvore. O tronco original ainda está ancorado à beira do rio? Ou a correnteza o levou? O primeiro macaco repete “ho-ruck”, os outros dão de ombros e, não encontrando o tronco antigo, começam a procurar um novo tronco seco para transpor o rio. – Agora temos uma situação bem diferente da primeira. Agora é emitido um sinal que aponta para algo que não está presente; há aqui um *signum*, sim, mas ele não é uma parte concretamente existente num Todo igualmente existente. Não, aqui há apenas uma parte sem que o Todo do qual ela é parte também esteja presente. Temos uma parte, mas não mais o Todo. Este *signum* continua sendo parte, mas o Todo não está presente. Este *signum*, como qualquer parte, sempre aponta para o Todo, mas neste caso a parte – o sinal – não está inserida num Todo existente concretamente. O Todo, isto é, a ação em conjunto de levantar o tronco, cruzar o rio e pegar as bananas, neste caso não está existindo concretamente. Ele está sendo apenas imaginado. Este Todo e, por isso, o sopro que o significa, só é compreendido por aqueles que participaram da ação conjunta da primeira vez. A ação conjunta e seu desdobramento concreto agora não estão presentes; ao invés de uma *pars in toto*, temos uma *pars pro toto*; temos o sinal que aponta, sim, mas aponta para algo que não está presente como um todo.

O que era uma *pars in toto* agora é uma *pars pro toto*. O primeiro sinal ritma, sim, coordena a ação em conjunto que está sendo realizada concretamente e da qual ele é uma parte real (*pars in toto*); o segundo sinal aponta para uma Totalidade que não está presente e só é corretamente compreendido por aqueles que participaram da primeira ação em conjunto (*pars pro toto*).

Há entre a primeira e a segunda situação algo extremamente importante: surgiu a Linguagem em seu nível específico de abstração, a Linguagem na qual os sopros falados apontam para algo que não está presente, em que as palavras faladas adquiriram um significado: puxar juntos, levantar o tronco, cruzar o rio, pegar as bananas. Mas tudo isso é algo que agora, nesta segunda situação, não está presente de maneira concreta. A Linguagem foi tirada de seu contexto primevo e, mediante esta abstração, tornou-se Linguagem propriamente dita. O *signum*, que era primeiro *pars in toto*, transformou-se em um *signum* que é *pars pro toto*. É o mesmo sopro produzido pelos lábios, é o mesmo sinal, mas na primeira vez temos apenas o sinal como parte constitutiva da ação em conjunto; na segunda vez, temos o mesmo sinal, só que desta vez tirado de seu contexto, desta vez um sinal abstrato (*abs-trahere*), um sinal que aponta para um todo que não está presente. Nasceu a Linguagem.

Essa Linguagem, que no começo possui apenas uma palavra assoprada, se desenvolve e se diversifica; surgem, assim, novos sopros que especificam e separam “puxar”, “levantar”, “carregar”, “cruzar o rio”, “pegar as bananas”. Ao sopro “ho-ruck” original se acrescentam novas palavras. Todas elas são sinais, e estes sinais, às vezes, apontam para algo que não está concretamente presente; são *signum* no sentido estrito de *pars pro toto*. Isso é Linguagem propriamente dita. Na Linguagem emergem, então, as relações entre os significados de seus sinais. A maioria das relações é contingente e histórica, mas algumas delas constituem um nexos necessário; eis o lugar de nascença da Lógica e da Matemática com seus nexos formais necessários. A isso chamamos, então, de mundo das ideias. Mas o mundo das ideias não existe como algo separado do mundo das coisas; as ideias são sinais que apontam, na ação comunicativa, para um todo que não está concretamente presente. Mas estes sinais, *partes pro toto*, se originam do mundo real em que originariamente são *partes in toto*. A ação em conjunto

é o lugar de mediação entre o mundo concreto das coisas e o mundo das ideias. Wittgenstein tinha Razão ao dizer que entender o significado de uma palavra é saber utilizá-la; isto é, recompor o Todo concreto no qual a palavra era originariamente *pars in toto*.

Fazer uma Filosofia da Linguagem é, pois, atar num único nó o sinal concreto e o sinal abstrato, é distinguir para logo depois juntar a *pars in toto* e a *pars pro toto*. A parte sempre remete para o Todo do qual ela é parte; a parte sempre aponta para o Todo. Quando tiramos a parte de seu contexto concreto na ação em conjunto, ela continua sendo parte, mas agora aponta para um Todo que não está de fato presente. A parte ficou abstrata, o sinal agora remete e significa algo que não está fisicamente presente. Surgiu assim a Linguagem em sua estrutura básica. Tudo o mais é apenas um desenvolvimento ulterior deste ponto de partida.

Os quatro macacos são produto de ficção, é claro. O “Ho-ruck” é o termo usado pelos lenhadores no sul da Alemanha, quando levantam troncos pesados (ainda não descobri como é em português). Fiz alguma prova? Uma demonstração? Não, nem poderia fazê-lo sem pressupor o que tinha a explicar, ou seja, a própria Linguagem. Assim foi que construí uma fábula e nela mostrei o que só pode ser mostrado, jamais demonstrado.

Os macacos falados acima são uma fábula, as abelhas são absolutamente reais: elas falam, elas possuem uma Linguagem com a qual se comunicam. Quem descobriu isso foi Karl von Frisch, por muitos anos professor em Munique – inclusive meu¹⁴⁶ –, prêmio Nobel pela descoberta que fez. Logo depois da Segunda Guerra Mundial – eu era estudante em Munique – Karl von Frisch conseguiu decodificar a língua das abelhas. Aprendi com ele mesmo e tomei parte em aulas práticas, em campos no entorno de Munique, nas quais o velho mestre sempre de novo testava sua teoria e a apresentava a seus alunos.

Frisch nos levava a uma clareira grande num mato ao sul da cidade. Era fim de inverno, começo da primavera, ainda não havia flores. O campo ainda sem grama verde se estendia no meio do *fichtenwald*, cercado de ár-

146 Quem entende mesmo disso é o Pe. Oscar Nedel S.J., primeiro reitor da Unisinos, que fez o doutorado em Biologia na Universidade de Munique sob a orientação do Prof. Karl von Frisch à época que refiro.

vores pelos quatro lados; era como um campo de futebol, mas no meio do mato. Frisch trazia uma mochila grande, e nesta, enrolado numa lona, um favo de mel cheio de abelhas, muitas abelhas. Um pires cheio de água com açúcar era, então, colocado por nós, alunos, a uma boa distância, uns cem metros mais ou menos. Frisch, enquanto colocávamos o pires no chão, ficava de olhos vendados e não sabia onde iríamos pôr o pires com a fonte de mel. Aí a lona era retirada e as abelhas, até então fervilhando no favo, começavam a voar no entorno. Nem as abelhas nem Frisch sabiam onde estava o pires com água com açúcar. As abelhas, já agora liberadas, começavam a voar pela clareira de um lado para o outro, procurando uma fonte de mel, qualquer fonte de mel. Voavam para lá e para cá, cada abelha numa rota própria e quase nunca em linha reta; parecia uma confusão muito grande. Eis que uma abelha, por sorte, encontrava a fonte de mel. Esta abelha voltava então em linha reta para o favo de onde tinha saído. Ao chegar ao favo, que como em qualquer colmeia estava na posição vertical, a abelha dava início à “dança das abelhas”. Ela cruzava o lado aberto do favo – na vertical – dançando, isto é, movimentando o abdome em relação à cabeça e ao tórax. As outras abelhas que porventura estivessem no favo e todas que retornavam a ele viam a dança da primeira abelha e entendiam o que estava sendo dito. Estavam sendo ditas, na dança da abelha, três coisas: 1) a fonte de mel está colocada num ângulo, digamos, de 40 graus à direita; 2) a uma distância de cerca de 60 metros; 3) a fonte de mel é muito boa. Nessa comunicação, feita pela dança, os 40 graus são medidos a partir da vertical, ou seja, da força da gravidade. A distância é calculada pelo tamanho da linha dançada. A qualidade da fonte de mel é expressa pela quantidade de rabanadas. As outras abelhas, vendo esta dança da primeira delas ao descobrir a fonte de mel, imediatamente cessam os movimentos e voos aleatórios e, todas elas, seguem em linha reta por sobre a clareira na direção da fonte de mel. Depois dos 60 metros, um pouquinho à direita ou um pouquinho à esquerda, procuram e acham a fonte de mel. Daí por diante, as abelhas, todas as abelhas do favo, fazem como que uma ponte aérea entre o favo, colmeia mãe e a fonte de mel. Não há mais o patrulhamento da esquerda para a direita por sobre o campo quase gelado. A primeira abelha encontrou o pires com água de açúcar e comunicou às outras o ângulo, a distância e a qualidade melíflua da fonte.

O mais espantoso nessa comunicação feita pelas abelhas é que o ângulo da dança é calculado no favo, que está em posição vertical, a partir da força da gravidade; por exemplo, 40 graus à direita da linha vertical da gravidade. Ao voar, entretanto, este ângulo de 40 graus é calculado a partir do lugar em que se encontra, no momento, o sol: 40 graus à direita do sol. As abelhas, em sua aparentemente simples Linguagem, transformam o ponto de referência dos 40 graus. Na dança, que está na vertical, o ponto de referência é a força da gravidade; no voo sobre o campo, que é horizontal, o ponto de referência é o sol. O grau que era vertical é transformado em grau horizontal. As abelhas assim se comunicam.

Karl von Frisch, que estava de olhos vendados quando escondemos o pires com água com açúcar, ao ver a abelha dançar e comunicar o achado às outras abelhas, sabia decodificar a dança. Ele nos olhava, olhava para o sol e dizia: 40 graus à direita e a uns 60 metros de distância. As abelhas se falavam entre elas e Frisch entendia o que elas falavam.

O que encontramos nessa Linguagem das abelhas? Primeiro e mais importante ponto é que temos uma série de sinais; segundo, que estes sinais apontam para algo que não está presente. No plano vertical do favo, é feita a dança, em linha reta diagonal, digamos, a 40 graus à direita da linha vertical da gravidade. Mas, na clareira, as abelhas não voam 40 graus à direita da linha vertical, nem para cima nem para baixo. As abelhas transpõem os 40 graus do plano vertical para o plano horizontal, tomando o sol como referência no lugar da força da gravidade. Este *signum* aponta para uma Totalidade horizontal, não para a dimensão vertical da dança. Este *signum* aponta para uma Totalidade que não está presente, ele é um *signum pro toto* e não um mero *signum in toto*. A parte sempre remete para o Todo, mas, neste caso da dança das abelhas, o Todo não é um dado existente como tal, mas um Todo que tem que ser, digamos, calculado; isto é, tem que ser transposto do plano vertical para o plano horizontal, da escala de cem metros para a escala de dez centímetros.

O experimento acima descrito foi reproduzido centenas de vezes por pesquisadores diferentes, em continentes diferentes. O resultado foi sempre o mesmo. As abelhas domésticas possuem uma Linguagem inata que utiliza, pelo menos, três significados: graus à direita ou esquerda, distância

e qualidade da fonte de mel. Essa Linguagem é Linguagem no sentido estrito, ela se processa mediante sinais que apontam para um Todo que não está presente. Possui, além disso, um grau de abstração relativamente elevado, pois transpõe a linha vertical da gravidade em linha horizontal com referência ao sol. Não estamos, aqui, construindo uma fábula como aquela sobre os quatro macacos. Aquela fábula, nós a contamos só para poder mostrar os elementos que constituem a Linguagem; aqui, nas abelhas, estamos tratando de uma Linguagem existente e que se passa frente aos olhos de todos nós. Só que, como essa Linguagem não nos é inata e como não a tínhamos aprendido, não a entendíamos; agora a entendemos. Agora podemos entender o que as abelhas dizem quando dançam no favo de mel.

O ponto-chave para a compreensão do que seja Linguagem está contido na relação que a parte tem para com seu Todo, presente ou ausente. Toda e qualquer parte sempre remete para o Todo do qual ela é parte. Quando nos deparamos com a parte dentro de seu Todo, olhamos, analisamos e nos damos por satisfeitos. Assim, ao abrir o motor de um Fusca 82, enxergamos um carburador. Balançamos a cabeça de cima para baixo, satisfeitos; sabemos do que se trata. Se o carburador, no entanto, estiver sozinho, separado do motor, sobre uma coluna de mármore em um museu de arte moderna, balançamos a cabeça da esquerda para a direita e perguntamos ao artista ou ao curador da mostra: E onde está o resto do Fusca 82? *Pars pro toto* é o princípio filosófico básico que está subjacente a toda e qualquer Linguagem.

Como vimos antes, a parte às vezes remete para um Todo presente, às vezes remete para um Todo ausente. Em ambos os casos temos a parte; primeiro, como *pars in toto*, depois, como *pars pro toto*. Em ambos os casos temos um *signum*, *signum in toto* e *signum pro toto*. A passagem do primeiro para o segundo é chamada de processo de abstração, ou seja, de descontextualização; a Linguagem primeava de mera coordenação se transforma, assim, em Linguagem abstrata.

Comunicação é, em sua primeira origem, um agir em conjunto. Beijar-se, caminhar de mãos dadas, transar são formas primeiras de comunicação. Na maioria das vezes, elas são inatas. O sinal aqui é parte de uma Tota-

lidade concreta e existente. Já se trata de Linguagem, mas ainda não no sentido estrito. Esta, a verdadeira Linguagem, surge quando usamos os sinais que apontam para uma Totalidade que não está presente: *pars pro toto*, *signum pro toto*.

Estes sinais, já agora abstratos, têm as mais variadas relações entre eles. Um contém o outro, um é maior que o outro, etc. Dentre estas relações entre os sinais, algumas são contingentes, outras, entretanto, são necessárias. É preciso saber distinguir umas das outras. Aqui temos a nascedoura da Lógica e da Matemática.

O termo *a priori*, portanto, tem certa validade. Ele expressa aquelas relações entre sinais que são necessárias e que, por isso, não precisam de confirmação empírica *a posteriori*. Isso existe? Existe, sim, e chamamos de Lógica formal. Mas antes que possamos elaborar uma Lógica formal em seu alto grau de abstração, precisamos estabelecer no dia a dia um Sistema de comunicações em que usamos alguns, sim, muitos sinais. Estes sinais são *a priori*? Como que inatos a um eu transcendental? Não. Prefiro não usar o esquematismo kantiano, prefiro dizer que há relações entre sinais, algumas que são contingentes, outras que são necessárias. Os sinais, nós, em ação conjunta, os criamos. Mas depois descobrimos que nosso invento desde sempre contém algumas relações que são necessárias. A língua portuguesa, nós a inventamos e dia a dia a utilizamos. Mas dentro dela encontramos as relações lógicas e matemáticas, que são necessárias. A língua portuguesa é *a priori*? Certamente não, ela é histórica e contingente. Mas dentro dela encontramos os nexos necessários da Lógica e da Matemática. O *a priori* é, como se vê, anterior à Linguagem histórica e contingente apenas num sentido bem relativo, embora importante.

Linguagem propriamente dita é, pois, o processo em que a parte nos remete para um Todo no momento ausente, *signum pro toto*. Remeter, isso é um elemento constitutivo da relação entre a parte e seu Todo. Significar é utilizar um sinal como *pars pro toto*¹⁴⁷.

147 Não sei se esta teoria é nova ou não. Se alguém souber de algum autor que a tenha proposto antes, por favor, me avise.

À guisa de Resposta

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. In: BRITO, A.N. (Org.). **Cirne: Sistema e Objeções**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p. 229-239.

Filosofia no Brasil

Paulo Arantes reporta que, quando da fundação da Faculdade de Filosofia em São Paulo, houve uma reunião dos professores do departamento, sob a presidência de um colega francês, na qual foi decidido que, face à falta de talento dos brasileiros para a especulação, a Filosofia no Brasil teria que ser sempre História da Filosofia. Esse dogma – errado, é claro – entrou à época nos órgãos de coordenação e controle do Ministério da Educação e nas outras faculdades de Filosofia que foram sendo criadas. A CAPES e o CNPq até hoje mantêm essa regra absurda como norma não escrita para a avaliação de cursos, programas de pós-graduação e projetos de pesquisa. O que não for História da Filosofia não é aceito. – Como estudei Filosofia na Alemanha e fiz meu doutorado na Áustria, esse dogma me era estranho; ao chegar ao Brasil, entretanto, a necessidade prática existente me obrigou a camuflar meus trabalhos sob a égide histórica de Hegel. O estudo histórico de Hegel, o último dos grandes filósofos da tradição Neoplatônica, seria o disfarce sob o qual eu faria meus ensaios especulativos. Isso me ajudou muito, é óbvio, mas também me prejudicou. Para mim, Hegel é o gigante e eu sou aquele anão que tenta subir aos ombros do gigante para ver se consegue enxergar mais longe. – As críticas ao Sistema de Hegel, quase todas já formuladas por Schelling, são conhecidas. Minha tarefa consistiria, então, em reconstruir o Sistema de maneira a superar de saída tais objeções.

Filosofia como Sistema

Defendo a unidade e unicidade do Sistema (*ad* Cabrera). Fragmentos, quaisquer fragmentos, são sempre vistos sobre um horizonte. Este horizonte, quando tematizado, é posto sobre outro horizonte, mais amplo e mais Uni-

versal. E assim se vai de horizonte para outro horizonte mais Universal num processo *ad infinitum*. Heidegger e Gadamer perceberam isso claramente e propõem como solução uma fusão de horizontes (*Horizonten verschmelzung*), que é, então, o horizonte último. Pluralismo de conhecimentos, de teorias, de hipóteses, etc. somente sobre o pano de fundo da unidade sempre pressuposta (*ad* Cabrera, Adriano).

Também a aceitação, em Filosofia Primeira, de um pluralismo último entra em Contradição. Quem defende dois ou mais princípios separados e irreduzíveis uns aos outros está sempre a dizer que não existe nenhum princípio Universal válido para os princípios distintos e irreduzíveis. Ao fazer isso, enuncia uma proposição (“não há nenhum princípio válido para os dois ou três princípios separados e irreduzíveis”) que entra em autocontradição, pois ao menos este princípio é válido de todos os outros (*ad* Luft). – A mesmíssima Contradição aparece quando se afirmam vários subprincípios separados e irreduzíveis uns aos outros; há aí sempre a afirmação pressuposta de um princípio Universal válido para todos os subprincípios (*ad* Cabrera, Margutti, Adriano, Luft).

Filosofia como Ciência universalíssima só pode ser Sistema, pois trata daqueles princípios que são válidos para todos os diferentes subsistemas. Isso, exatamente isso é a tarefa e o objeto da Filosofia Primeira. Na Modernidade, foi Fichte quem melhor expôs este núcleo duro da Filosofia (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*). Este é também o projeto de Schelling e de Hegel. Este é o meu projeto. A única grande Diferença é que Fichte queria deduzir (*herleiten*) tudo de três primeiros princípios. Já Hegel e principalmente Schelling não são seguidores feis desta doutrina da dedução Universal (*ad* Inácio). Eu pretendo, sim, provar os primeiros princípios por Contradição de seus opostos ou por Contradição performativa, ou seja, provar *e contrario sensu*, mas penso que a maior parte do Sistema é uma descrição especulativa. Isso porque, quando os subprincípios de Identidade (Identidade iterativa, replicação), Diferença (surgimento do novo) e Coerência se juntam, imediatamente emerge uma História contingente de figurações igualmente contingentes (*ad* Adriano). Os três subprincípios constituem um único grande princípio e só são apresentados como três, como pluralidade, como forma didática, como abstração, pois na realida-

de só existem e atuam como um único (*ad* Eunice, Luft). Meu projeto de Filosofia Primeira é, por isso, um Sistema Uno e único que, por isso, se sobrepõe a todos os subsistemas existentes e possíveis.

Tal projeto não significa um orgulho intelectual simplesmente alucinado? Pode-se, depois de Nietzsche, falar de um Sistema Uno e único? Não há aí uma *hybris* desmedida? Não convém, como fazem os filósofos pós-modernos, contentar-se com fragmentos? – É uma falsa modéstia, pois, ao pensar os fragmentos, estamos sempre a pressupor a Totalidade da qual os fragmentos são partes. – O que se pode e deve dizer é que qualquer projeto de Sistema apresentado, embora tente apresentar a Totalidade, será sempre somente um fragmento, pois o Todo nunca se deixa esgotar. Mesmo querendo fazer um Sistema da Totalidade, estaremos de fato sempre apresentando apenas um fragmento dela. Mas este fragmento é uma parte e, como tal, deve apontar para o Todo de que é parte. O Sistema é, por isso, mesmo apontando para a Totalidade, sempre fragmentário (*ad* Inácio).

A exposição do Sistema como Totalidade impede, em princípio, aquilo que Kant pretendia fazer na *Kritik der reinen Vernunft*: justificar o conhecimento antes de usá-lo. Não é possível justificar o pensamento, a não ser pensando. Não há, portanto, nunca, uma justificação filosófica que possa ser anterior e externa ao próprio Sistema (*ad* Manfredo). Ao construir o Sistema, estamos apresentando sua justificação; esta, a explicitação de suas categorias básicas, lhe é interna (assim em Cabrera, com toda a Razão). A crítica, sempre interna, é o próprio processo de reflexão, em que o conhecimento se dobra sobre si mesmo e se vê, então, justificado. Mas isso implica que eventuais dualismos só possam ocorrer dentro da unidade maior sempre pressuposta (*ad* Cabrera). Assim, a formalização como tal de um Sistema não é sua justificação.

A Doutrina de meu Projeto de Sistema

Histórico

Não se deve e não se pode separar, em última análise, conteúdo doutrinal e método. Tal separação incorre no dualismo radical, que é refutado na segunda parte da *Ciência da Lógica*, na *Lógica da Essência*. Mas, sabendo que é uma abstração didática, convém expor separadamente a doutrina

contida no projeto de Sistema e o método dialético. – Isso é, aliás, o que a Filosofia Neoplatônica concretamente viva foi fazendo a partir de meados do século XX. Os estudiosos de Hegel, que não separaram doutrina e método dialético – eu aí incluso –, fizeram várias tentativas de levar adiante o projeto hegeliano. Todas as tentativas fracassaram. Todos, eu aí incluso, naufragaram. Há, sim, belos comentários, belas paráfrases, belas reconstruções. Mas o projeto de Sistema nunca foi levado adiante do ponto em que Hegel e Schelling o haviam colocado.

Em oposição gritante a este fracasso, vemos o projeto Neoplatônico e neo-hegeliano sendo transformado em uma doutrina da Totalidade que não explicita o método dialético, que não trabalha metodicamente com tese, antítese e síntese. Logo depois da Segunda Guerra Mundial, no século XX, Ludwig von Bertalanffy leva de Viena para os Estados Unidos a doutrina da Totalidade em Movimento de seus subsistemas, sem explicitar a Dialética subjacente. Bertalanffy estudou Filosofia num Instituto de Filosofia que, na época, estava saturado de positivismo lógico; seria compreensível que ele continuasse na esteira de Moritz Schlick, Carnap e outros. Mas, não. Bertalanffy, já durante sua graduação em Física na Universidade de Viena, dedicava-se à Filosofia Neoplatônica, em especial ao grande mestre da Renascença Nicolaus Cusanus. O próprio Cusanus não põe o método dialético em primeiro plano; em oposição a Proclo e Hegel, o Cusanus faz o Sistema da Totalidade em Movimento de suas subtotalidades, sem deter-se em tríades metódicas de tese, antítese e síntese. Cusanus apresenta a doutrina, sem deter-se na Dialética como método. Embora Bertalanffy escreva, no capítulo sobre as origens da Teoria de Sistemas (em *General System Theory*), que estudou também Hegel, é Cusanus que lhe serve de estrela guia. Na magnífica e historicamente muito significativa introdução que precede os textos escolhidos do Cusanus no livro *L. Bertalanffy, Nikolaus von Cues, München, 1928*, ele expõe a doutrina clássica da Totalidade em Movimento como um Sistema monista, idealista, panteísta (*ad* Marcelo), em que todas as dualidades são reduzidas à Totalidade. Esta, entretanto, está em Movimento de suas subtotalidades. Bertalanffy cria, então, provavelmente por perceber a dificuldade de expor tal teoria Neoplatônica e neo-hegeliana para o público acadêmico norte-americano, uma nova terminologia. O Sistema passa a chamar-se Teoria de Sistemas. O sucesso acadêmico nas mais variadas áreas do conhecimento, nós o conhecemos. Infelizmente a maioria

daqueles que adotaram e seguiram a Teoria de Sistemas não conhece mais as origens Neoplatônicas das quais provêm.

Trabalhando somente em ciências particulares, tais autores, como, por exemplo, Maturana e Luhmann, compreendem o Sistema sempre com um meio ambiente a ele externo. Tal Sistema evidentemente não pode ser universalizado, pois fora do Universo não há absolutamente nada. Se entendermos, no entanto, Sistema em seu sentido próprio, ele pode e deve ser universalizado: o Sistema do Universo. Todos os demais Sistemas são apenas subsistemas dentro do Sistema Universal; não há um meio ambiente que lhe seja externo (*ad Margutti*). Essa é, ademais, a doutrina proposta por Bertalanffy em sua longa introdução aos textos por ele recolhidos e traduzidos de Nicolaus Cusanus.

Doutrina

O começo é a pergunta Universal que pergunta por tudo, inclusive por si mesma. Já aí temos o conceito de Totalidade: Tudo. A primeira parte da Filosofia Primeira, aquilo que Hegel chama de *Lógica do Ser*, afirma: 1) que tudo é Devir, isto é, que tudo está em Movimento; 2) que tudo é qualidade; 3) que tudo é quantidade (que é a qualidade em Movimento). A conclusão, na reflexão sobre o percurso percorrido, é que tudo é medida, ou seja, a qualidade quantificada que se flecte sobre si mesma.

A segunda parte da Filosofia Primeira, a *Lógica da Essência*, diz que não existe essência nenhuma. Todos os dualismos irreduzíveis dos Sistemas tradicionais de Filosofia Primeira são levados ao absurdo, ou pelo *regressus ad infinitum* (fundante e fundado), ou pelos problemas em princípio insolúveis que emergem (corpo e alma). Assim, em todos os casos de uma dualidade há que encontrar o terceiro termo, no qual os termos dualistas se reencontram com sua unidade pré-jacente (*ad Adriano, Sofia*). Deste modo, aparência e essência se unem e conciliam na categoria de automanifestação; ato e potência em autoatuação, substância e acidente em auto-desenvolvimento da substância única, forma e matéria em autoformação, etc. É importante notar aqui que a necessidade e a contingência se unem e conciliam numa categoria até hoje inexistente na Filosofia em geral e, em especial, na Lógica; tal categoria de necessidade fraca permite e contém

a contingência. Este é o espaço para as leis fracas da Natureza, da Ética e da História.

A terceira parte da Filosofia Primeira, a *Lógica do Conceito*, pretende apresentar uma Teoria Geral de Todas as Coisas (*Theory of Everything*). Hegel neste item, embora apresente brilhantes subsistemas, evidentemente fracassa; não consegue formular uma teoria que apresente os fundamentos das ciências naturais, da Ética, da Política, da História. Sabemos da importância da História para Hegel, mas esta fica na ambiguidade entre necessidade e contingência (o que vai repercutir em Marx e no stalinismo). – Eu coloco aqui uma teoria extremamente simples: a Teoria de Sistemas, ou seja, o neoplatonismo moderno conjugado expressamente com a Teoria da Evolução, esta última também já pré-jacente nos clássicos. Um único princípio, o da Identidade em Movimento, desdobra-se em três subprincípios: Identidade iterativa (isto é, em Movimento), Diferença (isto é, o surgimento do novo, do não pré-programado na série iterativa) e Coerência (isto é, a eliminação do não coerente ou o engendramento de aspectos que possibilitam a convivência dos opostos em Coerência). Os três subprincípios, separados somente em nossa abstração, sempre que juntos engendram um processo evolutivo em que subtotalidades se desenvolvem dentro da Totalidade primeira (*ad Eunice*). Tal teoria é, segundo minha opinião, a teoria mãe de todas as outras teorias, tanto na Natureza como no espírito. – Isso é que atende ao projeto dos clássicos, de Fichte, Schelling e Hegel sobre a Primeira Filosofia. Tal teoria é um Sistema monista, idealista e panteísta (*ad Marcelo*), mas articulado com uma necessidade fraca, que permite a emergência de contrafatos (cf. acima). Assim, o curso do mundo é uma História contingente que se passa no tempo (*ad Olavo, Margutti, Manfredo, Cabreira*). A temporalidade é tão central ao Sistema, que, se a tirarmos, tudo entra em colapso. A Totalidade em Movimento é sempre um eterno momento presente no fluxo do Movimento contingente.

Tanto na Natureza como no espírito. Duas coisas separadas? O monismo defende exatamente o contrário: toda Natureza é espírito, todo espírito é Natureza (*ad Adriano*). Mas como as leis da Natureza possuem uma necessidade mais fraca que os princípios abstratos da Lógica, esta Totalidade em Movimento não exclui, mas, sim, inclui contingência (*ad Manfredo*). A

substância necessária de Spinoza cedeu lugar a uma substância em Movimento contingente (*ad* Manfredo).

Ao falar do Universo como uma Totalidade, estaremos usando apenas conceitos vazios (Margutti, Nelson)? Não, se e enquanto esta Totalidade, estando em Movimento, se expressa e concretiza em subtotalidades. Só podemos fazer Filosofia como Ciência primeira e universalíssima se e enquanto tratarmos de, pelo menos, alguns de seus subsistemas (*ad* Nelson, Margutti).

Dialética como Método

O termo Dialética desde sempre me fascinou. Já Platão dizia que Dialética era o caminho, o método da Filosofia. Quem entrasse no caminho encontraria tudo o mais, encontraria toda a explicação do mundo. Quem entendesse o que é Dialética conseguiria compreender e explicar todo o Universo. Fiz Dialética em português e em alemão sem grande dificuldade. Consegui expor com clareza, penso eu (cf. o primeiro capítulo deste livro), a oposição constituinte entre tese e antítese, e consegui expor a reconciliação e unificação na síntese. O exemplo da Dialética entre *phylēsis*, *antiphylēsis* e *philia*, todos meus alunos o compreendem, e sabem lidar com o jogo dos opostos em muitos outros casos. Até a doutrina de Hegel, se bem traduzida, fica compreensível. Qual é, então, o problema?

O primeiro e inicial problema é que Hegel usou o termo Contradição para expor a oposição entre tese e antítese, ambas falsas. A questão que surgiu e continua surgindo é que duas proposições contrárias podem, sim, ser falsas, mas duas proposições contraditórias não podem; nas contraditórias, se uma é falsa, a outra é verdadeira. Assim tive a ideia de falar de contrariedade, e não de Contradição. Os lógicos entendem. Tudo bem à primeira vista, não é preciso jogar todo Platão e todo Hegel na lata de lixo. Mas o que essa tal de contrariedade diz e afirma? E aí volta o problema do que é Dialética, de como tese e antítese se constituem mutuamente, de como num primeiro momento se excluem, para depois se conciliarem e se unificarem. O problema maior e mais grave é que todas as propostas de reconstruir a Dialética em linguagens naturais são mais ou menos bem sucedidas, mas todas as tentativas de formalizar a Dialética fracassaram redondamente. Por quê? Começemos com o começo, com Platão: Dialética é o método da Filosofia.

Método é o caminho, *odós*. Os caminhos às vezes são humanos, sinuosos, adaptando-se aos aclives e declives do terreno, aconchegando-se às reentrâncias e saliências, subindo e descendo em serpentina. Os caminhos outras vezes são geométricos, geralmente linhas retas, traçadas pelo homem geômetra por sobre um mapa estendido em sua prancheta de desenho. Aos caminhos humanos corresponde o método compreensivo e descritivo, que olha, observa, anota e organiza o que vê; aos caminhos geométricos, o método duramente dedutivo, que a partir de algumas premissas dadas traz à luz e à necessidade lógica do pensamento uma série maior ou menor de proposições. O método compreensivo e descritivo tem a ver com a compreensão da Totalidade e a descrição da pluralidade; ele é por excelência o método das ciências em que há contingência, como, por exemplo, na História da evolução das espécies de vida como também num Sistema filosófico em que subsistam processos contingentes (*ad* Sofia). O método dedutivo aplica-se a subsistemas lógicos, a modelos matemáticos e só. Nada no mundo real é um processo necessário passível de dedução; quando a dedução pode ser feita, trata-se de Lógica e de Matemática, ciências que abstraem do mundo real, que é, todo ele, contingente. Dialética como método da Filosofia, às vezes, é pensada como um método compreensivo e descritivo; outras vezes, como um método duramente dedutivo. No primeiro caso, na Dialética compreensiva e descritiva, o Sistema do mundo apresenta-se como foi esboçado acima, como algo contingente em seu ser e em seu estar. No segundo caso, na Dialética dedutiva, há a pretensão de deduzir todo o Universo a partir de um primeiro começo lógico e ontológico; a contingência das coisas desaparece (*ad* Inácio).

Posto assim, com a clareza dessa distinção, fica mais fácil situar os grandes pensadores dialéticos, como, por exemplo, Platão, Fichte, Schelling e Hegel. A Dialética nos diálogos de Platão é um processo duramente dedutivo ou, ao contrário, um serpentear entre opostos contingentes para, depois, chegar a um primeiro princípio? Uma resposta terminantemente decisiva não parece possível. Em Fichte, é claro que a Dialética pretende ser, toda ela, dedutiva; a partir de três primeiros princípios por ele formulados, tudo o mais poderia ser deduzido (*herleiten*). Em Schelling, temos ambas as formas de Dialética; nos escritos da juventude, encontramos

claramente a pretensão de deduzir tudo; na maturidade, está posta, firme e categórica, a posição contrária: a Filosofia deve levar em conta a contingência das coisas e não pode, por isso, ser totalmente dedutiva. Hegel nos deixa perplexos, pois ele parece querer evitar a questão – claramente colocada a ele por Schelling –, no entanto, em quase todos os textos, ele se inclina para o necessitarismo do Sistema e da própria Dialética (*ad* Inácio).

O engendramento da antítese, a partir da tese, na Dialética dedutiva, deveria ser um processo lógico e necessário, passível, em princípio, de formalização. Na Dialética compreensiva e descritiva, a antítese surge dos fatos e da Linguagem e praticamente nunca coincide com a negação lógica da tese. Assim, nesta forma de Dialética, toda e qualquer formalização dura do nexos entre tese e antítese é, em princípio, impossível. As formalizações, como as que eu fiz em *Depois de Hegel*, são apenas instrumentos didáticos para esclarecer melhor o que está sendo dito. Se alguém procurar em *Depois de Hegel* um Sistema lógico necessário, não vai encontrá-lo em nenhum lugar, porque ele lá não está (*ad* Nelson, Cabrera). As formalizações que lá se encontram são apenas uma tentativa de tradução para outra Linguagem, sempre apenas em pedacinhos, do Sistema formulado em português. O termo os pedacinhos diz tudo: o Sistema como Totalidade Dialética desapareceu nas formalizações parciais (*ad* Sofia). O que fica visível é que esta Linguagem, a da Lógica formal tradicional, é inadequada e incapaz de enunciar o processo dialético como um todo (*ad* Nelson, Cabrera, Manfredo, Sofia), que em português e alemão é tão fácil de entender e de expressar.

Outra Lógica, como a que Júlio Cabrera e Olavo da Silva estão apresentando, poderá captar e expressar a Dialética como compreensiva e descritiva? A resposta já está dada nos termos acima expostos. Se e enquanto a Lógica lexical conseguir captar e expressar tanto a Totalidade compreendida como a pluralidade descrita, então ela poderá fazer o que as lógicas até hoje não conseguiram. Nesse caso, seria talvez possível formalizar a Dialética com pretensões maiores que as meramente didáticas.

Teísmo sem contradições?

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. *Síntese* (Belo Horizonte. 1974), v. 36, 2009 p. 27-37.

Duas grandes guerras marcaram a primeira metade do século XX; a Guerra Fria entre o leste comunista e o ocidente americano-europeu moldou a segunda metade. Aí surgiram, encerrando um século e iniciando o seguinte, os fundamentalismos religiosos islâmicos, judaicos, protestantes e católicos. Ao invés de exércitos em uniforme de batalha, homens e agora também mulheres e crianças-bomba espalham morte e destruição em nome de um Deus que se diz misericordioso. Os conflitos aumentam, os fundamentalistas ficam cada vez mais religiosos, mais fanáticos, mais destrutivos. Isso na vida e na História real. Na Filosofia, Deus morreu antes. Na Filosofia, o século XX nasceu sob o impacto da destruição da Metafísica; Deus está morto, proclamou Nietzsche, a Razão está em cacos. O positivismo lógico do Círculo de Viena, o atomismo de Bertrand Russell, a pluralidade dos jogos de Linguagem de Wittgenstein e, não por último, as recorrentes desconstruções dos neonietzscheanos, na França, fizeram da Filosofia terra arrasada. Mesmo Jürgen Habermas, autor tão ilustrado, tão bem pensante, tão interessado em Ética e Política, afirma que estamos numa era pós-Metafísica. Metafísica ou Filosofia Primeira, como queriam Aristóteles, os clássicos da Idade Média e do Idealismo Alemão, o vento do século a levou; sobrou como disciplina do antigo *corpus philosophicum* apenas a Ética, a doutrina sobre o Dever-ser (*Sollen*). Todas as demais disciplinas, antes filosóficas, se é que sobreviveram, devem ser colocadas lado a lado com a Física, a Química, a Astronomia, a Biologia, a Linguística; lado a lado, em pé de igualdade, com a mesma dignidade e a mesma amplitude, afirma Habermas¹⁴⁸. Uma Ciência Universal que paire sobre as ciências particulares e as fundamente é algo, embora belo, tão obsoleto como as roupagens rituais dos papas e, no mundo civil, as carruagens pu-

148 HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

xadas por cavalos brancos à frente do Hotel Sacher, em Viena. Também o Deus de eras anteriores foi destronado e reduzido a mero produto da fértil imaginação humana; vivemos a era da secularização, diz até o católico Charles Taylor¹⁴⁹.

Onde a Filosofia recua, avançam os cientistas oriundos principalmente da Biologia e da Física. Os filósofos não ousam mais falar de Metafísica, de Filosofia Primeira, mas os físicos aí estão a postular, a pesquisar e a construir uma *Great Unified Theory (GUT)* que deveria juntar numa só teoria válida para todo o Universo a relatividade e a Mecânica Quântica. Mais. Eles falam abertamente e sem pejo de uma *Theory of Everything*,¹⁵⁰ teoria sobre toda e qualquer coisa, ou seja, uma teoria geral do Universo. Os físicos falam sem medo, escrevem sem maiores reservas, onde nós filósofos há mais de um século calamos. Mais audazes que os físicos são ainda os biólogos que, apoiados no neoplatonismo e neo-hegelianismo de Ludwig Von Bertalanffy¹⁵¹, elaboraram a *Teoria Geral de Sistemas (General System Theory)* como uma teoria geral do Universo; em cima desta e com os mesmos pressupostos Neoplatônicos, surgem agora as Teorias da Complexidade, as teorias sobre *Artificial Life*¹⁵², as teorias sobre Sistemas evolutivos complexos, etc. Físicos e biólogos querem, sim, desenhar uma Ciência que explique não apenas áreas particulares do saber, mas a Totalidade do Universo; eles estão fazendo Metafísica em plena era pós-Metafísica¹⁵³. Metafísica com Deus? Ou sem Deus?

A intenção deste trabalho pode ser resumida em três perguntas bem breves: Há Metafísica? Com Deus? Sem Deus? Nas últimas trinta páginas de *Depois de Hegel* apresentei à crítica de meus leitores a proposta de um Sistema evolutivo complexo ou, usando os termos antigos, uma Ontologia, uma Metafísica, uma *Theory of Everything*. Não estou inventando novidades, faço apenas uma reconstrução sóbria e, à medida do possível, exata da Teoria de Sistemas entretecida com a Teoria da Evolução. O mesmo fi-

149 TAYLOR, C. *Secular Age*. New York: Belknap, 2007.

150 Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Theory_of_everything

151 BERTALANFFY, L. *General System Theory. Foundations, Development, Applications*. New York: Brazilller, 1969.

152 ADAMI, C. *Introduction to Artificial Life*. New York: Springer, 1998.

153 HAWKING, S. *The Universe in a Nutshell*. London: Moonrunner, 2001

zeram, antes de mim, no século XX, Bertalanffy¹⁵⁴, Maturana¹⁵⁵, Kapra¹⁵⁶, Kauffmann¹⁵⁷ e muitos outros. Antes deles o fizeram Platão, Plotino, Proclo, Agostinho, Giordano Bruno, Nicolaus de Cues, Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel. No século XX, Teilhard de Chardin retomou o projeto Neoplatônico e o executou nos quadros do cristianismo. Ao propor e defender uma teoria geral do Universo, ainda que sob uma forma sempre evolutiva, continuo a propugnar por aquilo que antigamente se chamava de Metafísica ou, mais precisamente, Ontologia. Este projeto de Sistema, eu o elaborei, publiquei em forma de livro¹⁵⁸ e vou, na medida do possível, defender. Metafísica, em seu sentido clássico, inclui, entretanto, uma segunda questão muito importante: Existe Deus? O que é Deus? Sobre este segundo problema central de toda e qualquer Metafísica, mesmo em tempos pós-metafísicos, não há como o filósofo possa se calar. Ou afirma Deus, algum Deus, ou nega todo e qualquer Deus; ou pretende ficar em silêncio. Mas mesmo o silêncio já é uma resposta, sim, uma resposta negativa. A relevância do problema está aí, às claras, em nosso panorama político e em nossa vida de intelectuais responsáveis, corresponsáveis no combate à irracionalidade dos fundamentalismos religiosos de nossa era.

Numa primeira parte, exporei o argumento de Tomás de Aquino como ele se encontra na *quaestio secunda* do artigo 13 da primeira parte da *Summa Theologica*¹⁵⁹; na segunda parte, farei a reconstrução deste argumento de acordo com os elementos apresentados e em parte formalizados por Lorenz Puntel; na terceira parte, desenvolvo considerações críticas que considero relevantes.

Tomás de Aquino, na segunda questão do artigo 13, pergunta simples e diretamente se Deus existe: *Utrum Deus sit*. É aqui que, a seguir, são apre-

154 BERTALANFFY, L. *General System Theory. Foundations, Development, Applications*. New York: Brazilller, 1969.

155 MATURANA, R. H.; VARELA, G. F. *El Arbol del Conocimiento*. Santiago: Editorial Universitária, 1984. Idem, *The Organization of the Living: A Theory of the Living Organization*. In: *International J.Man – Machine Studies*, nr. 17 (1975) p. 313-332.

156 CAPRA, F. *The Web of Life. A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York: Random, 1996.

157 KAUFFMANN, S. *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

158 CIRNE LIMA, C. R. V. *Depois de Hegel*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

159 AQUINO, T. *Summa Theologica*. Edit. Leonina Roma 1888, edit. Alarcón, E. 2006. Cf. *Summa Theologica*, I, a. 13, q. 2.

sentadas as *cinque viae*, os cinco argumentos que, segundo Tomás, provam filosoficamente a existência de Deus. Resumindo em palavras-chave as cinco provas, temos o seguinte quadro:

Existe Movimento. Logo, existe algo que é movido. Ora, tudo que é movido é movido por um movente que lhe é anterior. Se este é também algo movido, pressupõe por sua vez um movente. E como a série não pode ser *ad infinitum*, é preciso aceitar a existência de um primeiro movente que é, em si, imóvel e que é o movente primeiro-último da série de moventes e movidos. Este primeiro movente não movido, Tomás de Aquino o chama de Deus.

Existem causas e efeitos no mundo real. Logo, existe algo que é efeito. Ora, todo e qualquer efeito é causado por uma causa que é anterior ao efeito. Se esta causa, por sua vez, também é algo causado, ela pressupõe como anterior a ela uma causa que seja sua Razão Suficiente de existir ao invés de não existir. E como a série de causas não pode retroceder *ad infinitum*, é necessário que exista uma primeira causa não causada que é a primeira-última causa da série de causas e efeitos que vemos no mundo. Esta causa incausada, Tomás a chama de Deus.

Existem seres contingentes no mundo real. Logo, existe algo que pode existir e pode não existir, mas que de fato existe. Ora, o Ser contingente, que pode existir, mas pode também não existir, se e enquanto de fato existe, exige uma Razão Suficiente para que exista ao invés de não existir. Logo, o Ser contingente exige como condição última de sua possibilidade a existência de um Ser que é necessário e não mais contingente. Este Ser necessário, Tomás o chama de Deus.

Existem perfeições no mundo real. Logo, existem alguns seres perfeitos. Mas estas perfeições lhes vêm de fora, elas são causadas por uma primeira-última perfeição que fundamenta e dá início à série de perfeições finitas. Esta primeira-última perfeição, Tomás a chama de Deus.

O mundo real apresenta-se como algo racionalmente ordenado. Logo, há ordem, Razão e inteligência (neste sentido) no mundo. Ora, toda Razão e

inteligência pressupõem um fim primeiro-último que fundamenta e sustenta a série finita de razões e inteligências. Esta primeira-última inteligência, Tomás a chama de Deus.

Percebe-se que Tomás, nesse texto clássico, não se preocupa em determinar Deus de maneira mais expressa; ele fará isso em vários outros lugares igualmente clássicos. Para nossa contra-argumentação, no entanto, o que foi resumido acima é suficiente se acrescentarmos outro ponto central da doutrina tomista, a saber, a tese que afirma que Deus é substância simples.

O contra-argumento contra as demonstrações apresentadas por Tomás de Aquino e, depois dele, por quase todos os autores neotomistas refere-se ao conceito do ato livre no qual e pelo qual Deus decide livremente criar o mundo. Tanto a simplicidade da substância de Deus, como a criação livre de um mundo contingente e finito fazem parte do núcleo duro da Filosofia de Tomás e do Neotomismo contemporâneo. Não se pode negar, dizem, nem a simplicidade do ser necessário nem a liberdade de sua opção por criar um mundo contingente.

Ora, o ato no qual e pelo qual Deus decide livremente criar o mundo – ele teria a opção de não tê-lo criado – é algo interno ou algo externo a Deus? Se a decisão de criar o mundo fosse um ato externo a Deus, ele não teria criado livremente o mundo; o ato do qual o mundo provém causalmente seria algo exterior a Deus, algo como um demiurgo, um Deus de segunda ordem. Mas Deus, o Deus que é substância simples, não seria mais o criador do mundo; o ato livre de criar lhe seria externo. – Se, invertendo a questão, pensamos o contrário e dizemos que o ato livre de criar o mundo é interno a Deus, então este ato deixa de ser livre. Pois a substância divina é simples e necessária. O que é interno a Deus é, por isso mesmo, simples e necessário; não há aí espaço para optar livremente entre criar ou não criar o mundo. A noção de substância simples e de ser necessário – ambos pontos fundamentais para o conceito de Deus de Tomás de Aquino – entram sempre em Contradição com o ato livre de criar ou não criar o mundo.

Tomistas contemporâneos procuram fugir da objeção acima exposta distinguindo uma ação de Deus “para dentro” de uma ação de Deus “para fora”. O ato livre pelo qual Deus cria o mundo seria, então, necessário “para den-

tro”, contingente “para fora”. Essa distinção, entretanto, destrói de forma cruel a simplicidade da substância de Deus. Deus ficaria, nessa concepção, uma substância subjacente a diversos “acidentes” que podem, mas não precisam ocorrer. E é exatamente isso que Tomás não quer.

Esse impasse que encontramos nas demonstrações para provar a existência de Deus, todos o conhecemos; estamos familiarizados com a questão e com as muitas tentativas, aliás, frustradas, de resposta. É também por isso que merece consideração especial a tese articulada por Lorenz Puntel¹⁶⁰, que foge do esquema tradicional e apresenta novas facetas à argumentação e à contra-argumentação.

Lorenz Puntel põe como ideia fundamental de sua teoria a Totalidade do Ser e sua explicação. Esta, diz ele com todas as letras, é uma nova posição sistemática. Os argumentos tomistas, antes expostos, pecam por estarem orientados particularisticamente, “no sentido de que eles partem cada vez de um fenômeno particular ou de um fator não suficientemente Universal e, com base nisso, levantam uma espécie de construção Metafísica”¹⁶¹. Eles articulam “pontos” dentro da Totalidade e esta fica esquecida. “Justamente essa falha fundamental deve ser corrigida através da nova posição Metafísica na Totalidade do Ser”¹⁶². – Seja-me permitido antecipar: até aqui concordo plenamente com Puntel.

O que é esta nova Totalidade do Ser? Puntel define a Totalidade do Ser a partir da Totalidade do Universo do discurso (*Universe of Discourse*). O discurso, principalmente o da Filosofia, é um discurso Universal, totalmente ilimitado. O Universo do Ser é coextensivo ao Universo do discurso. Tudo aquilo que é ou é possível no Universo do Ser também é ou é possível no Universo do discurso, e vice-versa. Ambos os universos são ilimitados. Mas o dualismo que Kant põe entre ambos os universos não pode nem deve ser mantido; não estamos operando apenas com uma ideia regulativa à qual se opõe o mundo objetivo. Não, a Totalidade do Ser

160 PUNTEL, L. B. A *Totalidade do Ser, o Absoluto e o Tema “Deus”*: Um Capítulo de uma Nova Metafísica. In: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, C. L. S.; OLIVEIRA, M. A. *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 191-222.

161 *Ibidem* p. 199.

162 *Ibidem* p. 200.

é um “dado”, ela possui “dignidade Metafísica”¹⁶³, “ela é um elemento integrante da estrutura e do status ontológico de nosso pensamento”¹⁶⁴, ela é “o fato originário da nossa Razão”¹⁶⁵. – Continuo de acordo com Puntel.

Esta Totalidade do Ser apresenta formas e degraus diversos. Há uma explicação da Totalidade puramente científico-formal; científico-empírica; filosófica¹⁶⁶. A explicação filosófica pode ser: Metafísico-especial (Filosofia da mente, Filosofia social, etc.); Metafísico-abrangente, como, por exemplo, o problema de Deus¹⁶⁷.

O autor desdobra sua argumentação sobre a Totalidade do Ser e, dentro desta, sobre a existência de Deus em grandes passos que, por serem extremamente claros, podemos reconstruir e criticar.

Primeiro passo da demonstração: “A captação (ou consciência) da Totalidade do Ser é dada com a Natureza e a estrutura do espírito humano”¹⁶⁸. Na nota ao pé da página, nota 4, Puntel escreve: “Sem dúvida, emerge aqui um grande problema. Todo discurso acerca da Totalidade parece estar marcado por problemas lógicos insuperáveis, como afirma ter demonstrado Grim 1991. Contudo, não se pode tratar desta questão aqui. Veja-se sobre isso a muito interessante discussão entre o filósofo/teólogo A. Plantinga e o lógico P. Grim”¹⁶⁹. – Continuo totalmente de acordo.

Segundo passo da demonstração: “A Totalidade do Ser ou a Totalidade de todos os entes (coisas) consiste numa dimensão absoluta (ou absolutamente necessária) e numa dimensão não absoluta, isto é, contingente”¹⁷⁰. Após esclarecimentos sobre os conceitos de Absoluto, necessário, absolutamente necessário e considerações gerais

163 Ibidem p. 202.

164 Ibidem p. 202.

165 Ibidem p. 202.

166 Ibidem p. 205.

167 Ibidem p. 206.

168 Ibidem p. 207.

169 Ibidem p. 208. Acrescento aqui: veja-se também SCHNEIDER, C. *Totalidades: Um Problema Lógico-Metafísico?* in: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, C.; OLIVEIRA, M. *Metafísica*, Petrópolis: Vozes, 2007, p.123-134.

170 PUNTEL, *ibidem* p. 208.

sobre modalidades, Puntel passa à demonstração deste segundo passo, que é, como ele mesmo diz, decisivo. – Agora discordo.

Para maior clareza, os seis subpassos da demonstração são aqui retomados e resumidos:

“Se somente existissem entes (coisas) contingentes, então também a Totalidade dos entes, a Totalidade do Ser, seria contingente. Tal afirmação parece ser imediatamente evidente: na Verdade (o conceito) Totalidade do Ser pertence a outra categoria de (os conceitos dos) entes/coisas. Mas se a Totalidade do Ser consta exclusivamente de entes que possuem justamente em relação a seu ser um caráter contingente, então a Totalidade do Ser não teria outro (justamente necessário) caráter”¹⁷¹. O autor articula o mesmo argumento de maneira negativa: “Se alguém, contudo, pretender, de um lado, defender a tese de que todos os entes/coisas são contingentes e, de outro lado, a tese de que a Totalidade do Ser tem um caráter necessário, então ele teria que explicar como há ou pode haver) de forma coerente entes contingentes que, exclusivamente, constituiriam uma Totalidade não contingente”¹⁷² – Discordo, como exporei mais abaixo.

“Se também a Totalidade dos “entes/coisas”, a Totalidade do Ser, fosse contingente, então poderia ter sido que nem a Totalidade do Ser nem qualquer “ente/coisa” tivessem chegado ao Ser; por outras palavras, ter-se-ia que aceitar a possibilidade do *nihilum absolutum*”. – Estou de acordo com Puntel sobre a impossibilidade de um *nihilum absolutum*.

“Implica a tese de que tudo é contingente a aceitação da possibilidade do *nihilum absolutum*, então ela implica, com isso, igualmente outra tese, a saber, que os entes (“coisas”) tivessem podido ‘entrar’, passar para o (para a dimensão do) Ser a partir do (da dimensão do) *nihilum absolutum* – respectivamente, que de fato entraram/pas-

171 Ibidem p. 210.

172 Ibidem p. 210.

saram, já que há entes/coisas ‘existentes’¹⁷³. – Concordo com o autor quanto a este item 3.

“A ideia de uma ‘passagem’ da dimensão do *nihilum absolutum* para a dimensão do Ser é simplesmente uma ideia absurda: do nada absolutamente nada ‘vem’ ou ‘acontece’, do absolutamente nada, nada ‘sai’ e ‘entra’ no ‘espaço’ do Ser”. – Estou totalmente de acordo.

“Já que a tese de que tudo é contingente implica uma consequência absurda, segue-se daqui que tudo não é contingente, isto é, que há uma dimensão absolutamente necessária¹⁷⁴. – Estou parcialmente de acordo.

“Já que é um fato de que há ‘entes/coisas’ contingentes, deve-se concluir a partir dos passos até agora apresentados que a Totalidade do Ser deve ser compreendida como repartida em duas dimensões, como sendo duplamente dimensional: enquanto consistindo de uma dimensão absolutamente necessária e de uma dimensão contingente¹⁷⁵. – Discordo, conforme explicarei mais abaixo.

Puntel resume os quatro passos de forma clara e incisiva. “Pode-se expor o cerne da argumentação resumindo: Se tudo (todos os entes) fossem contingentes, então ter-se-ia que aceitar a possibilidade do *nihilum absolutum*. Ora, o *nihilum absolutum* não é possível. Logo, todos os seres não são contingentes, dito de outro modo: então a Totalidade do Ser não é somente qualificada pela característica da contingência¹⁷⁶.”

A argumentação do autor nos apresenta um grande Universo, a Totalidade do Ser, e dentro dele, como dimensões ao menos um Ser absolutamente necessário e a Totalidade de seres/coisas contingentes. Puntel trabalha, a rigor, com a grande e omniabrangente Totalidade do Ser e, dentro dela, com uma subtotalidade, que é o ente necessário, e uma segunda subtotalidade, que é a Totalidade dos entes contingentes. Puntel precisa, para montar o argumento, distinguir estas três Totalidades, ou

173 Ibidem p. 210.

174 Ibidem p. 210.

175 Ibidem p. 211.

176 Ibidem p. 211.

melhor, uma Totalidade que é realmente Universal e duas subtotalidades que não são mais universais. Nem uma nem a outra é Universal e omniabrangente. Aqui se encontra, em minha opinião, o ponto exato em que Puntel e eu discordamos.

Começemos, no entanto, com o problema que considero o mais importante e sobre o qual o autor e eu estamos completamente de acordo: a Totalidade Universal e omniabrangente do Ser. Se algo é ou existe, então é necessário que haja uma Totalidade realmente universalíssima. Sobre este ponto, que é da maior relevância, a maioria dos autores contemporâneos, quando não silencia, diverge; a própria noção de Totalidade implicaria antinomias lógicas insolúveis. Puntel e eu concordamos e defendemos a necessária aceitação da Totalidade Universal e omniabrangente do Ser. Este primeiro passo do argumento está correto e é válido; este é o começo de toda Metafísica. (Puntel, a partir do *nihilum absolutum*, formalizou a prova de maneira elegante¹⁷⁷).

A discordância entre a tese do autor e a minha posição diz respeito à construção elaborada em forma triádica: dentro da Totalidade realmente Universal do Ser, há duas subtotalidades, a do ente necessário e a dos entes contingentes. Em minha terminologia, a formulação seria a seguinte: Há, segundo Puntel, um grande Sistema Universal e omniabrangente e, dentro dele, dois subsistemas, que ele chama de “dimensões”, o subsistema do ente necessário e o subsistema dos entes contingentes. Ora, há aqui evidentemente uma multiplicação desnecessária e equivocada de entidades: Não é necessário distinguir e separar a Totalidade universalíssima do Ser da Totalidade do ente necessário. Por quê? Para quê? Como?

Neste exato ponto do Sistema, eu introduzo a Teoria de Sistemas, que presta contas da Totalidade e das subtotalidades, e a Teoria da Evolução, que engendra as subtotalidades e as ordena dentro da grande e Universal Totalidade. Penso que há, pois, um grande Sistema universalíssimo, que é idêntico à Totalidade do Ser de Puntel, e que este Sistema engendra dentro em si subsistemas que são os entes contingentes. O Sistema, a grande Totalidade, é o Todo; os subsistemas contingentes são partes integrantes deste Todo. O Todo enquanto Todo é necessário, suas partes são contin-

177 Ibidem p. 216.

gentes. Os entes/coisas contingentes de Puntel, em meu projeto de Sistema, são subsistemas engendrados dentro do Todo Universal; o Todo, o grande Sistema realmente Universal do Ser, faz nascerem os subsistemas contingentes e finitos como partes dentro dele.

Qual a Diferença? Puntel trabalha com três elementos: 1) a Totalidade do Ser; 2) o ente necessário; 3) a Totalidade dos entes contingentes. Eu trabalho só com o primeiro e o terceiro elemento. Mas essas Diferenças, que são profundas e não podem ser ignoradas, vão muito mais radicalmente ao núcleo do problema de uma nova Filosofia Primeira e convém, por isso, explicitá-las da forma mais clara. Há três pontos fundamentais no pano de fundo em que o autor e eu discordamos:

Anos atrás, a pedido da *Deutsche Gesellschaft für Philosophie* ou organização similar, Puntel elaborou um parecer sobre a Teoria de Sistemas. A Teoria de Sistemas, segundo ele, seria tão vaga, inexata e superficial que não mereceria apoio acadêmico; além do que, ela, como teoria, seria falsa. – Esse é um dos motivos por que Puntel não consegue pensar a Totalidade com suas duas subtotalidades de forma adequada. Considero a Teoria de Sistemas como uma das mais importantes teorias Neoplatônicas do século XX. Sei dos abusos, conheço a extrema fragilidade de muitos de seus defensores; acho lastimável que uma teoria tão importante tenha sido relegada ao estatuto de baixa vulgarização e até de literatura de autoajuda. Mas insisto na importância e na exatidão da Teoria de Sistemas, se e quando corretamente exposta. Remeto a *Depois de Hegel*¹⁷⁸. A Teoria de Sistemas, para mim, é a forma contemporânea da doutrina Neoplatônica sobre o Múltiplo e o Uno.

Puntel ignora a Teoria da Evolução, pelo menos enquanto elemento importante no quadro de uma nova Metafísica. O Sistema, em Puntel, fica, por isso mesmo, sem o indispensável dinamismo interno. A única força motora parece ser a vontade criadora do ente necessário, Deus. – Em meu projeto de Sistema, a Teoria da Evolução – combinada com a Teoria de Sistemas – exerce a função de engendrar todos os subsistemas contingentes que existem dentro da Totalidade do Ser. O Ser, enquanto é o Todo, é necessário e imóvel “ad

178 CIRNE LIMA, C. R. V. *Depois de Hegel*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritas. 3 vol. 2017.

extra”, já porque não há nada fora do grande Sistema Universal e omniabrangente. O Ser, para dentro, é o Sistema Universal que está sempre a engendrar novos subsistemas dentro dele, que, por vez, engendram subsistemas de subsistemas. Tudo organizado pela Lei da Identidade Coerente, também chamada Lei de Seleção Natural.

Puntel, sobre a questão do Todo e da parte, escreve: “A expressão ‘Todo’ respectivamente ‘Totalidade’ possui conotação, fortemente naturalizada, de ‘parte(s)’. Se se quiser considerar esta conotação obrigatória, então se reduz ‘tudo/Totalidade’ a uma soma de partes. Como se mostrará, a Totalidade do Ser não pode ser concebida como uma soma de entes enquanto partes. Nesta perspectiva, estas expressões não são adequadas. Mas a conotação para ‘soma’ não é nem a única nem também a mais importante conotação de ‘Todo/Totalidade’, pelo menos enquanto essas expressões são filosoficamente entendidas e, a saber, em conexão com o Ser. Mostrar isso é a tarefa da explicação da Totalidade do Ser empreendida aqui”¹⁷⁹. – Em minha opinião, Puntel não conseguiu mostrar o que queria, pois a Totalidade do Ser que ele defende contém duas dimensões que não são idênticas à própria, primeira e única Totalidade verdadeiramente Universal. Eu diria, em minha terminologia, que o grande Sistema Universal é a Totalidade Universal e omniabrangente; isso para mim é o Todo. Este grande Sistema engendra e contém, sim, dentro dele, partes contingentes, que são subsistemas. Para que um *tertium quid*? É exatamente por isso que o Todo não é apenas a soma de suas partes; é por isso que o Todo é necessário, e suas partes são contingentes.

Marcadas as diferenças que separam as teses de Puntel de minhas convicções filosóficas, quero congratular-me com o autor pela clareza com que escreve e pela coragem com que enfrenta os grandes problemas de nossa tradição filosófica. Sem esta coragem intelectual, nossa Filosofia, como afirma Habermas, sai do lugar que sempre ocupou e fica relegada ao mesmo estatuto de uma Ciência particular. Não é isso que queremos. Precisamos tomar consciência de que, inclusive nesta breve discussão, mergulhamos fundo na nova e sempre antiga Primeira Filosofia. Estamos, com as considerações acima sobre o Absoluto, no núcleo duro da doutrina não

179 Ibidem p. 200-201.

escrita de Platão, na doutrina para os de dentro, na doutrina para os iniciados. Estamos na segunda navegação em seu mais elevado sentido. Há um grande Sistema Universal e omniabrangente, que é o Todo. Este Sistema, por força da tensão Dialética, tem que ser simultaneamente Uno e Trino, ou seja, configurado em tese, antítese e síntese. O Sistema Universal é, por ser dialético, Uno e Trino. Platão tem Razão também, no *Timen*, quando diz que o Sistema Universal é vida, é inteligência. Ora, tese, antítese e síntese, então – por serem vida e inteligência –, só podem ser *phílesis*, *antíphílesis* e *phílía*: Uma Totalidade em três relações que se constituem sem romper a unidade e unicidade do Sistema Universal. *Phílía*, entretanto, é um bem, *bonum*, e todo bem é difusivo: *bonum diffusivum sui*. *Phílía* é a liberdade que se constitui a si mesma como sendo livre, *causa sui*. E é por isso que o Sistema engendra livremente subsistemas contingentes dentro em si¹⁸⁰. Essa é a doutrina não escrita, a doutrina para os de dentro.

Para os de fora, para os iniciantes, na terminologia da doutrina exotérica, surgem, então, mitos, lendas, deuses, Deus, criação, etc. Assim nascem as religiões.

180 À gratuidade da *phílía*, por um lado, corresponde a contingência dos entes contingentes, pelo outro lado. Cf. *Depois de Hegel*, nesta coleção, 4 vol.

Hegel – contradição e natureza

Observação: CIRNE LIMA, C. R. V. In: HELFER, I.; RHODEN, L.; CIRNE LIMA, C. R. V. (Org.). *Dialética e Natureza*. Caxias do Sul: EducS, 2008. p. 11-32.

A Filosofia da Natureza é exposta por Hegel de forma sistemática na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*¹⁸¹. A *Enciclopédia* compõe-se de três partes como convém à tradição Neoplatônica. A primeira parte, sobre a Lógica, é uma versão resumida e em alguns lugares importantes modificada da *Ciência da Lógica*¹⁸². A segunda parte da *Enciclopédia* versa sobre a Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*) propriamente dita e divide-se em três grandes partes (*Teile*), a saber, Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. A segunda parte (*Zweiter Teil*) divide-se em três capítulos (*Abteilungen*), ou seja, a Mecânica, a Física e a Física Orgânica. Na terceira e última parte (*Dritter Teil*), sobre a Filosofia do Espírito (*Geist*), o autor trata em três capítulos do Espírito Subjetivo, do Espírito Objetivo e do Espírito Absoluto.

A Filosofia da Natureza, em seu sentido clássico, é, pois, objeto da segunda parte da *Enciclopédia* e divide-se em Mecânica, Física e Física Orgânica. Para nos atermos estritamente àquilo que a atual Filosofia da Natureza tem como objeto, temos que considerar principalmente os três capítulos da segunda parte. Mas não ficaremos adstritos a isso.

Percebe-se, já pelos títulos, que Hegel é tributário do *Zeitgeist*, do espírito do tempo em que vivia. Já em seu tempo, a Mecânica era, na opinião da maioria dos cientistas, uma parte da Física; Hegel, embora teça inte-

181 HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, ed. MOLDENAUER, E.; MICHEL, K. M. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, ed. 1981, 8-10 vol. Hegel será citado sempre de acordo com esta edição, que é mais acessível que a *editio princeps* do Felix Meiner Verlag, Hamburg. Onde houver divergências seguiremos – anotando no texto – que estamos seguindo a edição hamburguesa.

182 Idem, *Wissenschaft der Logik*, ibidem 5-6 vol. A *Ciência da Lógica* será citada pela página, a *Enciclopédia*, pelo parágrafo.

ressantes considerações, não leva isso em conta. A exposição que Hegel faz da Física é pobre e, em vários pontos, já em seu tempo superada. A Física Orgânica, sim, esta é uma instigante formulação de Hegel, o qual, com esse termo, acentua a proximidade entre a Física e a Biologia. Mais. Afirma, assim, que a Biologia é uma continuação e um prolongamento da Física, afirmação que muitos contemporâneos negariam ou, pelo menos, evitariam defender com tanta desenvoltura.

A Filosofia da Natureza de Hegel é, infelizmente, uma das partes do Sistema que de mais correções precisa. Hegel, aqui, em quase tudo é dependente da Ciência de seu tempo, e esta parte do Sistema deveria ser corrigida e atualizada para corresponder ao nível da Ciência e da Filosofia do século XXI. O terceiro capítulo da segunda parte, por exemplo, sobre a Biologia, deveria, em minha opinião, além de incorporar as conquistas da Teoria da Evolução – o que no Sistema de Hegel é relativamente fácil –, assimilar as teorias contemporâneas da Biologia celular, especialmente da Genética. Penso, também, que a Teoria de Sistemas, elaborada por Ludwig von Bertalanffy¹⁸³ no início no século XX, sob a inspiração de autores Neoplatônicos (inclusive de Hegel)¹⁸⁴, deveria – junto com a Teoria da Evolução – constituir-se na espinha vertebral de uma Filosofia da Biologia contemporânea.

Com respeito à Física, temos problemas ainda maiores, muito maiores. Como os físicos até hoje não conseguiram comprovar experimentalmente a Teoria das Supercordas, a Teoria Geral da Relatividade e a Mecânica Clássica não podem ser unificadas com a Mecânica Quântica; não há ainda uma teoria que abarque as três. Sabemos da importância das três teorias. Todas elas estão comprovadas empiricamente milhares, senão milhões de vezes. Mas ainda nos falta a Grande Teoria Unificada (*The Great Unified Theory* – GUT), que, como o Santo Graal na Idade Média, é objeto de procura por todos os que labutam nas pesquisas de ponta da Física. Essa ausência de uma teoria que consiga unificar a Física torna, hoje, toda e qualquer Filosofia a esse respeito, que queira ser Universal, uma especulação vazia de conteúdo. Sem a Teoria Unificada não há base empírica para a elaboração de uma Filosofia da Física. E nenhum filósofo de sã Razão quer, hoje, voltar

183 BERTALANFFY, L. V. *General System Theory*, Braziller. New York, 1969.

184 Ibidem p.IV e 1055.

ao método de inferir *a priori* todas as categorias a partir do puro pensar, que é vazio de conteúdo, deduzindo assim todo um Sistema filosófico. Eis por que reelaborar, corrigindo e ampliando, e reescrever a segunda parte da *Enciclopédia*, a parte sobre a Filosofia da Física, é hoje algo, em minha opinião, senão impossível, pelo menos uma tarefa titânica.

Hegel, entretanto, também na Filosofia da Natureza, afirma que a Contradição é o motor que move o Sistema. Também aqui encontramos a divisão em tese, antítese e síntese. Também aqui é da falsidade da tese e da antítese que nasce, reconciliando e unindo ambas, a síntese. Hegel mesmo tentou construir conceitos contrários falsos e, da superação de ambos, forjar a Verdade da síntese. Mas os conceitos que a Ciência de seu tempo lhe punha à disposição foram, em sua esmagadora maioria, total ou parcialmente superados pela Ciência contemporânea, tornando assim obsoleta a Filosofia sobre eles baseada.

Um dia, alguém – assim espero –, de posse da Grande Teoria Unificada, conseguirá construir uma Filosofia da Física que, corrigida e retemperada, corresponda ao espírito do ideal Neoplatônico de Filosofia e, assim, ao Sistema de Hegel. Entrementes, devemos nos contentar com a análise tópica de alguns conceitos hegelianos, obviamente retirados do contexto, daquilo que Hegel chama o Processo em sua Totalidade (*Der Prozess in Seiner Totalität*) (§ 333). Quanto à Biologia, ao terceiro capítulo (*Abteilung*) da Filosofia da Natureza, penso que a situação é completamente diferente. Penso que o diálogo filosófico com os biólogos é possível e altamente frutuoso para ambas as partes.

Embora não tenhamos condições de construir uma Filosofia da Física, o diálogo com os biólogos se impõe; assim não damos completamente as costas à cooperação, sem a qual a *Universitas Studiorum* se desmancha e perece. Podemos e devemos, ainda, expor com acribia e discutir o método que perpassa a Filosofia da Natureza dos autores dialéticos, que, aliás, perpassa todo o Sistema: a Contradição, segundo a Dialética – de Platão a Hegel e Marx – é aquilo que move tudo, Espírito, Natureza e Espírito. Ao focarmos o método dialético na Filosofia da Natureza, estamos, é claro, penetrando fundo naquilo que Hegel queria, mas – pelo menos nesta parte – não conseguiu dizer com clareza e expor com completude. Não conseguimos, certamente, elaborar todas as categorias da Filosofia

da Natureza, mas talvez possamos mostrar o método que a elas conduz.

Natureza e Contradição

Muito foi escrito sobre a Contradição em Hegel¹⁸⁵, a bibliografia sobre isso é imensa. Desde Trendelenburg¹⁸⁶ até Popper¹⁸⁷ e a Filosofia Analítica, este tema foi posto no centro da discussão entre analíticos e dialéticos, e nós, hegelianos, temos que confessar que nossas respostas até hoje deixam a desejar. Há corajosas tentativas de explicar a Contradição como motor que move o Universo e, assim, também a Natureza. Mas uma resposta suficientemente clara, razoavelmente transparente, singelamente simples – e por que não? – cogente, esta ainda nos falta. Este trabalho vai tentar o talvez impossível: responder à questão acima. Tentarei mostrar com a máxima exatidão possível – e por isso também em Lógica simbólica – a estrutura da Contradição em Hegel. Desde o começo se diga que Contradição em Hegel não significa Contradição no sentido que os lógicos dão ao termo. Mas então, o que é Contradição? Como pode ela mover a Natureza, sim, todo o Universo? Não tem Razão Aristóteles quando afirma, no livro *Gama*, que quem cai em Contradição não pode mais falar e fica reduzido ao estado de planta? Contradição em Hegel é um conceito que inclui a oposição de dois contrários, sua determinação mútua, sua Diferença e, finalmente, sua Identidade Dialética. É isso que tentarei, passo a passo, mostrar e justificar.

Num primeiro passo, mostro que Contradição de Aristóteles e dos lógicos inclui como o mais básico de seus elementos a oposição entre contrários. A contrariedade¹⁸⁸ – não a Contradição – está no âmago do conceito de Contradição. Isso Hegel herdou de Platão. *Enantia*, no jogo de opostos, não significa um conceito, mas a relação de oposição contrária existente entre dois conceitos que, por estarem em tal oposição, um para com o outro, se constituem mutuamente: O quente e o frio, o alto e o baixo, o justo e o injusto, o sábio e o ignorante, o determinado e o indeterminado, etc. Segundo Platão, o jogo de

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

186 TRENDELENBURG, A. *Logische Untersuchungen*. Berlin, 1840, 2 vol.

187 POPPER, K. *Was ist Dialektik?*, 1940. In: IDEM, *Logik der Sozialwissenschaften*, ed. E TOPITSCH, Köln/Berlin, 1965, p. 262-290.

188 Cf. *A Verdade é o Todo*, nesta coleção, 4 vol. Cf. WANDSCHNEIDER, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*. Stuttgart: Clett-Cota, 1995. BERTI, E. *La Contraddizione*. Città Nuova: Roma, 1977.

opostos, ou seja, a Dialética, só se faz porque trabalhamos com *enantia*, com contrários. Não entendemos um dos polos sem entender o outro, não conseguimos dizer um sem conotar o outro. Se fixarmos um dos polos da *enantia*, perdendo completamente de vista o polo contrário, ficamos com uma palavra vazia de conteúdo, com um termo sem sentido, com um polo que não é mais nada, pois lhe falta o outro polo que o constitui.

Este vai ser o primeiro passo de nossa demonstração. Quem fala em Identidade, em $x = x$, está falando de uma Identidade meramente formal, como, aliás, sua instanciação $4 = 4$, sem se dar conta do que estamos realmente falando. Além disso, como observa agudamente Hegel, para expressar a Identidade, temos que pôr um A antes e o outro A depois do sinal de igualdade. Só assim conseguimos escrever $A = A$. Mas, objetará um filósofo analítico, o referente de ambos os A é exatamente o mesmo, isto é, a primeira letra de nosso alfabeto. Isso tudo, que é meramente formal, está obviamente correto. O filósofo analítico argumenta: Mas essa Identidade $A = A$ diz algo que já não esteja expresso pelo primeiro A? O referente não é o mesmo? Se, apesar disso, dizemos $A = A$, queremos dizer que *o referente = o referente*, nada mais. Entretanto, este mesmo sinal de igualdade é usado quando se diz $3 + 2 = 5$, onde em ambos os lados se encontram termos diferentes. Eles são, num determinado Sistema axiomático, formalmente idênticos, sim, mas $3 + 2$ não é materialmente idêntico a 5. Estamos tão acostumados ao Sistema numérico e a fazer cálculos com ele que não percebemos que o sinal de Identidade não significa a mera e pura repetição do mesmo. Tomemos como exemplo ulterior a fórmula de Einstein. Quem pretenderia, ao afirmar $E = mc^2$, que energia, massa e velocidade da luz têm o mesmo referente? Muito pelo contrário, o que está sendo dito é que entidades opostas e claramente diferentes, numa determinada configuração, ficam idênticas. A Diferença entre energia, massa e velocidade da luz, sim, a oposição entre elas, é que permite que, sob um aspecto de Matemática aplicada à Física, as três sejam idênticas, isto é, sejam ligadas pelo sinal de igualdade.

Fica, assim, no exemplo acima, claro o sentido de nosso primeiro postulado ou axioma: Toda Identidade formal pressupõe uma oposição entre os dois polos que chamamos de idênticos. Identidade Dialética só existe

quando pressupõe uma oposição¹⁸⁹. – Significa isso que não há tautologias? Sim, mas ao formularmos $A = A$ não estamos dizendo a mesma coisa que expressamos quando dizemos simplesmente A . Dizemos mais, muito mais, afirmamos Identidade em seu sentido formal e não apenas A .

Disso decorre nosso primeiro postulado de uma formalização da Identidade enquanto Dialética: $(\forall x) (\forall y) (x = x \rightarrow O Dxy)$. A leitura da fórmula é a seguinte: Para todo x vale que, se x é idêntico a x , então há uma oposição Dialética entre x e y . Observemos que tanto x como y são variáveis que perpassam todo o Universo do discurso sobre o Ser, ou seja, sobre o Universo.

Passemos à formalização deste primeiro passo em Lógica clássica¹⁹⁰. (Os restantes predicados e postulados do Sistema serão explicados em Linguagem do dia a dia à medida que os temas forem sendo tratados).

Chave de formalização

ODxy: x é uma determinação que se opõe dialeticamente a y

DDxy: x é uma determinação que se determina por sua relação para com y

DIxy: x é uma determinação que é dialeticamente diferente de y

IDxy: x é uma determinação que é dialeticamente idêntica a y

Teorema 1 – A Oposição ínsita da Identidade

$(\forall x) (\forall y) ODxy$

1	$(\forall x) (\forall y) (x = x \rightarrow ODxy)$	P - Postulação da oposição
2	$(\forall x) (\forall y) (ODxy \rightarrow DDxy)$	P - Postulação da determinação
3	$(\forall x) (\forall y) (DDxy \rightarrow DIxy)$	P - Postulação da Diferença
4	$(\forall x) (\forall y) (DIxy \rightarrow IDxx)$	P - Postulação da Identidade
5	$(\forall y) (a = a \rightarrow ODay)$	1 E \forall
6	$(a = a \rightarrow ODab)$	5 E \forall
7	$a = a$	I =
8	ODab	6,7 MP
9	$(\forall y) ODay$	8 I \forall
10	$(\forall x) (\forall y) ODxy$	9 I \forall

189 WOLFF, M. *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein, 1981. Cf. tb HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1971. CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contradição*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

190 Agradeço a Rodrigo Borges o grande auxílio na correção e revisão dos textos lógicos.

O segundo passo na análise lógica da Identidade Dialética que está sendo aqui proposta diz que os dois polos que se opõem dialeticamente e constituem assim a Identidade são dois momentos que se determinam mutuamente. Cada polo determina seu polo contrário e lhe dá a determinação, sem a qual não seria nada. A tese da determinação mútua dos dois polos de uma oposição é a principal característica da *enantia* platônica. A oposição entre os dois polos que constituem a Identidade não é algo estático, mas uma relação dinâmica de determinação mútua. Sem o quente não saberíamos o que é o frio. Mais. Sem o quente não existiria o frio. Veremos, em nossa segunda parte, que temos que levar em conta as infinitas gradações entre o quente e o frio.

Essa relação da determinação mútua simbolizaremos como $DDxy$.

Teorema 2 – A Determinação Dialética entre x e y ínsita na Identidade

$$\vdash (\forall x) (\forall y) DDxy$$

1	$(\forall x) (\forall y) (x = x \rightarrow ODxy)$	P - Postulação da oposição
2	$(\forall x) (\forall y) (ODxy \rightarrow DDxy)$	P - Postulação da determinação
3	$(\forall x) (\forall y) (DDxy \rightarrow DIxy)$	P - Postulação da Diferença
4	$(\forall x) (\forall y) (DIxy \rightarrow IDxx)$	P - Postulação da Identidade
5	$(\forall y) (a = a \rightarrow ODay)$	1 E \forall
6	$(a = a \rightarrow ODab)$	5 E \forall
7	$a = a$	I =
8	$ODab$	6, 7 MP
9	$(\forall y) (ODay \rightarrow DDay)$	2 E \forall
10	$(ODab \rightarrow DDay)$	9 E \forall
11	$DDab$	8,10 MP
12	$(\forall y) DDxy$	11 I \forall
13	$(\forall x) (\forall y) DDxy$	12 I \forall

Embora a Identidade meramente formal – a Identidade meramente lógica – tenha uma estrutura muito simples, a Identidade Dialética se constitui, como se vê, de vários elementos. Não há Identidade no sentido pleno sem

que haja dois polos que se opõem e se determinam mutuamente. Mas um polo sozinho não é completamente idêntico nem mesmo a ele mesmo.

A Identidade Dialética, além de conter a oposição entre dois polos e a determinação mútua entre estes, contém também a Diferença Dialética entre eles. O terceiro passo na exposição é, pois, mostrar que toda e qualquer Identidade, quando não puramente formal e sim Dialética, além de seus dois polos, contém a Diferença. Quem diz a Identidade de algo com algo, quem afirma a oposição entre ambos, afirma também a Diferença. Isso significa que Identidade contém sempre também a Diferença entre os dois polos que a constituem. Não há Identidade com um polo só; tal Identidade se dissolveria porque lhe falta o outro polo, o polo diferente, sem o qual não pode subsistir, pois ele a constitui e determina. Chamaremos esta Diferença de Diferença Dialética e a simbolizaremos como IDxy.

Teorema 3 – A Diferença ínsita da Identidade

⊢ $(\forall x)(\forall y) DIxy$

1	$(\forall x)(\forall y)(x = x \rightarrow ODxy)$	P - Postulação da oposição
2	$(\forall x)(\forall y)(ODxy \rightarrow DDxy)$	P - Postulação da determinação
3	$(\forall x)(\forall y)(DDxy \rightarrow DIxy)$	P - Postulação da Diferença
4	$(\forall x)(\forall y)(DIxy \rightarrow IDxx)$	P - Postulação da Identidade
<hr/>		
5	$(\forall y)(a = a \rightarrow ODay)$	1 E \forall
6	$(a = a \rightarrow ODab)$	5 E \forall
7	$(\forall y)(ODay \rightarrow DDay)$	2 E \forall
8	$(ODab \rightarrow DDab)$	7 E \forall
9	$(a = a \rightarrow DDab)$	6,8 SH
10	$(\forall y)(DDay \rightarrow DIay)$	3 E \forall
11	$(DDab \rightarrow DIab)$	10 E \forall
12	$(a = a \rightarrow DIab)$	9, 11 SH
13	$a = a$	I =
14	DIab	12,13 MP
15	$(\forall y) DIay$	14 I \forall
16	$(\forall x)(\forall y) DIxy$	15 I \forall

Não se pode, portanto, falar de Identidade em seu sentido filosófico pleno sem ao mesmo tempo afirmar a Diferença que lhe é ínsita. Identidade, na Dialética, se diferencia dentro de si mesmo, formando novos pares de opostos. Daí surge o Movimento do *Panta Rei* que caracteriza o Sistema; voltaremos na segunda parte ao tema do Movimento. Mas se Diferença só existe entre polos constitutivos de uma Identidade, segue-se que, para um filósofo da tradição Neoplatônica e para quem aceitar as demonstrações apresentadas acima, o Universo é um único, Uno em sua substancialidade, uma Totalidade em Movimento. Tudo o mais são apenas dobras dessa substância única. Spinoza, dentre os Neoplatônicos, foi o que melhor captou essa unidade do Universo como substância única. Mas todo Sistema Dialético (por exemplo, Plotino, Proclo, Giordano Bruno, Schelling, Hegel) contém este elemento, sem o qual a multiplicidade ficaria sem a unidade que a organiza e rege.

A esta altura da demonstração, o filósofo analítico diria que conseguimos destruir completamente aquilo que ele chama de Identidade. Mais. Diria que, ao destruímos a Identidade, chegamos a um resultado contrário àquele a que nos propúnhamos. Pois cortamos, dissecamos, seccionamos de tal maneira a Identidade que dela nada sobrou.

Temos, sim, oposição entre dois polos, determinação mútua entre eles, temos Diferença, mas a Identidade verdadeira ficou dilacerada, morta como um esqueleto branquejando à beira do caminho. Onde está a Identidade? Falamos sempre de x e y . Mas onde está aquilo que verdadeiramente nos interessa: a Identidade de x com x ? Lembremos, por oportuno, que não se trata mais aqui da Identidade meramente formal de $x = x$, mas de uma Identidade que seja filosoficamente bem pensada e que exista na Natureza. O predicado que utilizamos para esta relação de Identidade é ID_{xx} . Repararemos que não se trata mais de uma relação entre x e y , mas de uma relação entre x e x . Voltamos, assim, ao começo, ao conceito de Identidade.

O problema é que a categoria de Identidade Dialética é um conceito complexo que contém dentro de si oposição, determinação mútua dos polos opostos, Diferença e, fechando o círculo, novamente, Identidade. A cate-

goria de Identidade, em Hegel e nos Neoplatônicos, não é algo simples, fixo e estável como a substância de Aristóteles e, assim da maioria dos lógicos, pois estes seguem – mesmo quando o negam – a Metafísica do Estagirita. A substância aristotélica é uma entidade que existe em si e de per si e que pode, então, num segundo momento, entrar em relação da oposição com outra substância que também existe em si e de per si. A oposição, na concepção aristotélica, é uma relação que, antes de poder existir e ser pensada, pressupõe a existência por assim dizer autônoma e autossuficiente de duas substâncias. Em Hegel e nos Sistemas Dialéticos – sou também desta opinião –, o Universo é uma substância única em Movimento, a qual se dobra e se desdobra, sem jamais romper sua unidade. Mais. Nos Sistemas Dialéticos, como este que estamos expondo, só existem relações, e não coisas¹⁹¹ ou substâncias. Aquilo que pensamos serem coisas, entidades substanciais, na Dialética, são apenas configurações de relações. As relações existem antes de qualquer coisa ou substância; o que chamamos de coisas e substâncias são configurações de relações que, por serem mais ou menos estáveis, nos aparecem como sendo coisas. O que realmente existe não são coisas ou substâncias, mas as relações que as constituem. Identidade é uma relação, oposição é uma relação, determinação mútua é uma relação, Diferença é uma relação. Tudo é relativo, exceto o fato de que tudo seja relativo. Absoluto é somente o fato de que tudo é relativo. Só o Universo como Totalidade em Movimento, como um Todo, não é relativo. É por isso que a Identidade Dialética é este Movimento circular que, partindo da Identidade ainda pobre, passa pela oposição, pela determinação mútua, pela Diferença, voltando assim à Identidade agora enriquecida. Mas só esta Identidade é a Identidade plena, é aquela Identidade sintética, em que os opostos foram superados e guardados, conferindo-lhe conteúdo. É este conteúdo que a livra da pecha de ser apenas Identidade formal¹⁹². Identidade é, pois, a configuração de relações acima descrita; para formalizá-la, o melhor instrumento lógico talvez seja a conjunção. Assim surge o teorema da Identidade Dialética entre x e x . Observemos que é a primeira vez que um teorema, ao invés de falar de x e y , fala de x e x .

191 Estas foram dissolvidas na segunda parte da *Ciência da Lógica: die Auflösung des Dings*.

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

Teorema 4 – A Identidade Dialética entre x e x

$$\vdash (\forall x) (\forall y) ((OD_{xy} \wedge DD_{xy}) \wedge (DI_{xy} \wedge ID_{xx}))$$

1	$(\forall x) (\forall y) (x = x \rightarrow OD_{xy})$	P - Postulação da oposição
2	$(\forall x) (\forall y) (OD_{xy} \rightarrow DD_{xy})$	P - Postulação da determinação
3	$(\forall x) (\forall y) (DD_{xy} \rightarrow DI_{xy})$	P - Postulação da Diferença
4	$(\forall x) (\forall y) (DI_{xy} \rightarrow ID_{xx})$	P - Postulação da Identidade
5	$(\forall y) (a = a \rightarrow ODay)$	1 E \forall
6	$(a = a \rightarrow ODab)$	5 E \forall
7	$a = a$	I =
8	$ODab$	6,7 MP
9	$(\forall y) (ODay \rightarrow DDay)$	2 E \forall
10	$(ODab \rightarrow DDab)$	9 E \forall
11	$DDab$	10,8 MP
12	$(\forall y) (DDay \rightarrow DIay)$	3 E \forall
13	$(DDab \rightarrow DIab)$	12 E \forall
14	$DIab$	13,11 MP
15	$(\forall y) (DIay \rightarrow IDaa)$	4 E \forall
16	$(DIab \rightarrow IDaa)$	15 E \forall
17	$IDaa$	14,16 MP
18	$(DIab \wedge IDaa)$	17,14 I \wedge
19	$(ODab \wedge DDab)$	8,11 I \wedge
20	$((ODab \wedge DDab) \wedge (DIab \wedge IDaa))$	19,18 I \wedge
21	$(\forall y) ((ODay \wedge DDay) \wedge (DIay \wedge IDaa))$	20 I \forall
22	$(\forall x) (\forall y) ((OD_{xy} \wedge DD_{xy}) \wedge (DI_{xy} \wedge ID_{xx}))$	21 I \forall

Completamos, aqui, a estrutura circular da categoria de Identidade, onde o fim se reencontra com seu começo. Penso que para todos os lógicos e – por que não? – para todos os hegelianos a exposição foi simples e compreensível.

O problema é que Hegel, na *Ciência da Lógica*, usa uma terminologia completamente diferente. Além disso, a estruturação do argumento é diversa. Hegel põe como tese a Identidade, como antítese, a Diferença. Da falsi-

dade de tese e antítese, então, Hegel constrói a síntese que ele chama de Contradição (*Widerspruch*). Contradição, em Hegel, não significa o mesmo que em Aristóteles e nos lógicos. Contradição, no livro *Gama* de Aristóteles, é a impossibilidade de predicar e não predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Em Lógica, Contradição é simplesmente ($P \dot{\cup} \sim P$); obtém-se a Contradição pela afirmação e a negação da mesma sentença, ou seja, os quadrados lógicos em suas diversas formas, que conhecemos desde a Antiguidade.

Em Hegel, a relação de oposição, ínsita na categoria de Identidade, como, aliás, já em Platão, está mais perto daquilo que chamamos hoje de contrariedade. Mas o fato de Hegel ter usado consistentemente o termo Contradição levou às maiores confusões. Hegel, com esse termo, queria dizer o que mais acima expusemos como a configuração circular da Identidade, mas muitos leitores de Hegel, já pouco depois de sua morte, imbuídos pela terminologia da Lógica aristotélica, entendiam por Contradição a Contradição aristotélica. Se fosse assim, todo o Sistema de Hegel – e o da maioria dos Neoplatônicos – seria uma única e grande tolice. Pois quem diz e se desdiz não está a dizer nada. Ou, na Linguagem de Aristóteles: fica reduzido ao estado de planta, sem jamais poder falar.

Se compreendermos, entretanto, Contradição como a configuração circular das relações de Identidade, oposição, determinação mútua, Diferença e Identidade, não há nenhuma afirmação que vá ao arrepio da boa doutrina lógica. Temos, porém, que ler Hegel¹⁹³ com o devido cuidado e usando na interpretação de seus textos o *Principle of Charity*: sempre que ele diz a escreve Contradição, devemos pensar na configuração circular da Identidade acima exposta e demonstrada, ou ao menos, em contrariedade. A tradução correta de *Widerspruch*, em textos hegelianos, não é, pois, Contradição, mas antes Coerência.

Foi feita, até agora, uma exposição da categoria hegeliana de Identidade, ou, para sermos mais exatos, da tríade Identidade, Diferença e *Widerspruch*. Sob o ponto de vista do método, esta é a coluna vertebral da Filosofia da Natureza de Hegel. Falta agora a abordagem de um tema tão impor-

193 HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, ibidem, p. 35-80.

tante quanto este: O Movimento. Todo o Sistema de Hegel e, em geral, dos filósofos Neoplatônicos, é o de uma Totalidade em Movimento. Na exposição acima, já suficientemente complexa, evitamos tocar no tema do Movimento. Mas sem este não há Sistema Dialético nenhum, nem mesmo a categoria da Identidade, pois para que, na configuração de relações, que a constitui, uma relação se engate dinamicamente na outra, é preciso pensar junto com elas o Movimento que lhes é interno.

Vimos, em outro lugar, inclusive com formalização, que todo o Sistema de Hegel é uma substância única, mas em Movimento, dobrando-se e desdobrando-se em suas configurações de relação (*implicari* e *explicari*), de sorte a constituir as cogentes coisas do mundo em que vivemos. O Sistema é uma Totalidade em Movimento.

As formas platônicas¹⁹⁴ eram imóveis e eternas. Quando Aristóteles trouxe as formas para dentro das coisas, ele criou um grande problema: Se as formas são imutáveis e estão como elementos constitutivos dentro das coisas, como pode haver Movimento? O Movimento existente nas coisas e entre as coisas, para Aristóteles, tornou-se uma grande questão filosófica. Como conciliar a imutabilidade das formas, constitutivas das coisas, com o Movimento que estas apresentem? Aristóteles pensa ter encontrado uma solução satisfatória ao distinguir substância e acidentes, solução, aliás, tão simples que é até hoje defendida pela maioria dos filósofos: A substância das coisas, que é determinada pela forma imutável, pode nascer e perecer, mas não pode transformar-se: Ela é tão imóvel quanto a forma platônica. O que permite explicar a transformação que ocorre nas coisas é a composição existente nelas entre substância e acidentes: A substância das coisas é uma, única e imutável; os acidentes, no entanto, são aquilo que, sem que a coisa pereça ou sofra uma mutação substancial, transformam-se e constituem a mutação que observamos. Os acidentes de uma coisa mudam, a substância fica; é ela que garante a Identidade da coisa no curso do tempo.

Em Hegel as coisas foram dissolvidas em sua individualidade. O que existe como realidade realmente real (*Wirklichkeit*) é a substância única do Uni-

194 A doutrina das formas eternas existindo num mundo separado foi por ele mesmo refutada contra os “amigos das ideias” (*oi filoi ton ideon*), no diálogo Parmênides. No Timeu, Filebo e em outros textos da maturidade, vemos como Platão concebe o Universo como Movimento.

verso que, ela mesma, está em perpétuo Movimento. Como um campo de forças na Física, a substância de Hegel é uma e única, mas está sempre a dobrar-se e desdobrar-se (*implicari et explicari*) em Movimento, que constitui assim as diversas configurações de Identidade que, então, se possuem alguma estabilidade, chamamos de coisas. É por isso que os antigos forjaram o sentido do termo *explicar*. *Ex-plicari* é abrir as dobras da substância única e, assim, entender a configuração de uma coisa ou Identidade relativamente estável. *Explicatio mundi* é a teoria filosófica que, ao desdobrar as grandes dobras da substância única, consegue entender e explicar o Universo.

Natureza e Movimento

O espaço à nossa disposição neste pequeno volume não nos permite uma exposição mais alentada e, principalmente, mais amparada por uma argumentação Lógico-simbólica. Nas páginas que nos restam, tentaremos explicitar os mais importantes elementos do Movimento em estilo extremamente conciso. Como é natural, partiremos do que foi exposto e elaborado na primeira parte, para introduzir filosoficamente as categorias de Movimento, de quantidade, qualidade e tempo. Daremos ênfase à categoria de Movimento, pois se esta for bem fundamentada, as restantes categorias se seguirão como que sem esforço especulativo maior. A concisão do texto, entretanto, exige uma leitura atenta.

A Identidade é uma configuração de relações que pode ser expressa de forma circular, pois cada relação é binária: Identidade lógico-formal, oposição, determinação mútua, Diferença, Identidade. Assim fecha-se o círculo que começa com a Identidade vazia e se encerra com a Identidade enriquecida e cheia. – Trata-se, pois, sempre de Rxx ou Rxy.

O Sistema exige que tudo esteja em Movimento (Γxy)¹⁹⁵; logo também a Identidade deve estar em Movimento.

Se o Movimento fosse, neste caso, apenas um Movimento circular das relações que compõem a Identidade, sem nenhuma alteração, havendo apenas uma replicação da mesma estrutura relacional que surgisse ao lado

195 CIRNE LIMA, C. R. V.; SOARES, A. C. *Being, Nothing, Becoming. Hegel and us – A Formalization*. Obra completa – Filosofia como Sistema – Artigos e entrevistas. Porto Alegre: Ed. Escritos. 5 vol. 2017.

da primeira, não teríamos um Sistema que fosse imóvel como a esfera de Parmênides. Pois, além do um, teríamos o dois. A esfera não seria mais uma e única, mas apenas uma com outra ao lado dela. A Identidade, neste caso a esfera, seria sempre a mesma – por hipótese – qualitativamente. Teríamos o perpétuo retorno do sempre o mesmo (*ewige Wiederkehr des Immer Gleichen*) e não o mundo em Movimento, cheio de transformações, em que vivemos.

Mas admitamos *ad argumentandum*: A primeira e mais simples forma do Movimento, do qual emerge algo de novo, é o da replicação de uma estrutura relacional que se reduplica em uma configuração de relações exatamente igual. – Isso poderia, em princípio, ocorrer dentro ou fora da estrutura da Identidade primeva.

Como, no começo do pensar e do Ser, não temos nada senão a relação de Identidade, não havendo nada fora dela, uma nova configuração de relações de Identidade só pode surgir dentro da Identidade maior. A Identidade maior e primeva, que é um círculo de relações, engendra dentro de si mesma outra Identidade, igual a ela mesma, ou seja, – aparentemente – com a mesma estrutura relacional. Um novo ovo surge de dentro do ovo primitivo e maior. – Há aqui, entretanto, uma oposição entre a Identidade primeva e a Identidade que dentro dela surgiu: Mudou aqui a relação de oposição. Aliás, como fora da Identidade primeva e inicial, que é o Universo, não há absolutamente nada, a primeira replicação da estrutura relacional de Identidade tem que se processar dentro do Universo. Pois fora dele não há nada, nada pode existir. Mudou, assim, um dos elementos constitutivos da Identidade: a relação de oposição ficou mais complexa e, sendo a primeira Identidade determinante, ela transforma todas as relações seguintes. Além das configurações simples de Identidade – oposição – determinação mútua – Diferença – Identidade, emerge uma nova e importantíssima oposição. A oposição entre a Identidade primeva, que é o Universo, ou seja, que é o Todo, e a Identidade segunda, que está dentro da Identidade primeira e não é o Todo, mas uma parte dentro do Todo. Surge aqui a relação entre a Parte e o Todo, fruto do Devir que perpassa o Sistema.

Temos, portanto, entre a primeira e primeva Identidade e a segunda Identidade dentro da qual surgiu uma enorme Diferença estrutural. A Iden-

tidade primeva, sendo o próprio Universo, não pode ter nada fora de si. Ela não recebe nenhuma influência ou determinação que venha de fora. Neste caso, o círculo da Identidade é fechado sobre si mesmo e não possui nenhum meio ambiente (*Umwelt*), no qual possa ser colocado e do qual possa receber uma influência de fora.

A segunda Identidade, entretanto, é um ovo dentro de um ovo maior, que é a Identidade do Universo. Esta segunda Identidade é uma entidade que possui um “dentro” e um “fora”. É por isso que ela não pode ser igual à Identidade primeva: há outras oposições, há outras determinações. A configuração das relações que constituem a Identidade possui agora uma nova oposição, a oposição entre ela e a Identidade primeva. É assim que emergem o “dentro” e o “fora”. Por dentro ela é igual à Identidade primeva, por fora ela é completamente diferente, pois é uma entidade dentro de um meio ambiente (*Umwelt*). – Aqui surgem as questões se e quanto o meio ambiente influencia quantitativa ou qualitativamente a Identidade menor que está dentro da Identidade primeva, os problemas de *input* e *de output*. Em vice-versa: Como e quando a emergência de uma nova Identidade, mesmo que secundária, dentro da Identidade primeva influencia e determina esta. – Acabamos de deduzir a Diferença entre o Dentro (*Innere*) e o Fora (*Aussere*).

Suponhamos, agora, que se reitere o processo de engendramento de uma terceira Identidade dentro e a partir da Identidade primeva. Temos, então, a Identidade primeva, que é o Todo, e dentro dela duas novas Identidades, que – suponhamos mais uma vez – possuam a mesma estrutura interna da Identidade primeva. – Já vimos que isso não é possível, pois, mudando o elemento da oposição, toda a configuração muda também. Temos, pois, duas novas Identidades, que talvez sejam iguais entre si, mas são estruturalmente diferentes da Identidade primeva. Essas duas novas Identidades – ou, se alguém quiser, subidentidades – estão em relação entre si? Mesmo que não se admita uma relação direta de uma para com a outra, elas estão em relação, uma para com a outra, mediante a relação que ambas têm com a Identidade primeva.

Essa replicação de Identidades secundárias dentro da Identidade primeva constitui a passagem da unidade da Identidade primeva, que é o primeiro

princípio, para a multiplicidade de entidades ou seres. Ou seja, se compreendemos a Identidade como uma cadeia circular de relações e a pomos como o primeiro princípio do Universo, sim, como o próprio Universo, a própria estrutura daquilo que é Identidade põe o Sistema em Movimento e engendra, dentro de si, uma série de Identidades secundárias. Estas estão interligadas, no mínimo pela relação para com a Identidade primeva. – Inferimos aqui a Unidade e a Pluralidade.

Se as Identidades secundárias, entretanto, por sua vez, engendram novas configurações de Identidade, em breve teremos uma teia de Identidades, em que há também relações de uma subidentidade para com outra ou outras. Pois em cada caso surge uma nova relação de oposição e, assim, um novo círculo que constitui uma nova Identidade. – Objetar-se-á aqui que as subidentidades podem ter relações de oposição para com a Identidade primeva, mas não necessariamente entre si, de uma para com a outra. A resposta é simples: como a categoria de Diferença pressupõe a categoria de oposição, as subidentidades não são apenas opostas, elas são diferentes entre si e, deste modo, interligadas. Desta trama de subidentidades origina-se a complexidade do mundo em que vivemos, com qualidades que originariamente provêm da Identidade primeva, mas não estão nela expressas; uma infinidade de outras qualidades surgirão no decorrer do processo de evolução da Identidade primeira. Aqui surge o conceito de Nicolaus Cusanus de *implicatio et explicatio*.

Esta multiplicidade de subidentidades, todas elas subsistindo dentro da Identidade primeva e em última análise dela provenientes, por estarem em Movimento, dá origem às duas principais categorias da Filosofia da Natureza: Quantidade e Qualidade. A Quantidade surge pela mera multiplicidade da subidentidades, a Qualidade emerge porque cada subidentidade, em havendo uma mudança em sua relação de oposição, apresenta também uma configuração diferente de todas as outras. Dedução de Quantidade e de Qualidade.

O tempo é o processo de emergência e de desaparecimento das subidentidades. Que elas emergem, já vimos. Mas elas desaparecem? Sim, sempre que houver uma Contradição interna, que pode surgir pela mudança na rede de oposições, ou uma oposição externa, coisa inevitável numa rede

de relações tão complexas e em perpétuo Movimento. O surgir e o desaparecer das subidentidades na teia das subidentidades constitui o tempo real. O *prius et posterius* aqui, neste mundo de mudanças e transformações, tem como tempo real o que acontece na teia do Universo entre o surgir e o desaparecer de um Ser ou coisa real. A não Identidade entre o surgir e o desaparecer, como fluxo processual, torna-se – por abstração – o tempo ideal vigente no mundo da pura Qualidade e da pura Quantidade. – Eis a derivação do tempo ideal. O tempo real é a distância real entre a Quantidade real e a Qualidade real do princípio até o fim deste Movimento.

A multiplicidade das subidentidades, já por sua origem, se organiza de forma piramidal. Como uma provém da outra e possui relações com suas colaterais, temos uma rede de parentesco semelhante àquela existente entre os homens. Fazendo a genealogia das subidentidades, conseguimos reconstruir a estrutura piramidal em que o Universo se organiza. Platão e os filósofos Neoplatônicos tinham Razão quando dividiam e subdividiam, mas sempre voltavam ao Universo em sua forma piramidal. O erro cometido por Platão, Plotino, Porfírio e outros consiste em pensar que a divisão que surge do primeiro princípio e desce o caminho da Dialética descendente é sempre diádica; há também divisões triádicas e n-ádicas.

Se substituirmos os termos Identidade, acima utilizados, por Sistema, veremos que no que foi acima elaborado está exposto, com relativa fidelidade, o núcleo duro da Teoria de Sistemas de Bertalanffy¹⁹⁶, Luhmann¹⁹⁷, etc. Temos um primeiro começo, o grande Sistema do Universo e, por evolução (exatamente de acordo com as regras da Teoria da Evolução de Darwin), a multiplicidade das coisas do mundo em que vivemos. Trata-se, pois, aqui de uma exposição da Teoria de Sistemas conjugada com a Teoria da Evolução, expostas ambas em outra terminologia.

Mas há também Diferenças que não devem ser varridas para baixo do tapete. A Teoria de Sistemas tem, primeiro, uma grande dificuldade em explicar exatamente o que seja Sistema. Cada autor parece utilizar um conceito

196 BERTALANFFY, L. *General, System Theory*. Braziller: New York, KAPRA, F. *O Ponto de Mutação*. Cultrix: São Paulo 1982.

197 LUHMANN, N. *Soziale Systeme. Grundriss einer Allgemeinen Theorie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1985.

diferente do dos outros; a confusão é, para dizer o mínimo, muito grande. É mérito de Geo Siegwart¹⁹⁸ haver tentado Sistematizar as diversas significações do termo Sistema. Neste trabalho estamos introduzindo um sentido completamente diferente de Sistema. Só viemos a utilizar o termo no fim do trabalho, depois de feita toda a elaboração dos principais conceitos de uma Teoria de Sistemas. Usamos, desde o início, o termo Identidade, não só porque esta categoria é nosso ponto de partida teórico, mas para evitar confusões com as diversas significações atribuídas à palavra Sistema.

O segundo motivo é, para nós, mais forte. Mostramos claramente de onde viemos e para onde vamos. Não utilizamos, de propósito, os termos lógicos de *conjunto* (M, *Trägermenge*), de *estrutura* (R, organização, ordem) e de S, que é aquilo que é organizado. Tal teoria, para nossa finalidade, não teria sentido, pois pressupõe pré-jacentes tanto a estrutura (R) como aquilo que é organizado (S). Para piorar as coisas, às vezes, o próprio conjunto (M, *Trägermenge*) é pensado como algo separado de R e S. – Foram colocados aqui, penso eu, os fundamentos teóricos últimos tanto da Teoria da Evolução como da Teoria de Sistemas. Ambas constituem, em minha opinião, a coluna vertebral da qual se originam e se alimentam todas as teorias particulares da Biologia.

Em nossa exposição, partimos da análise do termo Identidade. Partindo da Identidade meramente formal, como a Lógica a usa ($X = X$), fomos elaborando o círculo de relações que constituem a Identidade Dialética: Identidade Lógica – Oposição – Determinação Mútua – Diferença – Identidade Dialética. Esta definição também não é arbitrária ou feita *ad hoc*, mas parte integrante de um Sistema maior, de um Sistema Neoplatônico e neo-hegeliano devidamente corrigido e transformado. Só depois de elaborarmos os principais conceitos-chave é que sugerimos traduzir a palavra Identidade por Sistema. Esta ampliação das ideias centrais deste trabalho serve, de certo modo, como uma justificação filosófica *in nuce* da Teoria de Sistemas e da Teoria da Evolução.

198 SIEGWART, G. *Verbete Systemtheorie* In: MITTELSTRASS, J. et alii, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Metzler: Stuttgart, 3 vol., col.190 ss.

Et si fractus illabatur orbis - Balduino Rambo

*Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae*

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. In: RAMBO, A. B.; GRÜTZMANN, I.; ARENDT, I. (Org.). **Pe. Balduino Rambo – A Pluralidade na Unidade.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007. p. 57-65.

A noite estava caindo. O caminhão do Exército que fora nos buscar no acampamento de Vacaria, na Fazenda Ronda, às margens do Rio Uruguai, descia do planalto dos Campos de Cima da Serra para a passagem no Rio das Antas. O motorista, um sargento muito falante, estava na cabine com o Padre Rambo e o Padre Soder, o qual não estivera no acampamento; viera apenas nos buscar. Nós, a tropa de doze escoteiros, estávamos sentados, já meio doloridos, nos bancos de madeira armados sob a lona do caminhão. Atrás de nós, rabeando furiosamente de um lado para o outro, o reboque que carregava nossas tralhas, barracas, mochilas, panelas e as mil pequenas preciosidades que havíamos colecionado durante o acampamento. Estávamos todos exaustos, pois desmontar um acampamento de quase um mês é coisa de descardear mesmo os melhores escoteiros. Alguns dormiam a sono solto, outros, como eu, cabeceavam, entrando e saindo num leve cochilo.

Devo ter pegado no sono, porque acordei com o barulho do reboque, que parecia um potro xucro corcoveando para todos os lados. Reparei que o caminhão mais que dobrara a velocidade, como se o motorista tivesse enlouquecido. A estrada, então sem asfalto, estreita e cheia de curvas, nos jogava de um lado para o outro, batendo nos barrancos à beira da estrada. Todos nós, já agora acordados e temerosos, sem poder perguntar ao Padre Rambo ou ao motorista, que estavam na cabine, o que estava acontecendo, não sabíamos o que fazer. Até que um gritou: “O caminhão perdeu as travas, segurem-se bem...”. Ele não conseguiu terminar

a frase porque de repente me senti voando pelo ar. A força da gravidade desaparecera. Pessoas e objetos voavam ao redor de mim. Eu não sentia nada, absolutamente nada, exceto aquela estranhíssima sensação de estar voando, voando, com coisas voando ao redor de mim. Dizem que a gente, em perigo de vida ou imediatamente antes da morte, tem pensamentos piedosos ou passa em revista, num átimo, todo o curso do que viveu. Comigo não ocorreu nada disso. Eu sentia aquele prazer, sim, prazer de estar voando, mas sabendo o que estava acontecendo, tive um único pensamento: Agora vamos todos à breca. Assim, com este pensamento, ouvi um barulho infernal e fiquei inconsciente.

Padre Rambo era nosso professor de Biologia no Anchieta e, no verão, nos acompanhava como capelão nos acampamentos do Grupo de Escoteiros. Armava barraca igual a nós, dormia no chão como nós, comia a gororoba que cozinhávamos, à noite tomava parte no Fogo do Conselho e avaliava conosco os êxitos e fracassos do dia, às vezes, de cada um de nós pessoalmente, encerrando o conselho com nossos cânticos de escoteiro, a esta altura, já bem misturados com canções gauchescas.

Nós, durante o dia, fazíamos as tarefas de escoteiro: aprender os vinte e cinco tipos diferentes de nós, aprender a trançar laço com quatro tentos de couro devidamente preparados, montar pontes pênseis, atravessar córregos e rios, brincar os jogos de guerra em que azuis e vermelhos se enfrentavam, treinar golpes de autodefesa, rastejar e observar o adversário sem ser notado e, quando notado, fugir correndo à velocidade máxima.

Padre Rambo tinha outra rotina diária. Começava rezando a missa, a que todos nós assistíamos. Depois tomava o café de panela com charque desfiado e farofa, conosco, é claro. Mas depois o Padre Rambo vestia uma batina velha, de cor indefinível, entre um fosco desbotado e um cinza claro, arrebanhava as pontas de frente e de trás e as enfiava na cinta de couro que substituía uma faixa eclesiástica cujo nome não sei mais. Com a batina assim bem arregaçada, Rambo mais parecia um daqueles gaúchos de antigamente que não usavam bombachas e sim chiripá. Mas aí é que vinha o momento solene. Ele tirava da sua barraca um chapéu de explorador africano. Um chapéu rígido, parecido com um capacete, mas feito de material mais leve, com uma pequena aba que circundava todo o topo, de cor bege, com uns

furinhos para ventilação e um barbicacho que, em vez de fiar no queixo, era amarrado em cima do chapéu. Um chapéu de explorador dos confins da África em meados do século XIX. Todos nós conhecemos esses chapéus de explorador dos filmes sobre a África. Acredito que era o mesmo modelo de chapéu quando, perdido por longo tempo, foi reencontrado e imediatamente reconhecido: “Dr. Livingstone, I presume!”.

Assim paramentado, Rambo dirigia-se ao chefe dos escoteiros e perguntava: “E quem vem hoje comigo?”. Vários voluntários se apresentavam e ele escolhia, por critérios que só ele conhecia, um deles. Muitas, muitíssimas vezes fui eu o acompanhante *ad latus* do pesquisador Balduino Rambo. Saíamos cedo, bem cedo.

Com o facão na mão direita, ele ia abrindo caminho por entre macegas, matas ciliares e mato alto. De repente parava, olhava para mim e perguntava: “Sabes o que é isso?”. Era uma árvore de tamanho médio, com flor típica, que havia às centenas naquela região. Eu, é claro, uma ou outra vez, sabia o nome gauchesco da planta, mas jamais o nome da classificação latina. Rambo, então, com paciência que só um grande educador possui, virava-se para mim, me fazia contar as pétalas, descrever o formato da flor, desenhar – na terra, se não tivesse papel à mão – a estrutura da folha dizia: “Sabes o nome?”. – algumas vezes, como neste caso, eu sabia: “Ora, isso todo o mundo sabe, é uma capororoca”. – “Certo – dizia Rambo – mas sabes o nome em latim?”. Eu ficava sempre em apuros. Como saber o nome em latim de uma árvore que todo gaúcho conhece e chama de capororoca? Eu sabia que dava um bom moirão. Mas o nome em latim? Rambo, sem perder a paciência, continuava: “A árvore comumente chamada de capororoca pertence à família das leguminosas e o nome latino, de acordo com a classificação de Lineu, é *Dialium divaricatum*. Não é frequente vê-la em flor. Este aspecto coriáceo das folhas é para protegê-la da seca e do calor do sol”. E Rambo ia, com um canivete em formato de gancho, como aqueles usados pelos gringos nos vinhedos de Caxias e Bento Gonçalves, cortando galhos com folhas e flores que considerava mais típicos e, por isso, interessantes. Isso feito, abria a bolsa de colecionador que trazia sempre a tiracolo e delicadamente acomodava os galhos coletados entre folhas de papel jornal. No fim do dia, todo o conteúdo daquela bolsa ia para as prensas de madeira, em

que plantas entremeadas de papel jornal eram prensadas e por muitos dias ficavam secando à meia sombra.

E lá íamos por campos de pastoreio, arroios, ribanceiras e mato fechado, procurando mapear a flora da região. Às vezes Rambo como que entrava em êxtase: “É a primeira vez que encontro esta planta nesta região. Não pensei que ela se adaptasse a este microclima”.

Certa vez – não foi num acampamento –, acompanhei Rambo na subida do morro de Sapucaia, hoje também chamado de Morro do Chapéu. Ele olhou tudo, examinou tudo, mapeou tudo e, apontando para três arbustos, me disse: “Estas três espécies nunca foram descritas no Brasil; não existem em nenhum lugar do nosso país, mas elas são típicas do sul da África. Vou mandá-las imediatamente, para confirmação, para uma universidade alemã e outra americana. Será que é mais uma prova de que o Brasil e a África em tempos remotos constituíam um continente só?”.

Havia a hora da merenda, que, na maioria dos casos, substituía o almoço, pois não havia tempo para voltar ao acampamento. Rambo tirava das profundezas de sua mochila um sanduíche bem alentado – pão da colônia, queijo legítimo artesanal e um pedaço de linguiça feita em casa, – uma garrafa térmica de chá quente e, depois de fazer o sinal da cruz, dizia “Bom apetite!”. Eu geralmente estava faminto, nem precisava ouvir o “Bom apetite!”, pois o tinha sobrando, e essa era a ocasião de tirar a barriga da fome. Durante essa “colação” – assim ele a chamava, pois não era merenda e nem almoço –, sentados no chão no meio do mato, Rambo me explicava a localização exata das espécies encontradas na árvore de Lineu e, indo muito mais adiante, explicava como todas as plantas eram resultado da evolução de algumas bactérias que, mutação por mutação, iam evoluindo e constituíam a pluralidade das plantas existentes hoje. Por isso existiam famílias de plantas, mais ou menos aparentadas, que constituíam os gêneros e, depois, os filos.

Rambo era um evolucionista convicto. Ele dizia nestas ocasiões, como em sala de aula no Anchieta, que havia duas teorias sobre a multiplicidade das plantas e dos animais. Uma errada, a outra certa. A teoria errada era a criacionista, segundo a qual Deus, nos primeiros dias da criação do Universo,

teria criado, uma por uma, todas as espécies de plantas e animais. As espécies seriam então fixas e imutáveis; seriam ainda hoje assim como eram desde o começo dos tempos. Essa teoria está errada, ensinava Rambo, por dois motivos, um científico, o outro teológico. O motivo científico consiste no fato de que, pelo menos desde Charles Darwin, sabemos que as espécies não são fixas e que uma descende da outra por mutações e por seleção natural; a teoria científica, dizia Rambo, é clara, é convincente e corresponde aos fatos da arqueologia e das ciências de hoje, que comprovam claramente o curso da evolução. E sorrindo acrescentava: *contra facta non valent argumenta*. E a teoria criacionista, defendida pela esmagadora maioria dos pensadores católicos? Rambo respondia: “Trata-se apenas de uma metáfora bíblica, que deve ser substituída, tão logo o possamos, por conhecimento científico. E, afinal, tu achas que Deus, podendo criar, isto é, pôr em Movimento uma Teoria da Evolução que explica tudo, ia se dar ao trabalho de manufaturar espécie por espécie, uma por uma, de todas as plantas e de todos os animais? Deus é sábio e, por isso, ao invés de criar espécie por espécie, num trabalho insano, criou as regras de um processo, processo esse que pôs em Movimento e que engendrou a evolução, que explica plantas e animais de maneira muito mais simples que a teoria criacionista”. Numa época em que os evolucionistas ainda eram condenados como hereges por várias igrejas, Rambo, impávido, defendia a Teoria da Evolução. Até hoje admiro a sabedoria de seus superiores jesuítas e a prudência dos bispos locais das décadas de 40 e 50 do século passado, que não obrigaram Rambo a algum tipo de *silêncio obsequioso*. Rambo falava abertamente e defendia sem subterfúgios a Teoria da Evolução. Chegou, assim, também ao pensamento ecológico.

“Hans, ouvi dizê-lo a um colono da serra gaúcha, não corta aquelas arvoretzinhas à nascente e à beira do arroio. Se cortares essa vegetação, o arroio vai definhar, ficar sujo e depois morrer. E tu, Hans, ficarás sem água. Conserva aquele matinho porque é dele que vem a água que tua mulher põe no feijão, é dele que vem a água que irriga toda a tua plantação. Hans, todas as coisas na Natureza estão interligadas; mexendo errado numa, tu podes destruir tudo que construístes com tanto esforço”. Eu estava presente e vi Hans primeiro aborrecido por não poder aumentar sua plantação de milho, depois, o vi ficar pensativo e finalmente entender

o conselho de Rambo, o vi sorrir e dizer: “Não se preocupe, Pater, vou deixar assim mesmo como está”. – Este pensamento ecológico *avant la lettre* perpassa toda a doutrina de Rambo; ele, com sua leitura dos filósofos Neoplatônicos e sua vivência de grande biólogo, havia compreendido em toda a sua profundidade o mistério da unidade do Universo. Ecológo antes de haver o Movimento ecológico.

Depois da pausa da merenda, a exploração continuava. Uma flor aqui, uma folha lá, um fungo estranho, Rambo ia colecionando tudo. Tudo, depois de bem cortado, preparado e anotado, desaparecia em sua bolsa de colecionador, que parecia não ter fundo. No fim da tarde, voltávamos ao acampamento, eu ia direto procurar alguma comida que tivesse sobrado do almoço. Rambo ia cuidar dos espécimes colecionados, examinando cuidadosamente um ou outro, fazendo anotações e finalmente pondo-os a secar na prensa de botânico. Ele, então, tomava banho numa curva do arroio, vestia a batina preta e começava a andar de cima para baixo, lendo num pequeno livrinho. À última luz da tarde, Rambo caminhava e lia, de quando em vez sorrindo. Minha sem-cerimônia juvenil me fez, um dia, perguntar-lhe que livro era aquele que lia todos os dias. Ele riu e me perguntou: “Queres de fato saber? Queres ler alguns trechos comigo?”. Nem duvidei e disse afoitamente que sim. Sentamos e ele me mostrou o livro, todo ele em grego, e me fez ler o primeiro verso: *Ménin áeide, theá, Pelleiádeos Aquiléus*. Ele me cortou a palavra: “Tu tens que aprender a escandir, senão jamais sentirás a sonoridade do verso. Isso se lê assim; e ele, escandindo, cantava o verso de acordo com as regras da arte. Eu havia estudado dois anos de grego no Anchieta e tinha achado tudo uma chatice extrema. Mas o primeiro verso da *Ilíada* eu ainda sabia traduzir: “Canta, ó Deusa, a ira de Aquiles, o filho de Peleu”. Rambo louvou a minha tradução e disse: “Agora vamos adiante, até tu poderes saborear o cântico inteiro, verso por verso.” Aí tinha acabado quase toda a minha sabedoria. Mas Rambo, incansável, me ensinou grego de novo. – Entrementes, por não usá-lo, desaprendi o grego, confesso. Mas nunca esqueci as palavras de Rambo: Lê, lê sempre de novo; quando chegares ao fim, começa de novo. Lê todos os dias um trechinho! Este é o começo e a base de toda a nossa civilização”. – Desaprendi o grego. Não obedeci ao mestre por muitos anos. Mas depois percebi a sabedoria do conselho e até hoje, mais

de sessenta anos depois, ainda leio, uma vez por ano, na edição bilíngue, a *Ilíada* e a *Odisseia*. Rambo me ensinou, junto com a atitude de pesquisador das ciências empíricas, a necessidade da formação clássica. Aprendi que era preciso ler todos os clássicos, de Homero até aqueles ingleses e alemães contemporâneos que, ao fazerem a fundamentação da Matemática, estavam construindo uma nova Filosofia. Tratava-se – hoje o sei – de Frege, Bertrand Russel e Wittgenstein.

Rambo havia estudado, como todos os católicos daquela época, a boa e velha Filosofia escolástica de Tomás de Aquino nas interpretações de Cardinalis Cajetanus e de Francisco Suarez. Cajetanus estava sempre errado; afinal ele era dominicano. Suarez estava sempre certo, ele era jesuíta. Esta era a Filosofia aristotélica-tomista, que, desde o fim do século XIX, por bula papal, era obrigatória em todas as universidades católicas. Rambo aprendeu tudo isso e, penso eu, tirou notas máximas. Mas, na realidade, pelo menos no tempo em que convivi com ele, tinha um profundo desprezo pela escolástica. Ele não atacava diretamente Tomás de Aquino ou a bula papal, que tornara o Sistema deste a Filosofia a ser obrigatoriamente lecionada e seguida. Mas, às vezes, ele não se continha e ironicamente perguntava: “Vocês sabem o que é matéria? Matéria não é nada daquilo que Einstein e os físicos estão pesquisando e escrevendo. Matéria, segundo Tomás de Aquino, que nisso segue os aristotélicos, é o seguinte: *Nec quid, nec quale, nec quantum nec aliquid eorum quibus ens determinatur* (matéria não é algo, nem uma qualidade, nem uma quantidade, nem qualquer determinação pela qual o ente é determinado). Entenderam? Eu também não!”. E dava uma sonora risada, como os deuses do Olimpo. Assim, a escolástica era posta de lado e nós nos dedicávamos às ciências sérias. Certa vez lhe perguntei, face a essa exclusão da Filosofia escolástica, qual o filósofo e teólogo católico que eu deveria ler. Rambo me disse: “Agora não lê nada, pois não vais entender nada. Mas logo que pudeses, lê Santo Agostinho. É lá que estão toda a Filosofia e teologia católicas. Lê o *De Trinitate* e o *De civitate Dei*. Quando, lendo, relendo, estudando, o entenderes, saberás o que é o cristianismo”. Não pude me conter e perguntei e quais eram as doutrinas mais importantes do Novo Testamento. Rambo sorriu e disse-me: “Hoje não vais entender, pois é muito guri. Mas um dia ficará adulto e por isso te digo que as doutrinas mais importantes são duas. A

doutrina sobre o Deus Uno e Trino e a frase ‘O Reino de Deus já está entre nós’”. A solenidade que Rambo emprestou a esta resposta quase me deixou mudo. Mas guri atrevido que era, perguntei: “Mas não existe uma frase que diz que o Reino de Deus ainda não chegou?”. Rambo abriu um largo sorriso e disse: “Ainda não sabes o que é Dialética! Um dia saberás! Mas te lembra, a frase o ‘Reino de Deus já está entre nós’ é mais alta e mais nobre que a frase ‘O Reino de Deus ainda não chegou’”. Eu queria perguntar mais, muito mais, mas Rambo como que entrou em si mesmo, olhou o horizonte distante e o céu azul e não disse mais nada. Aliás, disse. Apontou-me uma florzinha numa árvore e perguntou: “Sabes o nome científico desta bromélia?”.

Sobre Deus falamos uma única vez a sério, descansando à sombra de um enorme guapuruvu. Perguntei-lhe: “Padre Rambo, existe Deus? Ou Deus é outra metáfora que temos que substituir por conhecimento científico?”. Rambo riu muito da minha ousadia e, depois, solene, respondeu: “Tu podes perguntar a sério se tu existes? É claro que não. Assim ninguém pode perguntar a sério se Deus existe. Olha esta árvore, olha aqueles pássaros construindo um ninho, olha a lagartixa que está nos observando atrás daquela pedra. Se Deus não existisse, não existiria nada, absolutamente nada. A questão não é se Deus existe. A questão é perguntar como Deus é. Deus é um ser invisível, acima das nuvens, acima das estrelas, bem longe de nós – este é o Deus dos judeus. Ou Deus se fez homem, se fez Natureza e está em nós e em toda a parte. O Reino de Deus está entre nós. Estás vendo aquela nuvem lá em cima, ela é Deus, ela é pelo menos um momento no Movimento trinitário entre Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. Estás vendo os passarinhos e a lagartixa, eles também são Deus. Nós? Nós também somos Deus; em forma mais erudita, somos partícipes da Natureza divina, o que significa simplesmente que também somos Deus. Mas tu continuas tu mesmo com todos os teus defeitos, a nuvem continua passageira, os passarinhos e a lagartixa continuam sendo animais. Deus é tudo à maneira dele. A Jerusalém Celeste, o Reino de Deus, que já chegou e no qual somos partícipes da Natureza divina, é algo difícil para um garoto como tu entenderes. Aliás, nem os teólogos de hoje entendem isso direito. Lê o *De Trinitate* de Agostinho, relê, estuda. Um dia vais compreender o que Meister Eckhart e Jakob Boehme, Teresa de

Àvila e Juan da la Cruz queriam dizer e não conseguiram. Aí vais entender Espinosa, Goethe e os filósofos do Romantismo alemão. E vais ficar ecumênico, vais entender o núcleo das grandes religiões e vais perceber que todos os homens de boa vontade, mesmo os não batizados, são cristãos. Mas por hoje chega. Qual é o nome científico daquela samambaia?”.

Voltamos ao acampamento. Rambo quieto e sereno como sempre. Eu pensativo. Afinal o que era mesmo Deus? Levei anos e anos, levei muitos anos para descobrir. Errei por caminhos ínvios, subi e desci as mais altas montanhas lá nos Alpes. Estudei e li como um condenado. Descobri que Rambo tinha Razão. Ele dizia: Católico significa ‘*kat’hólos*’, de acordo com a Totalidade. Karl Rahner, do qual muito mais tarde fui aluno, dizia a mesma coisa.

Em uma de nossas excursões exploratórias, torci o pé, doeu muito e, apesar de meus quinze anos, lágrimas correram por minha face. Rambo me olhou, examinou o pé lesionado, levantou-se e disse: “O pé não tem nada, foi só uma torção. Estás ficando homem. Não és mais um guri. E homem não chora!”. E seguiu em frente perseguindo com uma rede uma borboleta rara. Fui mancando atrás, repetindo como um autômato: “Agora és um homem, um homem!” Quando chegou a hora do lanche, Rambo tirou da mochila um livrinho e me disse: “Hoje esta vai ser a leitura!”. Eram as Odes de Horácio, em latim, é claro. Ele abriu uma ode e me mostrou um verso que jamais esqueci: *Et si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* (e se o mundo cair em cacos, as ruínas vão ferir um homem impávido). Esse verso se aplicava a meu tornozelo, a meu choro, a meu cansaço, a toda a minha vida. O mundo pode cair em cacos, o homem deve ficar impávido. Eu acabava de aprender o sentido profundo, eu aprendera a verbalizar o estoicismo de meus antepassados, de meu pai, de meu avô, de meus longínquos antepassados, os legionários romanos que ficavam de sentinela em Portugal, último bastião do Império Romano, vigiando as fronteiras contra os vândalos e godos. O que, por tradição, estava já há muito em meu sangue fora explicitado por Horácio: *Et si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*.

Voltei a ficar consciente numa maca, no corredor de um hospital. Uma enfermeira, toda de branco, passava um algodão em minhas narinas com

um cheiro acre e penetrante. “Este acordou”, ela disse. Um médico, gravata vermelha e jaleco branco, com o medidor de pressão pendurado no pescoço, imediatamente veio me atender. Tentou falar comigo, perguntou se tinha dor em algum lugar. Não consegui responder nada. Eu oscilava entre a consciência e a inconsciência e não sentia nada de meu corpo; não sabia se ainda tinha mãos, pés. Bem, cabeça e nariz eu devia ter, pois a enfermeira, com seu chumaço de algodão, me fazia respirar um remédio com cheiro de arnica. O médico, que depois eu soube tratar-se do Dr. Virvi Ramos, mandou a enfermeira chamá-lo em cinco minutos. Cinco minutos depois, eu estava razoavelmente acordado e consegui responder à maioria das perguntas do Dr. Virvi Ramos. Dor? Sim, no ombro direito, no joelho esquerdo, no pé esquerdo, no osso esquerdo do íliaco, na canela do pé direito. Virvi, como um general no campo de batalha, ordenou: “Radiografia de todos os membros, do tórax e da cabeça! Imediatamente!”. Levaram-me para a sala de Raios-X e fui radiografado de cima a baixo. O radiologista improvisado – o titular ainda não tinha chegado – me disse: “Rapaz, tiveste sorte. Não tens fratura nenhuma. A dor que sentes são contusões leves e médias”. As enfermeiras empurraram minha maca de volta ao quartel general do Dr. Virvi, que examinou os resultados e disse: “Este está sem fraturas e sem lesões internas; pressão e pulso, bons. Ponham numa cama para descansar. E me telefonem de novo para o Paglioli, em Porto Alegre, porque, se ele não vem logo, vamos perder aquele rapaz com lesão cerebral que está na sala de operação”. Parecia um pandemônio, mas não era. Virvi Ramos comandava tudo e o que parecia confusão era como que uma máquina lubrificada, trabalhando com o máximo de eficiência.

Levantei um pouco e vi, sentado num banco do corredor, o Padre Rambo e o sargento, o motorista, segurando o Padre Soder, que parecia voltar a si de um profundo desmaio. Ao menos isso. Os que estavam na cabine haviam sobrevivido. E os outros? Meus amigos e companheiros de acampamento? Havia mortos? Qual era o ferido que sem a intervenção do Paglioli ia morrer?

Comecei a lembrar-me do acidente. O caminhão com reboque e tudo batera numa ribanceira lateral, dera duas voltas no ar e caíra com as quatro

rodas para cima, esmagando todo o mundo embaixo. Eu também estava embaixo, mas tive muita sorte. Empurrando mochilas que estavam em cima de mim, consegui me arrastar de baixo do caminhão acidentado. Reinava, depois do estrondo inicial, um silêncio completo. Durou um ou dois segundos, depois vieram os gritos lancinantes dos feridos. Eu estava completamente tonto, sentado à beira da estrada, sem força para ficar em pé. Foi aí que chegaram os primeiros caminhões de carga, e os motoristas começaram a prestar socorro às vítimas. Um deles assumiu a liderança e ordenou: “Tirem todos de baixo do caminhão. Os que estiverem vivos deitem enfileirados aqui, os mortos ali”. Aí perdi de novo a consciência, para só acordar no hospital com o chumaço com cheiro de arnica em meu nariz. A aparente confusão reinante no hospital não me permitiu verificar quem estava vivo, exceto Rambo, Soder e o motorista. Outros estavam já cobertos com um lençol branco tapando a cabeça. Virvi mandou: “Tirem este rapaz daqui, ele está bem. Levem para um quarto e o ponham a dormir”.

As enfermeiras empurraram a maca em que eu estava por um labirinto de corredores e me puseram numa cama. Cáí imediatamente no sono ou desmaiei; até hoje não sei.

Uma vez no acampamento, depois de ler na *Ilíada* a morte de Pátroclo, perguntei ao Rambo: “O que acontece depois da morte? A alma vai para onde?”. Rambo, ainda ocupado com Homero, me deu a resposta tradicional: “Os bons vão para o céu, os maus para o inferno”. Mas eu estava com o diabinho da curiosidade intelectual a mil e não dei trégua. “Espera, Padre Rambo, o senhor mesmo diz que a gente só vai para o céu e para o inferno depois do Juízo Final. Mas este ainda não chegou; o mundo continua aí. Neste espaço de tempo entre a morte e o Juízo Final, a alma vai para onde e faz o que?”. Rambo percebeu que a questão estava ficando mais complexa, fechou a querida *Ilíada* e voltou-se para mim e minhas perplexidades. “A alma separada do corpo é uma doutrina dualista que nos vem desde Platão e que entrou também no cristianismo. Segundo Platão, a alma existe antes mesmo de se unir ao corpo. Segundo o Cristianismo, a alma não existe antes de o homem ser concebido, mas pode viver separada do corpo depois da morte. A alma dos mortos antes do Juízo

Final e da Ressurreição da Carne está como que provisoriamente no céu ou no inferno. Com a sentença do Juízo Final isso fica definitivo”.

Mas eu queria ir mais fundo. “Padre Rambo, se a alma separada do corpo já está no céu e no inferno, para que então a Ressurreição dos Corpos? O corpo só vai atrapalhar. A gente precisa comer, dormir e não pode mais voar e atravessar paredes. Parece que a Ressurreição dos Corpos só vai diminuir nossa felicidade”. Rambo, que ainda não estava tomando bem a sério as minhas perguntas, respondeu: “O corpo de que fala a Ressurreição dos Corpos não é este nosso corpo material, ele é etéreo, imaterial e está simultaneamente em todos os lugares. O que acontece é que temos a visão imediata de Deus e, assim, corpo e alma, novamente unidos, constituem o homem completo, que fica ainda mais partícipe da essência divina. É como se, depois da morte, víssemos um grande clarão, que é a visão imediata de Deus. E assim sabemos tudo, fazemos tudo, pois somos partícipes de Deus, membros da Jerusalém Celeste”. – “Espera aí, Padre Rambo, quer dizer que depois da morte vemos um grande clarão, a visão imediata de Deus, sabemos tudo e já fizemos tudo. Não há mais nada a saber, nada a dizer, nada a fazer. Significa isso que, quando eu for para o céu – espero que consiga – e encontrar meu avô não vou poder conversar com ele, porque ele de saída sabe tudo o que vou dizer? Não vou poder contar para ele que inventaram o computador, o forno de micro-ondas, o telefone celular e o implante dentário? Ele pularia de alegria se soubesse que o dentista hoje põe um pino de titânio no osso e uma coroa em cima e pronto, temos um dente novo. Nada disso é possível? Mesmo que ele, mediante a visão beatífica, já soubesse de tudo, não seria bom conversar com ele sobre essas coisas, simplesmente jogar conversa fora. No céu não posso conversar com ninguém, nem com meu avô?”. – “Meu filho, teu avô já sabe tudo isso porque está tendo a visão imediata de Deus e lá estão todas essas coisas”. – “Mas então, Padre Rambo, que graça tem eu encontrar de novo meu avô? Não posso nem mesmo conversar com ele?”. – “É que na Jerusalém Celeste não há tempo, só eternidade; e na eternidade, que é só um átimo de instante, não há tempo para conversar”. – “Mas, Padre Rambo, esta Jerusalém Celeste deve ser chata à beça? É um clarão onde vemos tudo e só um clarão! Dá para ser feliz só num clarão?”.

Rambo ficou pensativo, muito pensativo, e disse: “Um dia entenderás a Diferença entre tempo e eternidade e aí todas as tuas perguntas se resolverão”. Garoto impertinente que eu era, acrescentei: “Espero não ficar toda a eternidade só repetindo Aleluia, Aleluia, Aleluia. Isso não seria o céu, mas uma chatice, pior ainda que a aula de desenho geométrico”.

Há duas facetas de Rambo com as quais tive um breve contato, mas que conheço muito superficialmente. O Rambo místico, que escrevia, em código, seus diálogos com Deus e o Rambo popular, que escrevia em *Plattdentsch* – o dialeto falado na colônia alemã – as mais divertidas histórias e contos.

O Rambo místico, à semelhança das *Confessiones* de Santo Agostinho, escrevia um diário íntimo em que dialogava com o Deus que havia dentro dele. Rambo contava das coisas feitas durante o dia, interrogava Deus sobre o que estava certo e o que estava errado. Às vezes interpelava duramente a Deus, perguntando como ele havia permitido isso ou aquilo. Outras vezes, a maioria das vezes, agradecia. As suas anotações, escritas propositadamente numa estenografia que ele pensava indecifrável, foram decifradas, transcritas e lamentavelmente publicadas. Elas são uma conversa íntima de Rambo com o próprio Deus que habitava dentro dele. Os mais recônditos desvãos da alma, ele os abria para Deus e para si mesmo. Criou, assim, um monumento de intimidade que, em minha opinião e na de alguns que o conheceram, não deveria ter sido publicado. Há segredos que são valiosos somente enquanto continuam em segredo.

Mas já que foi publicado, levanto aqui duas questões que hoje são muito atuais na Igreja Católica. Rambo algum dia foi pedófilo? Cometeu um, ao menos um, ato de pedofilia? A resposta é um sonoro não. Nunca. Rambo jamais se aproximou de um jovem a não ser como sacerdote e professor. Segunda questão: Rambo obedeceu fielmente a seu voto de castidade? Ou teve uma vez que seja uma relação sexual com uma mulher? A resposta é igualmente dura: Nunca. Rambo morreu virgem, como ele mesmo escreve no diário secreto que ele pensou que jamais seria decodificado. Quanto à primeira parte, quanto à inexistência de toda e qualquer pedofilia ou atração pedófila, palmas e mais palmas. Um verdadeiro professor e mestre jamais iria ferir seus discípulos e distorcer a psique de seus alunos.

Quanto ao segundo ponto: Rambo nunca teve relação sexual com uma mulher. Palmas e palmas porque Rambo cumpriu seus votos do começo até o fim, fez exatamente aquilo que prometeu. Fica apenas a pergunta: tais votos são bons votos? Mas essa não é uma pergunta para Rambo e sim para toda a Igreja Católica, que até hoje cultiva um profundo desprezo por tudo que é feminino e declara pecado quase tudo que é sexo. E a Virgem Maria? Exceção, ela é só exceção que confirma a regra. Sobre as restantes partes do diário de Rambo seja-me permitido calar. O homem que ali aparece é o mestre, o educador e pesquisador, consequente até o fim, homem sujeito a todas as tentações como nós, mas que – em oposição a nós – impávido, sempre venceu e superou aquilo que julgava serem fraquezas humanas. Rambo, anos depois, foi encontrado morto em sua mesa de trabalho. Não se queixou, não ficou doente, não foi para o hospital. Morreu, simplesmente morreu. Morreu como vivera: *impavidum ferient ruinae*.

Certo dia, logo depois daquela conversa sobre o céu e a Jerusalém Celeste – seriam uma chatice? – sentados à sombra de uma majestosa figueira e comendo linguiça, que um colono amigo nos dera, a conversa se deslocou para algo que para mim era muito importante: Qual conselho é realmente válido a ser seguido? Conteí todo o caso ao Rambo, que ouviu tudo, sem nunca me interromper, pois percebera a relevância existencial que aquilo tinha para mim.

Padre Rambo, foi no verão anterior e eu estava aqui mesmo, na fazenda da Ronda, mas não em acampamento de escoteiros. Eu estava aqui como neto de meu avô, o dono da fazenda. Ele não me dava moleza. Levantar às cinco da matina, passar uma água no rosto e ir para a mangueira tirar leite. Levávamos uma caneca de lata com um concentrado líquido de café no fundo; as mulheres faziam esse concentrado coando quatro ou cinco vezes o mesmo café que assim ficava cada vez mais forte; ferviam tudo, então, até sobrar apenas uma espécie de xarope, o concentrado de café. Punham, então, o concentrado numa garrafa e penduravam num galho de figueira ao lado da mangueira de tirar leite. Nós, isto é, eu e toda a peonada, púnhamos um dedo do concentrado de café na caneca e depois íamos tirar leite. O primeiro leite, aquele bem gordo e espumante, ia para

a caneca e ficava um café com leite cheio de espuma, gostoso que nem pecado. A gauchada chamava aquilo de camargo e era a nossa primeira refeição do dia. Lá pelas oito, havia pão feito em casa, café com leite, charque desfiado e farofa. E aí laçávamos na mangueira os cavalos que íamos montar, púnhamos o buçal, o cabeçalho com as rédeas e os freios, o enxergão, os arreios, a cincha, os pelegos, o laço e o avio de creolina para curar bicheira. Em cima do serigote, como todo o mundo sabe, vem a cincha bem apertada, dois ou três pelegos e depois a sobrecincha. Essa era a rotina do Padre Rambo. Mas um dia apareceu de visita nosso vizinho, o Joaquim Jacques, herdeiro daqueles Jacques que há mais de duzentos anos são fazendeiros nos pampas gaúchos. Ele era um jovem garboso. O cavalo era um puro sangue, os arreios, uma obra de arte de couro com enfeites de prata. Fiquei todo bobo. E estouvado e impertinente que era, pedi a Seu Joaquim se podia me emprestar, para o dia, a badana de couro veado campeiro. Badana é aquele último couro que se põe por sobre os pelegos, para não ficar tão quente, mas principalmente para a beleza. Joaquim riu e disse que me emprestava a badana, mas que eu fosse cuidadoso porque ela era de couro de veado e toda trabalhada à mão.

Sorrindo o sorriso dos tontos, peguei a badana e a joguei por sobre meus pelegos velhos e saí a galope, faceiro. Trabalhamos, a gauchada toda, parando rodeio e curando bicheiras. Mas aí veio um toró daqueles de molhar lambari embaixo d'água. Serenou, mas uma hora depois veio outro toró com mais água ainda. Não dava para trabalhar e assim voltamos molhados até o fundo da alma para a sede da fazenda. Ao desencilhar meu cavalo, percebi que a preciosa badana de seu Joaquim estava completamente encharcada. Ela pingava água.

Sem saber o que fazer para secar a badana, perguntei a um gaúcho velho, daqueles que viram tudo e sabem tudo. “Seu Tônico, o que eu faço para secar esta badana que não é minha? Ela tem que ficar como noval!”. A resposta foi clara e parecia sensata: “Ora, torça ela bem para tirar a água e depois bota ela em cima daquela taipa para secar ao sol.” Segui o conselho do seu Tônico e fiz exatamente o que ele mandou.

Quando, horas depois, fui buscar a badana, ela estava dura que nem uma tábua. Fiquei desesperado. O que fazer para transformar aquela tábua de

couro duro em uma badana de couro veado, flexível e toda trabalhada? Eu não sabia. Fui pedir conselho. Seu Waldo, um peão experimentado nas lides do campo, estava passando. Conteí a história para ele e, finalmente perguntei: “Como amoleço esse couro duro e faço a badana voltar a ser o que era?”. Seu Waldo assuntou e disse: “Para amolecer couro só tem um jeito, passar sebo devagarzinho e ir esfregando”. Foi o que fiz.

Eu estava quase terminando o trabalho de passar sebo, quando passou o capataz, Firmino Branco, gaúcho de fé, daqueles que já nascem de bota e espora. “Menino, me disse ele, o que é que estás fazendo? Passando sebo na badana, e pelo jeito numa badana fina?”. Fiquei bem atordoado e conteí a ele toda a história do começo ao fim. A chuva, o conselho de Seu Tônico, o conselho do seu Waldo. E acrescentei, todo lampeiro, parece que está dando resultado porque a badana está quase molezinha. Seu Firmino me passou os cachorros. “É verdade que para amaciar couro sempre se usa sebo, mas na badana não. Pois a gente senta na badana, última camada sobre os pelegos, e uma badana ensebada passa todo o sebo para as calças do ginete. Quem é que vai sentar numa badana ensebada?”. E depois de alguns palavrões sobre a senhora minha mãe, foi-se embora sem nada mais dizer. E lá estava eu com a badana, mole, mas imprestável.

Aí passa seu Juca, ginete de doma e conhecedor de todos os truques da vida campeira. Não tive dúvida e perguntei: “Seu Juca, como é que tiro este sebo da badana?”. A resposta foi, de novo, aparentemente sensata: “A única coisa que tira o sebo é ferver em água bem quente”. Foi o que fiz. Botei a badana numa lata velha de querosene, botei em fogo alto e esperei ferver bem fervido. Eis senão quando passa meu avô com Seu Joaquim Jaques e perguntam o que eu estou cozinhando. Conteí honestamente tudo. A chuva torrencial, o conselho do Seu Tônico de botar a secar ao sol, o conselho do Seu Waldo de passar sebo, o conselho do seu Juca de ferver em água bem quente.

Meu avô e Seu Joaquim caíram na maior gargalhada. Parecia que não iam nunca mais parar. Meu avô se virou, então, para Seu Joaquim e disse: “Joaquim, semana que vem vou à cidade e te compro uma badana mais bonita ainda.” Joaquim agradeceu, olhou para mim e disse: “Muitos cozinheiros estragam a sopa”.

Contei toda esta longa história para o Padre Rambo, que ficara todo o tempo calado, e perguntei mais impertinente do que nunca; “Se nunca sei se um conselho é bom ou ruim, como é que vou saber se os conselhos do senhor são bons? Como é que vou saber se é esta ou aquela a interpretação da Bíblia que está certa?”.

Rambo olhava para a figueira e não dizia nada. Parecia que ele não estava me ouvindo, que estava apenas olhando os frondosos galhos da árvore majestosa. O céu azul, azul, como só aqui no Sul ele fica azul. Pássaros voando, cigarras cantando, um lagarto grande nos olhando por detrás de um cupinzeiro. Rambo olhava a figueira e, concentrado, não dizia nada. Depois de longo silêncio, voltou-se para mim e disse: “Queres de saída saber tudo, guri? Tua história da badana encerra um dos mais difíceis problemas da Filosofia. Queres saber distinguir o bom conselho do mau conselho. Queres, no fundo, saber o que é Verdade e o que não é Verdade. Achas a pergunta fácil? Pois é uma das mais difíceis questões de toda a Filosofia. Pilatus já perguntara a Cristo: O que é a Verdade? Bem, guri, vou tentar te explicar, passo por passo, o que é a Verdade, pelo menos quanto eu mesmo a entendi. ‘A figueira é verde’ é uma frase que eu digo. Para saberes se ela é uma frase verdadeira, tens que olhar a figueira e ver se ela é de fato verde; podia estar morta e ser de cor cinza escuro. Olha, olha bem e vais verificar que esta figueira aqui é verde, é viçosa, tem frutinha. Compara então a frase que eu disse: ‘A figueira é verde’, com a realidade objetiva da figueira para a qual estás olhando e constatas que frase está dizendo exatamente aquilo que de fato é. A figueira verde. Os antigos chamavam isso de correspondência do intelecto com a coisa. Mas, sejamos bem honestos, o que é correspondência? Não me contive: ‘Correspondência é o fato que à figueira verde pensada e falada corresponde uma figueira verde real e existente”.

Rambo riu da minha resposta instantânea e retrucou: “Em parte, somente em parte tens Razão. Como é que sabes que a palavra figueira significa aquela árvore ali?”. – Achei a pergunta fácil: “Ora bolas, qualquer gaúcho sabe que aquela árvore se chama figueira. Onde é que está o problema?”. – “Tu queres dizer que a figueira pensada e falada corresponde à figueira real, não é? Mas como é que sabes realmente o que é a figueira real? São

os teus olhos e teu intelecto que te dizem o que é a figueira e que a figueira pensada corresponde à figueira real. E se teus olhos te enganarem? Não pensaste muitas vezes ver coisas que de fato são diferentes do que parecem ser ou até não existem? A Verdade muitas vezes é a correspondência entre a coisa pensada e a coisa real, mas nem sempre; não temos critérios para dizer onde nos enganamos. Viste, voltamos ao ponto de partida: Não temos critério para separar o verdadeiro e o não verdadeiro”.

– “Mas, Padre Rambo, então nunca saberemos se uma coisa é verdadeira?”. – “No dia a dia é claro que sabemos. Mas tua pergunta nos levou ao último critério da Verdade. Qual é esta pedra de toque que nos diz, em última instância, se algo é verdadeiro ou falso?”.

“Honestamente não sei. A coisa está ficando muito complicada para mim”. – “Não é tão complicado assim. Como é que sabes que um poço tem água? Pega uma corda e um balde e vê se consegues tirar água; se consegues, o poço tem água. Como é que sabes que um auto está funcionando? Entrás lá dentro, ligas a chave e ouves se o motor arrancou; botas na primeira marcha, na segunda e na terceira. Fazes uma voltinha pela estrada e voltas. Me entregas as chaves e dizes: Padre, o auto está funcionando. É Verdade que o auto está funcionando, o auto está funcionando de Verdade. Mas isso é uma Verdade apenas parcial, uma Verdade em parte. A estrada poderia ter um buraco e aí tu não conseguirias voltar, e o auto estaria todo estragado. Repara: Para que uma coisa seja verdadeira, ela tem que funcionar, ela tem que estar – como dizem os filósofos – em Coerência consigo mesma, mas também em Coerência com todo o meio ambiente. Esta figueira verde, por exemplo, que sabemos ser verdadeira, seria ainda mais verdadeira se aquele arroio logo ali embaixo não existisse?”.

“Mas, Padre Rambo, tudo está de certo modo interligado com tudo. E tu mesmo nos ensinaste que se a gente mexe num átomo, todos os átomos do Universo se mexem também um pouquinho”. “Verdade, pura Verdade. Percebeste agora por que é tão difícil dizer se uma coisa é verdadeira. Precisamos em cada caso examinar a inserção daquela coisa em seu meio ambiente, na Mãe Terra e, finalmente, no Universo. verdadeiro é sempre somente o todo do Universo. Por isso só Deus é verdadeiro”.

-”E nós, então, somos o quê? Não é Verdade que estamos embaixo desta figueira?”. – “Isso é Verdade sim, parte pequena da Verdade. A Verdade realmente verdadeira é somente o ‘Todo’”.

A enfermeira, toda de branco, me sacudia de leve. “Acorda, guri! Estás te sentindo bem? Tens alguma coisa que dói? Será que podes te levantar? Faz assim. Eu te ajudo e tu sentas bem devagar na cama”. No começo eu estava meio tonto; as coisas giravam. Mas aos poucos o mundo começou a ficar firme de novo e minha vista ficou sem aquela névoa branca que me toldava a visão. A enfermeira perguntou se tudo estava bem e disse que eu ficasse sentado um pouquinho. Depois me trouxe uma bacia com água e um paninho para limpar um pouco a cara e me refrescar. Aí me ajudou a ficar em pé, me segurando bem firme. Levou-me a uma pia e perguntou se eu queria me lavar um pouco mais. Só então percebi o estado em que eu estava. Em cima da pia havia um espelho grande e o que eu via nele era simplesmente horrível. Eu ainda estava de uniforme de escoteiro, com tudo, com o lenço branco e azul e, pendurado no pescoço, o meu apito e sua cordinha verde. Mas em que estado eu estava! Todo sujo de terra e de sangue, imundo. Cabelos desgrenhados, uma enorme placa de sangue seco no lado direito da cabeça. Sangue na testa, sangue no nariz e na boca. Minha blusa cáqui, toda rasgada, era só poeira e sangue. As calças curtas, também de cor cáqui, estavam literalmente pretas. Minhas meias brancas, que deviam chegar até abaixo do joelho, estavam num emaranhado acima das botinas. As botinas pretas, com a sola toda ferrada com os pregos de alpinismo, estas sim tinham aguentado tudo. Olhei-me no espelho e quase não me reconheci. Nunca tinha me visto tão sujo, imundo, tão desarrumado, cheio de poeira e sangue. Tentei lavar a cara tirando as crostas de sujeira e de sangue. Não consegui. Estava tudo colado no meu rosto, e quando eu puxava, doía. A enfermeira para me consolar, disse: “Nem todo o sangue é teu. Tiveste poucos cortes e contusões. O sangue é dos outros”.

Vendo que não tinha condições de me limpar, a boa e sábia enfermeira me fez sentar e me disse: “Eu tenho uma notícia boa e uma notícia má. A boa é que as pessoas que estavam na boleia estão ilesas, só com pequenas lesões. Padre Rambo, Padre Soder e o motorista sobreviveram e já estão de pé, caminhando. A notícia má é que três colegas teus morreram e

todos os restantes estão feridos. Alguns gravemente. Tu és o único que saiu ileso”.

Eu quis desandar a chorar, mas me lembrei do Rambo: *Et si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*. “E onde eles estão, perguntei, os mortos?”. “Na capela, respondeu-me a enfermeira, está havendo uma missa pelos mortos”.

“Vou para lá, disse eu, quero estar lá”. “Mas será que aguentas? Não é melhor voltar para a cama e descansar como o médico mandou?”. “Não, irmã, eu vou!”. E meio trôpego, com a enfermeira ao meu lado me seguindo, comecei a caminhar em direção à capela. A nave estava completamente cheia. A missa já havia começado. Lá na frente, perto do altar, estavam os três caixões com os corpos de meus colegas: Rüdiger, Ribeiro, Miotto. Dos meus colegas feridos, nenhum estava lá; nenhum podia sair da cama. Eu fiquei sentado na ponta do último banco, ainda meio tonto. Todo o mundo se virava e ficava olhando para mim, desganhado, imundo, cheio de sangue.

Quando chegou a comunhão, Padre Rambo, que, sem que eu percebesse, estava atrás de mim, me cutucou e disse “Vai!”. Levantei-me e fui caminhando, sozinho, pelo meio do corredor central. Cada passo meu era como que uma pedrada na alma de todos os presentes. As botinas de sola ferrada faziam um barulho de ferro batendo em pedra. O silêncio era mortal. Eu punha um pé na frente do outro, a cada passo, a batida lúgubre do ferro sobre a pedra quebrava o silêncio da igreja. O Padre, no altar, me esperava com a hóstia na mão. Eu caminhava devagar, passo por passo, por causa da tontura, e cada passo era uma martelada de ferro que ressoava em minha cabeça. Passei pelos caixões de meus amigos e companheiros – podia ter sido eu – e, ajoelhando-me, recebi a comunhão.

Voltei devagar para trás, para o último banco, e Rambo me disse no ouvido: *Impavidum ferient ruinae*. Só então os outros presentes se levantaram e foram, em fila, para a comunhão.

Eu fiquei bem tonto, quase caí, mas a enfermeira me segurou e me levou de volta para a cama. Antes de voltar à inconsciência, me lembrei do Rambo: A Verdade é o Todo.

Ao rememorar, quase sessenta anos depois, estes acontecimentos, que relatei com a fidelidade possível à minha memória; depois de toda uma vida em que mudei conceitos, sim, mudei de Filosofia, emergem lá no começo, como raiz de tudo, uma figura humana e dois ditados filosóficos. A figura humana, inesquecível, de Balduino Rambo e os dois ditados que desde então guiaram a minha vida: a doutrina Neoplatônica. A Verdade é o Todo e o lema de nossos antepassados estoicos, legionários romanos, colonizadores do Brasil, tropeiros e fazendeiros, construtores de uma civilização que ainda não está pronta.

Et si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.

O ser e suas ulteriores determinações

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. *Síntese*. Belo Horizonte, v.34, 2007. p.185-199.

A maior e mais grave objeção levantada – por enquanto – contra as ideias por mim propostas no livro *Depois de Hegel*¹⁹⁹ refere-se à derivação mediante dedução estrita de todas as categorias da Lógica a partir do puro Pensar, algo que recuso expressamente várias vezes. Hegel afirma que todas as categorias da Lógica podem e devem ser deduzidas do puro Pensar (*reines Denken*)²⁰⁰. Assim, ao introduzir em cada categoria “postulados do Sistema”²⁰¹, eu estaria fugindo daquilo que seria o núcleo duro do Sistema hegeliano: a dedução a partir do puro Pensar de todas as ulteriores determinações do Ser. Estou, neste ponto, interpretando ou corrigindo Hegel? As considerações que seguem procuram esclarecer esse ponto, traçando um paralelo entre a questão que surge em Fichte e Hegel e as querelas escolásticas havidas entre os comentadores de Tomás de Aquino, o Cardeal Cajetanus, que liderou neste tema a Filosofia dos dominicanos, e Francisco Suarez, que pôs em linha os jesuítas. Por estranho que possa parecer, trata-se, tanto em Fichte e Hegel, como em Cajetanus e Suarez, da mesmíssima questão. E a resposta é simultaneamente, embora sob aspectos diversos, um sim e um não.

Fichte e Hegel

O projeto de Filosofia que norteou todos os esforços filosóficos de Fichte, Schelling e Hegel encontra-se traçado com linhas claras e fortes no livreto de Fichte intitulado *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência ou da as-*

199 CIRNE LIMA, C. R. V. *Depois de Hegel. Uma reconstrução crítica do Sistema Neoplatônico*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

200 HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Edit. MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1983, 5 vol., p.67. Cf. *ibidem*: *Logisch ist der Anfang, indem es im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll*.

201 Cf. p.ex. *Depois de Hegel*, Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

sim chamada Filosofia (1794, 1802)²⁰². Sabemos todos que o termo *Doutrina da Ciência* não esconde nenhuma entidade ou Ciência desconhecida, pois significa simplesmente aquilo que a tradição chama de Metafísica, ou, se quiserem, de Filosofia Geral. Ao defender a posição nacionalista de que a Filosofia deveria abandonar o latim e passar a ser lecionada e escrita na língua do país, no caso em alemão, Fichte se sente na obrigação de evitar a palavra Metafísica e introduz o termo *Doutrina de Ciência*.

Nos vários textos sobre a *Doutrina da Ciência* (1794, 1795, 1997, 1801, 1804, 1813), Fichte elabora e expõe o projeto de Filosofia, que será determinante para os esforços sistemáticos de Schelling e Hegel e – apesar de Nietzsche e dos pós-modernos – também para os de alguns poucos filósofos contemporâneos, entre os quais eu me incluo.

Fichte começa afirmando, com o que todos concordam, que a Filosofia é uma Ciência. Como Ciência, ela se compõe de múltiplas sentenças articuladas por um princípio de ordem, de maneira que a Verdade de uma sentença provenha da sentença que a antecede cientificamente. A Verdade da segunda, terceira e posteriores sentenças é legitimada e garantida pela primeira sentença, ou seja, aquela que sistematicamente antecede todas as outras e da qual todas as outras provêm. Essa derivação da segunda sentença a partir da primeira chama-se dedução. É a Verdade da primeira sentença que fundamenta e garante a Verdade das sentenças que dela forem deduzidas. O método por excelência da Ciência é, pois, o método dedutivo, como já os gregos o praticavam na geometria. Tanto a forma como o conteúdo de uma Ciência dependem, portanto, de um ou de alguns poucos axiomas que são verdadeiros e dos quais se deduzem todas as outras sentenças daquela Ciência.

A Filosofia, sendo Ciência, deve ter a mesma estrutura²⁰³. Surgem, assim, as perguntas: qual é o primeiro ou quais são os primeiros princípios? Como, a partir deles, deduzimos todas as sentenças filosoficamente verdadeiras? De acordo com esta concepção de Filosofia defendida por Fichte, toda e qualquer proposição filosoficamente verdadeira pode e deve ser deduzida de alguns poucos primeiros princípios.

202 FICHTE, I.H. *Fichtes Werke*. De Gruyter: Berlin, 1971, 1 vol., p.27-81.

203 CIRNE LIMA, C. R. V. *Depois de Hegel*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

Sabemos que Fichte, incansável, várias vezes tentou deduzir toda a Filosofia a partir de seus três primeiros princípios (o Eu, o Não Eu, o Eu quantitativo); as tentativas de elaborar uma *Doutrina da Ciência*, todas elas, fracassaram. Fichte, com seu admirável espírito crítico, percebia que havia um erro na dedução por ele elaborada e deixava o trabalho inconcluso. É por isso que nós, quando queremos citar alguma passagem da *Doutrina da Ciência*, sempre temos que acrescentar o ano: *Doutrina da Ciência*, de 1794 ou 1804, etc. Fichte morreu sem ter conseguido escrever uma *Doutrina da Ciência* que satisfizesse às rigorosas exigências de dedução que ele mesmo havia formulado em seu projeto de Filosofia.

Schelling e Hegel assumem o projeto de Filosofia elaborado por Fichte e pretendem, assim, a partir de um princípio ou de alguns poucos princípios, mediante dedução, elaborar toda a Filosofia. Assim trabalha Schelling sua *Filosofia da Identidade*, assim articula Hegel tanto a *Fenomenologia do Espírito* como a *Ciência da Lógica*.

O conceito da Ciência pura e sua dedução, neste estudo, é apenas pressuposto, pois a Fenomenologia do Espírito não é outra coisa senão a dedução do mesmo (conceito).

Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in der gegenwärtigen Abhandlung als insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anderes als die Deduktion desselben ist²⁰⁴.

Essa dedução, agora na *Ciência da Lógica*, deve ter um primeiro princípio, a partir do qual tudo o mais possa ser deduzido. No primeiro livro da *Ciência da Lógica*, na *Lógica do Ser*, há um capítulo sem número com o título *Com o que se deve fazer o começo da Ciência?*²⁰⁵ Neste capítulo, Hegel, seguindo as exigências críticas de Descartes e do próprio Fichte, afirma que o começo da Filosofia, para que esta seja crítica, só pode ser o puro Pensar. Só assim deixamos de fazer pressupostos e saímos do dogmatismo em que incidem quase todos os Sistemas filosóficos. Ora, o puro Pensar, para que seja realmente puro, é a unidade imediata do pensar. O puro Pensar enquanto puro só pensa a si próprio, isto é, destituído de toda e qualquer determinação ulterior. Um

204 HEGEL, op. cit. Logik, 5 vol., p. 43

205 HEGEL, op. cit. Logik, 5 vol., p. 65-79.

tal puro Pensar, entretanto, exatamente por ser pensar, precisa pensar algo. Este algo, entretanto, para não poluir a pureza do pensar, não pode ter, por igual, nenhuma determinação. Ora o puro Pensar, para permanecer puro e não obstante pensar, só pode ter como objeto o puro Ser vazio de todo e qualquer conteúdo. Assim, o começo da Ciência pelo pensar começa com o puro Ser, vazio de todo e qualquer conteúdo, sem nenhuma determinação que o determine ulteriormente. Ao pressupor o puro Pensar e o puro Ser, não estamos fazendo nenhuma pressuposição determinada, pois Pensar e Ser não têm conteúdo nenhum. Se tivessem algum conteúdo, teriam alguma determinação, e nós estaríamos a fazer um pressuposto determinado; ou seja, teríamos caído no dogmatismo. Mas quem pressupõe apenas o puro Ser, vazio, sem nenhum conteúdo e sem nenhuma determinação, não está pressupondo nada. Melhor: nada de determinado. Este puro Nada, sem nenhum conteúdo, sem nenhuma determinação que o diferencie ulteriormente, diz apenas aquilo que o puro Ser também diz: o indeterminado vazio. Este é, segundo Hegel, o começo da Filosofia como Ciência crítica.

E aqui surge o problema que é o tema deste trabalho: de onde vêm as outras determinações que vão diferenciar ulteriormente o puro Ser e o puro Nada, que vão diferenciar o Ser e o Nada e elaborar as ulteriores categorias do Sistema? De onde vêm? De dentro do puro Ser? Ou de fora? Mas fora do puro Ser não há nada, exceto naturalmente o puro Nada, o qual, como vimos, é tão vazio de conteúdo e determinação como o puro Ser. De onde vêm, então, as ulteriores determinações?

Fichte tenta resolver o problema nos moldes do idealismo subjetivo. O Eu, escreve ele, ao pôr (*setzen*) um A qualquer, está sempre se pondo a si mesmo. Ora, que o Eu, ao pensar, sempre pressuponha o Eu não significa fazer uma pressuposição dogmática, pois o Eu que se põe sempre como o Eu mesmo é transparente a si próprio de forma imediata²⁰⁶. Na sequência deste raciocínio, Fichte introduz o segundo princípio, o Eu põe o Eu como o Não Eu, bem como o terceiro, o Eu põe o Não Eu como divisível²⁰⁷. Como se vê no texto citado por último, Fichte mesmo percebe que o Sistema não vai adiante e desiste, naquele ano (1908), de continuar.

206 FICHTE, op. cit. 1 vol., p. 69-70.

207 FICHTE, op. cit. 1 vol., p. 91-123.

Hegel tenta abrir um novo caminho para, a partir do puro Ser sem nenhum conteúdo, obter ulteriores categorias de dentro do próprio começo totalmente indeterminado. O puro Ser, mas também o puro Nada são vazios de conteúdo, não contêm nenhuma determinação e, sob esse aspecto, são idênticos e não se constituem em pressuposto dogmático do Sistema²⁰⁸. Mas o Ser e o Nada, por outro lado, se opõem e são diferentes, pois o Ser tem como conotação o Vir-a-ser; o Nada conota o Deixar-de-ser. O puro Ser e o puro Nada são intencional e extensionalmente idênticos, mas possuem conotações opostas, o Movimento (*Bewegung*)²⁰⁹. Vir-a-ser é o oposto de Deixar-de-ser. Ora, se Ser e Nada são idênticos, por dizerem apenas o indeterminado vazio, e se Vir-a-ser e Deixar-de-ser são opostos, temos aqui uma oposição de contrariedade que precisa ser conciliada numa unidade. Se Ser e Nada são o mesmo (*sind dasselbe*)²¹⁰, então Vir-a-ser e Deixar-de-ser também têm que ser o mesmo. Como? De que maneira, como, onde Vir-a-ser é o mesmo que Deixar-de-ser? Hegel responde, aliás, com toda Razão, no Devir (*Werden*). O Devir consiste exatamente naquilo que vem a ser e que deixa de ser.

Parece que Hegel está nos dando exatamente aquilo que prometeu: deduzir de forma estrita a terceira categoria a partir das duas primeiras. A “dedução” que Hegel faz do Devir é simplesmente brilhante. E, tendo a categoria de Devir, temos também a categoria da Qualidade que devém, bem como da Quantidade pressuposta em todo Devir, e também da Medida que une e unifica Qualidade e Quantidade. Eis as principais categorias da *Lógica do Ser* deduzidas, ao que parece de maneira estrita, a partir do puro Pensar e do puro Ser, sem nenhuma determinação ou conteúdo.

Fizemos um resumo fácil e didático para preparar o terreno espinhoso que a seguir teremos que percorrer, a saber, a própria exposição feita por Hegel.

Hegel, na Introdução à *Ciência da Lógica*²¹¹, expõe como se processa a “dedução” das ulteriores categorias do Sistema. Este texto, difícil e com-

208 HEGEL, op. cit. *Logik*, 5 vol., p. 82-83.

209 HEGEL, op. cit. *Logik*, 5 vol., p. 83.

210 HEGEL, op.cit. *Logik*, 5 vol., p. 83.

211 HEGEL, op. cit. *Logik*, 5 vol., p. 49.

plexo, é o *locus classicus* sobre a questão da qual vêm as ulteriores determinações do Ser, que é o primeiro princípio:

A única coisa a fazer, para obter o prosseguimento científico – e para conseguir de maneira essencial a compreensão simples deste – é o conhecimento da sentença lógica, segundo a qual Todo negativo também é positivo, e que estes dois opostos contraditórios não se dissolvem em zero, no nada abstrato, mas tão somente na negação determinada, ou ainda que uma tal negação não inclui todas as negações, mas apenas a negação de uma coisa determinada que se dissolve; que, portanto, no resultado está essencialmente contido aquilo de que ele resultou – o que, a rigor, é uma tautologia, pois de outra forma seria um imediato e não um resultado.

Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen – und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist –, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, dass Negative ebenso sehr positiv ist oder das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negationen, sondern die Negation einjeder bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; das also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert, – was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat.

Façamos a tentativa de explicitar, ponto por ponto, o que Hegel quer dizer com esta frase muito importante, mas pouco didática; como exemplo tomemos a primeira tríade, Ser, Nada e Devir.

A única coisa a fazer, para obter o prosseguimento científico – e para conseguir de maneira essencial a compreensão simples deste – é o conhecimento da sentença lógica. Trata-se, portanto, da questão básica deste trabalho: posto o primeiro começo ou primeiro princípio, de onde vêm as ulteriores determinações do Sistema? O “prosseguimento” (*Fortgang*) de que fala Hegel é exatamente isso: de onde e como vêm as ulteriores determinações (categorias) do Sistema. – Temos como começo e como primeira categoria o Ser vazio e sem nenhum conteúdo. Como, a partir deste indeterminado vazio podemos ir adiante? Como “deduzir” a seguinte categoria?

A sentença lógica, segundo a qual Todo negativo também é positivo, e que estes dois opostos contraditórios não se dissolvem em zero, no nada abstrato, mas tão somente na negação determinada. Tomando o Ser como princípio e como primeira categoria do Sistema, para “prosseguir” e para “deduzir” a segunda categoria, é necessário, primeiro, procurar e pôr a negação da primeira categoria. Ora, a negação de Ser é Nada. Como segundo passo, pois, é preciso compreender que Ser e Nada não se dissolvem no zero, no “nada abstrato”. Sim, Ser e Nada não têm inicialmente nenhum conteúdo determinado, mas ambos se opõem e não se dissolvem num jogo de soma zero. Pois, Ser e Nada, embora sejam vazios de conteúdo determinado, isto é, embora tenham como conceitos uma intenção e uma extensão universalíssimas – que é o indeterminado vazio –, por um lado são idênticos, por outro, não. Por sua extensão e extensão, os conceitos de Ser e Nada são idênticos e dizem o indeterminado vazio de conteúdos. Se parássemos aqui, o Sistema ficaria travado e não haveria nenhum prosseguimento. O Ser e o Nada ficariam escravos dos conceitos de Parmênides.

Mas, se entendermos – e isso é uma pressuposição ulterior que vem da experiência interna e externa da consciência – que Ser e Nada estão numa relação dinâmica, tudo muda. De Parmênides passamos a Heráclito. O Ser e o Nada adquirem, então, conotações opostas, sem as quais não se pode falar nem de um nem do outro. Ser é sempre e necessariamente Vir-a-ser; Nada é Deixar-de-ser. Estamos, neste patamar da argumentação, naquilo que Hegel chama de dois opostos contraditórios, eu chamo de opostos por contrariedade. Estes opostos, afirma Hegel com toda Razão, não são um jogo de soma zero, não conduzem ao zero, não levam ao “nada abstrato”. Não é isso.

A oposição entre Ser e Nada, entre Vir-a-ser e Deixar-de-ser – que Hegel chama de Contradição e que eu denomino de contrariedade – se unem (*Einigung*), se conciliam (*Versöhnung*) e, deixando de ser um par de opostos que se excluem, transformam-se numa unidade que, unindo aquilo que antes era oposto, agora restabelecem a unidade. Ora, qual conceito de nossa língua expressa ao mesmo tempo o Vir-a-ser e o Deixar-de-ser? O conceito de Devir. É por isso que a síntese Dialética entre Ser e Nada é o Devir, que significa tanto o que Vir-a-ser como o que Deixar-de-ser. Os aspectos opostos foram superados em sua oposição excludente e conservados naquilo que eles tinham de positivo.

O Devir é o resultado (*Resultat*) no qual estão contidos tanto o Ser enquanto Vir-a-ser como o Nada enquanto Deixar-de-ser. O resultado é a unidade daquela oposição que desapareceu enquanto oposição excludente de dois polos, mas continua como nova unidade, como nova categoria.

Voltemos à nossa questão básica: as ulteriores determinações do primeiro princípio vêm de dentro ou vêm de fora? Vem de fora a sentença lógica segundo a qual tudo que é positivo é também negativo. Esse princípio não está contido, pelo menos não de forma explícita, no jogo do pressupor e do repor; também não está contido nos conceitos do puro Pensar e do Ser, pois tais conceitos não possuem nenhum conteúdo determinado. Tudo indica, pois, que a sentença lógica e, na seqüência desta, a oposição de dois polos opostos não vem de dentro do Sistema e sim de fora. Para pensar dialeticamente um conceito é preciso compreendê-lo sempre junto com seu oposto; ora, isso certamente não foi demonstrado neste início de Sistema. Logo, isso vem de fora.

Mais evidente fica essa exterioridade das ulteriores determinações do Ser, quando falamos do Devir. O Devir, categoria síntese da primeira tríade, é um conceito que une, sim, e concilia o Vir-a-ser e o Deixar-de-ser, mas essa unidade não está demonstrada senão mediante o postulado de que um é o negativo do outro, ou seja, mediante a postulação da sentença Dialética. Assim sendo, as duas primeiras determinações ulteriores do Ser, a saber, o Nada e o Devir, vêm de fora, pois só podem entrar no Sistema mediante a postulação de um princípio que é externo ao Ser, ou seja, a sentença Dialética de que cada positivo é seu negativo.

Mas, se fizermos a pressuposição básica da sentença especulativa, ou seja, de que cada positivo é seu negativo, podemos, com isso, deduzir todas as determinações ulteriores do Ser? Conceitos como qualidade, quantidade, medida, essencial e inessencial, brilho, etc. podem ser “deduzidos” do Ser inicial vazio de Todo e qualquer conteúdo determinado? A resposta de um lógico ou de um filósofo analítico certamente será negativa. Em se tratando da existência real e efetiva, o problema fica ainda mais grave. É possível deduzir a existência como facticidade a partir do conceito vazio e totalmente indeterminado de Ser? Em *Depois*

de Hegel, diversas vezes retomo o argumento de Kant e o formulo até como caricatura: como tirar leite real de uma vaca meramente pensada? – Isso tudo não vem de fora?

Antes de nos bandearmos de bandeiras desfraldadas para as fileiras dos filósofos analíticos, convém, entretanto, dar marcha ré no tempo e examinar a questão, a mesmíssima questão, nas formulações feitas pelo dominicano Thomas Cardinalis Cajetanus e pelo jesuíta Francisco Suarez.

Cajetanus e Suarez

A questão que nos interessa é a de saber se as ultiores determinações do Ser vêm de dentro ou de fora do Sistema. Cajetanus e Suarez tratam do assunto no contexto do problema da *analogia entis*. Ambos se reportam, como logo veremos, à doutrina de Tomás de Aquino.

O conceito de Ser (*ens*), afirma Tomás, não pode ser predicado no mesmo sentido de Deus e da criatura. O Ser de Deus é tão mais perfeito que o Ser da criatura que podemos, inicialmente, pensar que se trata de conceitos equívocos, ou seja, com intenções e extensões completamente diferentes; conceitos unívocos eles certamente não podem ser. Mas há alguma alternativa que se situe entre a univocidade e a equivocidade de um conceito? Tomás e os que o seguem dizem que sim, a saber, a analogia. O conceito de Ser é predicado de Deus e da criatura, mas não de forma unívoca ou equívoca, e sim de forma análoga. Analogia, no Aquinate, é a predicação que, em oposição à equivocação e à univocidade, se faz *secundum prius et posterius*²¹². O que significa isso? Significa que o conceito análogo é predicado primeiramente e em seu sentido pleno e original de um primeiro sujeito (*prius*); do segundo sujeito (*posterius*) o conceito análogo é predicado somente de forma derivada e incompleta. Assim, a saúde é predicada *per prius* do homem, a urina, porém, é predicada *per posterius*. Do homem se predica o conceito de saúde ou de saudável no sentido primeiro, pleno e original; da urina o mesmo conceito é predicado, mas em um sentido derivado e incompleto. A urina é saudável, sim, mas o conceito de saúde

212 AQUINO, T. *Summa Theologica*. Org. COSTA, R.; DE BONI, L.A., editora E.S. Teologia S.Lourenço de Brindes, Livraria Editora Sulina, Univ. Caxias do Sul, pars I, q. 13, a. 6. Cf. também os comentários de Tomás à Metafísica e à Ética de Aristóteles.

aqui não possui mais o sentido pleno e original que tem, quando aplicado ao homem. A urina é saudável porque e enquanto provém de um homem saudável, ela é a expressão da saúde do homem que, ele, sim, possui saúde no sentido original.

A doutrina de Tomás de Aquino sobre a analogia, principalmente porque é aplicável à semelhança e dissemelhança entre Deus e a criatura, entre a substância e o acidente, provoca desde então as mais variadas discussões e interpretações. O que é, então, a *analogia entis*?

Cardinalis Cajetanus distingue três tipos de analogia. A analogia da desigualdade (*analogia inaequalitatis*) é aquela segundo a qual o mesmo conceito é predicado de dois entes, sem que se observe a desigualdade existente entre eles; evidentemente este tipo de analogia, em nosso caso, não cabe. O segundo tipo de analogia, de acordo com Cajetanus, é a *analogia attributionis*, em que a mesmice do conceito se refere apenas a algo totalmente externo ao ser dos entes aos quais é aplicada a predicação; também esta não se refere à questão de Deus e da criatura. O terceiro tipo de analogia consiste na *analogia proportionalitatis*, na qual ambos os entes possuem qualidades idênticas, mas em proporção diferente:

Ens autem significat ambas quidditates secundum proportionem ad sua esse; et hoc est dicere ut easdem proportionaliter²¹³.

O ente, porém, significa ambas as qualidades de acordo com sua proporção para seu próprio ser; e isso é dizê-las de modo proporcional.

Cajetanus fala, pois, do Criador e da criatura utilizando o mesmo conceito; ao dizer, por exemplo, que “Deus é bom”, “o ente criado é bom”. Mas a analogia de proporcionalidade compreende o atributo “bom”, quando atribuído a Deus, de acordo com o *esse* de Deus, isto é, como infinito, imutável, etc. Quando se predica o conceito de “bom” da criatura, esta predicação é proporcional ao *esse* da criatura: criado, finito, contingente, etc. Ou seja, segundo a proporção a seu ser: *proportio ad sua esse*.

213 CAJETANUS, T. C. De Nominum Analogia, 4-7, in: *Opuscula omnia*, Olms: Hildesheim, 1955.

De onde vêm as ulteriores determinações do conceito inicial de *ens*? Deus é definido como *ens a se*, a criatura, como *ens ab alio*; a substância é o *ens in se*, o acidente, o *ens in alio*. De onde vêm as determinações ulteriores do *ens*, isto é, as determinações expressas por *a se*, *ab alio*, *in se*, *in alio*? Segundo Cajetanus, elas vêm de dentro do próprio conceito de *ens*, no qual todas as suas ulteriores determinações estão formal, embora confusamente²¹⁴, contidas. Pois se as Diferenças ulteriores não estivessem desde sempre formalmente dentro do conceito inicial de *ens*, elas estariam fora dele, e, estando fora dele, não seriam absolutamente nada, seriam um *non ens* que não pode determinar nada. A posição, pois, de Cajetanus com respeito a nossa pergunta é clara e forte: todas as determinações ulteriores do *ens* já estão desde sempre *formaliter* (embora apenas confusamente) dentro do próprio conceito de *ens*. E se elas lá estão, poderão, em princípio, de lá serem deduzidas.

Josephus Gredt, dominicano da escola do Cardinalis Cajetanus, é ainda mais claro:

*Ergo ens non contrahitur in inferioribus per formales differentias in conceptu entis actu non inclusas (conceptus univocus ita contrahitur) – ens enim quascumque differentias actu continet –, sed contrahitur per diversos essendi modos, qui sunt conceptus expressiores et clariore eiusdem realitatis significatae per ens. Ita substantia, quantitas, etc. repraesentant modo clariore et expressiore illas easdem realitates, quas confuse importat ens*²¹⁵.

Por conseguinte, o ente, quanto aos conceitos a ele inferiores, não é ulteriormente determinado por Diferenças formais que não estejam inclusas atualmente no conceito de ente (o conceito unívoco se determina ulteriormente assim) – pois o ente contém atualmente toda e qualquer Diferença –; (o conceito de ente) se determina ulteriormente pelos modos diversos de ser, os quais são conceitos mais expressos e mais claros da mesma realidade significada pelo (conceito de) ente.

Os textos de Cajetanus e de Gredt são muito claros. As determinações ulteriores do ser, por serem elas mesmas um Ser, estão dentro do pró-

214 Ibidem, 4-7.

215 GREDET, J. *Elementa Philosophiae Aristotélico-thomisticae*. Herder: Freiburg in B., 1929, 2 vol.; 1 vol., p. 143.

prio conceito de Ser. Se, no entanto, estão atualmente dentro do conceito de Ser, deve ser possível deduzi-las a partir de dentro do Ser. Basta que se elimine a “confusão” de que falam Cajetanus e seus seguidores, para que tenhamos, uma a uma, todas as categorias que determinam o Ser posto como início. Não é exatamente este o programa proposto por Fichte e Hegel?

Às teses dominicanas geralmente se opõem as teses do jesuíta Francisco Suarez, também dos séculos XVI-XVII. Suarez, realmente, nega a analogia por proporcionalidade e defende a analogia por atribuição; neste sentido, assume uma posição bem mais perto do nominalismo que a posição tomista. Esperar-se-ia, a esta altura da exposição, que Suarez defendesse a tese de que as ulteriores determinações do conceito de Ser não estão contidas nele atual e formalmente, mas apenas potencialmente; ou seja, elas viriam formal e atualmente de fora. Há realmente textos em Suarez que apontam para essa direção, e muitos seguidores do pensador jesuíta defendem, então, a tese de que o conceito de Ser contém suas Diferenças específicas apenas potencialmente, o que significa a exterioridade das determinações com relação ao Ser que determinam.

Quero, entretanto, chamar a atenção para um texto importantíssimo e quase nunca citado de Suarez que afirma exatamente aquilo que Hegel, séculos depois, vai defender: as determinações ulteriores do Ser têm que vir de dentro por força do Movimento do próprio conceito. Sugiro que sigamos o magnífico roteiro traçado por W. Kluxen:

Metafisicamente decisiva é apenas a ‘Analogia da atribuição intrínseca’ (attributionis intrinsecae) e é ela que rege o conceito de ente. Que este possa ser predicado de Deus e da criatura, da substância e do acidente, se baseia no fato que o posterior deriva seu Ser do anterior; mas como o Ser compete ao posterior de maneira interior como algo que é dele mesmo (e não é apenas definido pelo anterior), o nome análogo pode ser predicado dele “com propriedade e de maneira intrínseca” (proprie et intrinsece). Fica claro que um tal conceito está muito perto do conceito unívoco; ele se distingue (do conceito unívoco) porque possui em si a ordem da dedução: “ele a efetiva de dentro de si mesmo (ex vi

sua), enquanto o conceito unívoco é indiferente (às suas ulteriores determinações específicas)²¹⁶.

Também Suarez, muito embora se oponha a Cajetanus em outros pontos importantes, afirma que as determinações ulteriores do Ser estão contidas dentro do próprio Ser; ele fala inclusive que há uma dedução das determinações posteriores e que esta dedução não é algo externo, mas algo que o próprio conceito de Ser realiza por suas próprias forças: *ex vi sua*. É exatamente esta a opinião de Fichte e de Hegel. Neste ponto, Suarez e Hegel pensam e dizem exatamente a mesma coisa: o Ser inicial deve, por suas próprias forças, deduzir de dentro de si suas determinações ulteriores. Cajetanus e Suarez, Fichte e Hegel perseguem, neste ponto, o mesmo ideal de deduzir pelo menos as primeiras categorias do Sistema a partir do Ser inicial.

Que Fichte e Hegel tinham isso por ideal a ser realizado, por meta a ser alcançada, está fora de dúvida. Está também fora de dúvida que autores clássicos da Escolástica aristotélico-tomista, bem antes deles, tinham o mesmo programa. Também está fora de dúvida que nem Cajetanus, nem Suarez, nem Fichte conseguiram atingir a meta que se propunham. De Fichte, aliás, sabemos como ele sempre de novo tentava e, em sua honestidade intelectual, verificava que não conseguia continuar a dedução. Hegel é bem mais obscuro; que eu saiba, ele nunca escreveu que a dedução das categorias da Lógica era impossível. Mas já na *Filosofia do Direito*, livro escrito e revisado por ele mesmo, Hegel pressupõe claramente a impossibilidade de deduzir todas as figurações da Filosofia Real, como, por exemplo, no capítulo sobre os contratos. Deste modo, volta a questão central deste trabalho: é possível deduzir *a priori* todas as ulteriores determinações do Ser? Pode-se ter como meta a ser perseguida uma estrutura lógica à semelhança da fundamentação da Matemática feita por Whitehead e Bertrand Russel no *Principia*?

216 KLUXEN, W. *Verbete Analogie*. In: RITTER, J. et alii *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe: Basel/Stuttgart, 1971, 1 vol., Spalte 225.

Conclusões

É singular que autores tão diversos e tão espaçados no tempo tenham dado a mesmíssima resposta ao mesmo problema. Segundo os autores acima expostos, é, sim, possível deduzir do Ser inicial suas ulteriores determinações. A esta resposta positiva contrapõe-se o fato inegável de que ninguém, até hoje, tenha conseguido fazer a dedução almejada. Após poucos passos, toda a construção entra em colapso e precisamos buscar “de fora” as determinações necessárias para o prosseguimento da tarefa.

Estamos, assim, na difícil situação de dizer sim e não ao mesmo tempo para a mesma pergunta. E esta é, realmente, a conclusão a que estamos chegando. O sim e o não, aparentemente opostos e excludentes, devem entrar num processo dialético em que cada um seja o negativo do outro e, desta forma, ambos se constituam mutuamente, formando uma unidade mais alta e mais nobre. Sigamos o raciocínio, por clareza, passo por passo:

O Ser, a primeira categoria do Sistema, é um conceito que não possui nenhum conteúdo determinado e que é, assim, universalíssimo. Sua extensionalidade é máxima, sua intencionalidade parece ser mínima. A ênfase está no termo “parece”.

Para dar prosseguimento ao raciocínio, precisamos aqui introduzir o conceito de Nada, ou seja, a negação. Esta negação, aqui introduzida, fomos buscá-la dentro ou fora do Ser? Parece que a buscamos de fora.

Para pôr o primeiro par de opostos em Movimento, devemos pressupor que eles – e assim todo o Universo – estejam em Movimento. O Ser transforma-se em Vir-a-ser; e o Nada, em Deixar-de-ser. De onde tiramos o Movimento, sem o qual o Sistema e o Universo não se moveriam? De dentro do Ser ou de fora? Parece que de fora²¹⁷.

Poderíamos fazer semelhantes perguntas com relação a qualidade, quantidade, medida, brilho, determinações da reflexão, etc. As respostas e as alternativas seriam semelhantes.

217 CIRNE LIMA, C. R. V. *Depois de Hegel*. Obra Completa - Filosofia como Sistema – O Núcleo. Porto Alegre: Ed. Escritos. 3 vol. 2017.

Voltemos ao número 2. O Nada, isto é, a negação, vem de dentro do Ser ou de fora do Ser? Ora, o Ser possui extensionalidade máxima; fora do Ser não há nada que possamos pensar ou falar. Mas a negação, o Nada, que é contraposto ao Ser, é algo que pensamos, é algo sobre o que falamos. Logo, o Nada do ponto de vista da extensionalidade também é um Ser. Assim, a negação e o Nada que se opõem ao Ser só podem estar dentro da extensão daquilo que chamamos de Ser. A negação do Ser, isto é, o Nada enquanto o oposto do Ser, é determinação que está desde sempre dentro do conceito de Ser. Assim sendo, não vem de fora.

Examinando os números 3 e 4, chegaremos à mesma conclusão: o Devir desde sempre está dentro do Ser. Pois, se estivesse fora da extensionalidade do Ser, dele não poderíamos nem mesmo falar. O mesmo vale das categorias sob número 4.

Pelo que foi exposto e mostrado do número 1 ao número 6, as determinações ulteriores do Ser estão todas dentro do Ser. Cajetanus, Suarez, Fichte e Hegel, parece, tinham Razão: as determinações estão lá dentro do Ser e, por isso, podem ser deduzidas.

Aqui ressurgem a questão sob outra roupagem. As determinações ulteriores do Ser caem, todas, sob a extensionalidade do conceito, que é universalíssima. Todas as determinações ulteriores mencionadas sob números 3 e 4 caem sob a extensionalidade do Ser: *a se* é Ser, *ab alio* é Ser, *in se* é Ser, *in alio* é Ser, etc. A questão agora é outra: pelo fato de cair na extensionalidade do Ser, essas determinações caem também sob sua intencionalidade? Pois deduzir tudo que cai sob a extensionalidade de um conceito é sabidamente impossível. Por que, no caso específico do Ser, isso seria diferente? Devemos, pois, tratar da intencionalidade do Ser.

A extensão do conceito de Ser abarca todo o Universo e tudo que está nele. Segundo a regra geral da Lógica, quanto maior a extensão, menor é a intenção. Segue-se – ao que parece – que, tendo o Ser a extensionalidade máxima, sua intencionalidade tem que ser mínima. Ou, na Linguagem de Hegel, Ser é o indeterminado totalmente vazio de conteúdo.

A regra válida para os conceitos unívocos, pensados em moldes aristotélicos, não vale, entretanto, para o conceito de Ser

e, em geral, para conceitos dialéticos. Pois o conceito de Ser, tendo a extensionalidade máxima, tem também a intencionalidade máxima. O conceito de Ser necessariamente tem dentro de si todas as suas determinações ulteriores e possui, assim, uma intencionalidade que é também máxima. A prova dessa afirmação consiste no fato de que as determinações ulteriores, se não estivessem contidas na intencionalidade do Ser, não significariam absolutamente nada, não poderiam nem mesmo ser pensadas e faladas. Pois o que não possui a intencionalidade de Ser é o nada; não aquele Nada que se opõe ao Ser, mas o nada que não pode nem mesmo ser pensado por não possuir nenhum significado.

Cair sob a extensionalidade de um conceito significa que o conceito pode ser predicado deste ente. Estar contido na intencionalidade de um conceito significa que a determinação em pauta determina internamente o significado do conceito. Ora, pelo que foi dito acima, o conceito de Ser, que é análogo, em oposição aos conceitos unívocos que recebem suas Diferenças de fora de si mesmos, quebra a regra da extensionalidade máxima e da intencionalidade mínima. Tanto sua extensionalidade como sua intencionalidade são máximas. O conceito de Ser tira suas determinações ulteriores tanto de dentro como de fora de si mesmo.

As determinações ulteriores do Ser vêm de dentro, como queriam Cajetanus, Suarez, Fichte e Hegel, ou vêm de fora, como querem os lógicos e a Filosofia Analítica? A resposta é um sim e um não. As determinações vêm tanto de dentro como de fora, pois estão em ambos os campos. Cajetanus, Suarez, Fichte e Hegel só viram e expressaram o sim: as determinações vêm de dentro. Os lógicos e filósofos analíticos consideram somente o não e afirmam: as determinações vêm de fora. Na realidade, as determinações vêm tanto de dentro como de fora. O sim e o não aqui, na resposta à nossa pergunta, estão conciliados e afirmam o mesmo. Isso não é absurdo, pois o sim e o não são predicados de aspectos diversos.

Resta-nos responder à questão da possibilidade de dedução das ulteriores determinações a partir de dentro do conceito de Ser. “Cair sob...” (extensionalidade) e “estar contido dentro de...” (intencio-

nalidade) não significam que as determinações ultiores possam ser deduzidas, como queriam Fichte e Hegel. Aliás, Cajetanus diz claramente que as determinações, que antes estavam confusamente (*confuse*) dentro do conceito de Ser, pouco a pouco podem e devem ser explicitadas; mas isso, como se vê, não é dedução no sentido tradicional. Suarez não é tão claro, mas o “*ex vi sua*” certamente não significa dedução, pois esta pressupõe sempre um raciocínio com premissas pressupostas, que no caso do Ser não existem. Cajetanus e Suarez afirmam, sim, que o conceito de Ser contém suas determinações ultiores, mas não afirmam que estas possam ser logicamente deduzidas deste.

O mesmo vale para os lógicos e representantes da Filosofia Analítica. Como dedução pressupõe sempre axiomas que antecedem logicamente o deduzido e são dele distintos, as determinações ultiores do Ser têm que vir de fora, pelo menos de um axioma que lhes seja logicamente anterior. A postura do lógico o impede de ver a outra face da moeda. Ele diz que o Ser não contém suas determinações ultiores e que, por isso, estas não podem ser deduzidas e devem ser introduzidas mediante novos axiomas e postulados do Sistema. Para eles, as determinações vêm, pois, de fora. Os lógicos têm Razão se entendemos dedução no sentido estrito, como a passagem lógica de um ou mais axiomas para proposições deles derivadas²¹⁸.

As determinações ultiores do Ser vêm de dentro ou de fora? Tanto de dentro, por explicitação daquilo que lá dentro está contido (intencionalidade), como de fora, pela introdução de novos axiomas e postulados (extensionalidade). A resposta, como vemos, é um sim e um não simultâneos, embora sob aspectos diferentes. Um é o negativo do outro, e vice-versa.

Os lógicos compreendem dedução como a derivação de uma proposição a partir de um ou mais axiomas. Neste sentido de dedução, a resposta é não. Não é possível deduzir tudo a partir do primeiro conceito ou princípio. – Os filósofos mencionados, oriundos de variadas correntes, Cajetanus, Francisco Suarez, Fichte e Hegel dizem que sim, que é possível deduzir as proposições do Sistema a partir de primeiros princípios ou conceitos. Eles têm Razão

218 Em *Depois de Hegel*, via de regra, utilizamos o termo dedução no sentido escrito e expomos, assim, o mesmo ponto de vista que os lógicos. Cf. verbete dedução de SÁAGUA, J. in: (org. BRANQUINHO, J.; MÚRCIO, D.; GOMES, N.G.) *Enciclopédia de Termos Lógico-filosóficos*. Martins Fontes: São Paulo, 2006, p.229-238.

se e enquanto entendem por dedução não a dedução em sentido estrito, mas a argumentação e a análise em sentido amplo de justificação filosófica. Neste caso, torna-se perfeitamente possível que certos conceitos filosóficos tenham que ser buscados *a posteriori*. Sim e não, como vemos, podem e devem conviver na questão de onde vêm as ulteriores determinações do Ser.

Dialética para todos: Aristóteles com o controle remoto na mão

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. Cadernos IHU On-Line (Unisinos), São Leopoldo, n. 183, Ano XI, 2006.

Qual a importância de um CD-ROM de Filosofia para a formação e divulgação filosófica fora da academia e das salas de aula convencionais? Qual o significado que isso pode ter?

Cirne Lima: Conforme a pergunta, o CD-ROM foi feito para ambas as finalidades. Não só para ser um suporte da sala de aula, mas também para todos aqueles interessados em ter uma visão geral (mas não superficial) da Filosofia que, ou já se formaram, ou ainda não chegaram à universidade. Então, ele tem uma finalidade dupla. Dentro da escola, esse CD-ROM será muito importante, porque nós não temos nada de material didático desse nível para a escola. Além disso, temos poucos livros de introdução à Filosofia que sirvam para as classes do curso secundário e, inclusive, para os primeiros semestres de qualquer curso de Filosofia, Pedagogia, etc. São realmente poucos os bons livros, publicados em português. Creio que são apenas dois ou três. Os demais são tremendamente superficiais e não ensinam a pessoa a pensar. E Filosofia é sempre isso: o pensamento crítico, a educação do espírito crítico para construirmos, nós mesmos, uma cosmovisão que nos permita avaliar o mundo em que nós vivemos, os valores com os quais construímos a vida pública e privada.

Os aspectos inéditos da iniciativa.

Esse instrumento moderno (CD-ROM), que é visual e interativo ao mesmo tempo, em Filosofia, ainda não existia. Há alguns instrumentos visuais de apoio em outros setores didáticos. Por exemplo, a Universidade de Erechim recebeu uma gigantesca verba da FINEP para construir

CDs didáticos, mas eles ainda estão em construção e não têm o aspecto artístico como tem esse CD-ROM que realizamos. Comparando em âmbito internacional, esse CD-ROM tem como concorrência artística e em profundidade, que eu saiba, apenas o CD-ROM do Stephen Hawking, sobre a *Breve História do Tempo*. O livro, com o mesmo título, foi colocado em forma de CD-ROM pelo *Scientific American* e esse CD-ROM americano, traduzido para o alemão, pelo menos, é uma aula que corresponde ao livro, mas é mais complicado do que o meu. Os artistas Maria Tomaselli e Maurício Santos conseguiram dar um nível artístico fantástico ao CD-ROM. Levaram cerca de sete anos trabalhando, três horas a cada noite.

Uma questão Política no ensino de Filosofia.

O CD-ROM também será útil nas escolas porque há um problema de Política envolvendo o ensino da Filosofia. O Congresso Nacional sempre diz que não coloca a Filosofia como disciplina obrigatória porque não temos livros, nem suporte suficiente. Então, como Filosofia não é matéria obrigatória, ninguém escreve livros para essa finalidade. É um círculo vicioso. Não tem livro porque não é obrigatório e não é obrigatório porque não tem livro. Estamos nesse vai e vem desde o fim do regime militar, que aboliu a Filosofia com toda a Razão, porque ela ensina a pensar criticamente. No entanto, quando houve a redemocratização do País, já devíamos ter reintroduzido a Filosofia para os garotos e garotas de 11, 12 anos. E isso não foi feito. Agora nós temos mais um instrumento, ao lado de dois ou três bons livros que já existem.

Qual é basicamente o conteúdo do CD-ROM?

Cirne Lima: Ele tem três partes: a primeira é uma introdução geral à Filosofia, principalmente da Dialética, com base na Filosofia grega. Nessa primeira parte, são expostos e discutidos os Sistemas filosóficos, principalmente de Platão e Aristóteles. Na segunda parte, são discutidas a estrutura e as objeções que foram levantadas contra a Dialética no mundo da modernidade.

Formulamos um resumo geral com base em um conceito corrigido da Dialética, porque o conceito de Hegel e de Marx, que são os dois últimos

grandes pensadores dialéticos, tem graves erros, inclusive levam ao totalitarismo político, como de fato ocorreu na União Soviética. Em Hegel, encontramos um hegelianismo de direita, que é tão ruim quanto o hegelianismo de esquerda. Ele e Marx têm problemas com a Lógica, porque falam em Contradição como motor da Dialética, o que é um problema de terminologia. E na terceira parte, há uma visão do conjunto sobre como um Sistema Neoplatônico e neo-hegeliano como hoje deve ser imaginado e concebido, e quais são as suas linhas mestres. É uma visão geral, em resumo, do que é Filosofia.

Quais as maiores dificuldades de transformar um livro técnico num CD-ROM?

Cirne Lima: A dificuldade é muito grande. É preciso ter muita paciência. Primeiro, temos que pegar um livro e traduzi-lo, de tal maneira que não percamos a ideia e a exatidão, mas que procure evitar os termos técnicos o máximo possível. Quando não podemos evitar o termo técnico, ele deve estar muito bem explicado, para inclusive uma criança poder entender. A maioria dos meus trabalhos, exceto esse livro de Dialética para principiantes, são trabalhos técnicos. Um dia, me dispus a escrever um livro sem termos técnicos. E ele não tem uma única nota de pé de página e apenas palavras do português dialogal, já que é exatamente a erudição o que torna um livro pesado. Um ou outro termo técnico que ficou inevitável eu expliquei para que uma criança pudesse entender.

A busca das imagens que ilustrassem o conteúdo filosófico.

Tendo o livro, nós passamos para a etapa de buscar imagens, jogos, para ilustrá-lo. Isso foi muito mais difícil. Para escrever o livro, foi só sentar na frente do computador e imaginar que eu tinha na minha frente uma criança, um jovem estudante e um jovem no começo da universidade. Então, escrevi para esse grupo, dos 12 aos 17, 20 anos. Esse era o leitor que eu tinha na minha imaginação. Por isso o livro saiu mais fácil de ler. O CD-ROM é a mesma coisa que o livro, só que potenciado. Com as imagens, o conteúdo fica mais próximo daquilo que no dia a dia o aluno tem. A criança hoje já nasce com a televisão.

Aristóteles com um controle remoto na mão?

Cirne Lima: O CD-ROM foi testado por colegas meus da UFRGS. Podemos dá-lo sem dizer nada para um rapaz de 14 anos, que está interessado em Filosofia. Ele fará tudo sozinho: entra, navega e acha muito bom e bonito. O adulto talvez tenha muito menos facilidade de navegar pelo CD-ROM e de aprender do que o jovem, porque o CD-ROM fala a Linguagem do jovem. Colocar Aristóteles com um controle remoto na mão pode deixar alguns adultos ofendidos. Outros poderão achar ridículo. O garoto de 15 anos vai achar fantástico. Ele sabe que Aristóteles não tinha controle remoto, mas vai achar o máximo que, com o controle remoto, ele está lá abrindo vários caminhos. Essa é a Diferença de Linguagem de um livro técnico para um livro mais acessível e para o CD-ROM.

O que caracteriza a teoria sobre a Dialética lançada no CD-ROM?

Cirne Lima: A teoria que aparece ali é de uma Dialética corrigida. A Dialética tinha vários erros que vêm de longa data. Um deles é que ela sempre falou de Contradição e o termo correto deveria ter sido, desde a Antiguidade, contrariedade. Porque, de acordo com o quadrado lógico, a Contradição e a contrariedade são duas coisas completamente diferentes e obedecem a leis lógicas diferentes. Desde a Antiguidade, sempre houve uma objeção de que a Dialética negava a Lógica e o Princípio de Não Contradição. Isso é pura bobagem. E eu demonstrei abundantemente em trabalhos técnicos que isso é bobagem. A Dialética trata de contrariedades, no sentido aristotélico e moderno do termo. No livro e no CD-ROM, isso é passado, sem discussão anterior. Se alguém quer uma discussão técnica, terá que pegar meus outros artigos específicos sobre isso.

A Dialética e a historicidade.

A segunda grande coisa é que a Dialética usualmente desemboca em totalitarismo, porque elimina a verdadeira historicidade. Então, tinha que ser corrigida a Dialética de Hegel, de Marx e dos anteriores, para que a historicidade voltasse em seu pleno valor, porque em Marx, por exemplo, a historicidade legítima não existe, nem em Hegel. As leis da História são, segundo eles, inexoráveis, e é por isso que os velhos marxistas achavam que a revolução vinha de forma inexorável, porque segue as leis inexo-

ráveis da História. Isso é bobagem. Não há lei inexorável da História. A História é aberta e depende da nossa liberdade. Isso é um erro da Dialética clássica e que eu tive que corrigir.

O esmagamento do indivíduo.

O terceiro erro, que tinha que ser corrigido, é que a Dialética provoca um esmagamento do indivíduo. Isso é o que vimos na União Soviética e que ainda se vê hoje na parte chinesa, que ainda é marxista. Todos os chineses têm roupa igual, rosto igual, de maneira que o indivíduo é esmagado em benefício do coletivo. Isso é uma ideia errada dos dialéticos desde Platão até Hegel e Marx.

Essas seriam, então, as principais divergências historicamente estabelecidas em torno da Dialética?

Cirne Lima: As divergências que havia são essas três objeções, motivo pelo qual, desde a Antiguidade, a árvore da Filosofia se divide em dois grandes galhos: a corrente Dialética, que no começo é muito forte e depois vai ficando mais fraca, principalmente nos últimos 200 anos, e a corrente aristotélica, que depois vai entrar em Thomás de Aquino e na Igreja Católica, e no século passado e atual, desembocou na Filosofia Analítica. Hoje, essa segunda corrente da Filosofia, a Analítica, é muito mais numerosa do que a Dialética. E não há diálogo entre uma e outra, porque esses três grandes problemas não foram tratados de uma maneira correta. E eu trato esses problemas, que são dialéticos, mas usando uma Linguagem Analítica. Então, os analíticos dizem: “se é assim, não temos nada contra”. É quando aproximamos as duas correntes.

Em que o senhor baseia a sua crítica à Dialética negativa de Adorno?

Cirne Lima: A Dialética negativa de Adorno tem um motivo pessoal, histórico. Ele vivia em um mundo em que o nazismo estava ficando mais poderoso, e ele estava simpatizando com o marxismo, mas via Stalin transformando o marxismo numa câmara de horrores. Então, ele não podia ser nem nazista, nem marxista. E optou filosoficamente por um método dialético, como ele chamava. Só que ele e seus colegas de Frank-

furt cortaram a síntese, ou seja, o marxismo dizia que a síntese seria o comunismo em estágio final. O marxismo seria uma primeira etapa, a segunda etapa seria o socialismo real, e a terceira etapa, sintética, seria o comunismo, como etapa final. Adorno, Horkheimer e o grupo de Frankfurt, com toda a Razão, disseram: “Isso é uma utopia que nunca será realizada. Então, temos que fazer uma Dialética sem síntese”. A minha crítica é esta: eles não usaram a Dialética nos outros campos do saber, da teoria do conhecimento ou da epistemologia. A Dialética sempre é sintética e na História ela também é, desde que tenhamos uma História aberta e que não vá desembocar num Sistema totalitário como o stalinismo. Porque, porém, eles não conseguiram pensar nisso, e para evitar o totalitarismo de Stalin, cortaram a síntese, o ápice da pirâmide, porque eles não encontraram outra solução.

Em que sentido a visão da Dialética apresentada no CD-ROM aborda a questão do Dever-ser, do norte de nossas ações?

Cirne Lima: Ela aborda o Dever-ser porque eu mostro que a categoria de necessidade mais ampla que há num Sistema Dialético corrigido e correto é o Dever-ser, ou seja, a necessidade dura da Matemática e da Lógica vale para subsistemas dentro do Universo do mundo e das coisas. A necessidade do Dever-ser é o círculo maior que abrange tudo. O Dever-ser amplo que eu falo inclui até os átomos, inclusive a Mecânica Quântica. Não tem nada de especial, porque as partículas subatômicas não obedecem a leis lógicas duras, como a Matemática dura, em que dois mais dois são sempre quatro. Nem o homem, nem o macaco obedecem a isso. A lei mais ampla do Universo permite contra fatos e, portanto, diz que deve ser assim, mas de repente é um fato contra. E esse fato contra, quando se aplica ao homem, nos permite dizer: “é um ato antiético, ou é um pecado”, em Linguagem religiosa. Eu digo que o operador modal que abarca todo o Universo é o Dever-ser e que a necessidade no sentido duro da Matemática e da Lógica pega apenas alguns setores dentro desse Universo, que é muito maior. Então, o Dever-ser é um círculo grande, e dentro dele há pequenos círculos, que são a necessidade dura.

Como o CD-ROM pode ajudar a responder aspectos relacionados às dúvidas existenciais do ser humano na contemporaneidade?

Cirne Lima: As ciências particulares, como a Física, a Biologia, a Sociologia, não conseguem dizer de onde viemos, para onde vamos e qual o sentido da nossa vida. Isso só a Filosofia faz. Não há outra disciplina que consiga fazer isso. A que chega mais perto disso é a Literatura, mas ela traz autores que, ao escrever, têm no fundo uma concepção filosófica. A Literatura, quando se trata de grandes autores clássicos, está sempre trazendo uma Filosofia. Sem Filosofia, não há jeito de dizer qual o sentido da vida. Para que viver? Essa pergunta continua desde Platão e Aristóteles até hoje, uma pergunta filosófica.

Como os filósofos, normalmente bem tradicionais, estão reagindo à divulgação de conteúdos filosóficos numa plataforma tão moderna?

Cirne Lima: Hoje meus colegas da Filosofia têm um problema muito grave, porque ela foi sendo apertada por todos os lados, já que a física pegou um pedaço, a biologia pegou outro, a sociologia pegou outro, a antropologia pegou outro, e a Filosofia foi ficando com um campo cada vez mais restrito. Como os cientistas têm Linguagem muito técnica, os filósofos foram obrigados a também ficar com uma Linguagem muito técnica para não receber a pecha de não serem cientistas, porque, se não escrevemos um texto incompreensível, cheio de termos técnicos e de notas de pé de página, ele não é científico, e a universidade vai olhar aquilo e dizer: “Isso é texto de jornalista para jornal, não é Ciência”. E a Filosofia, então, nos últimos cem anos, foi ficando com uma Linguagem muito técnica, pesada. Ela teve vantagens, é claro, progrediu em alguma coisa, mas perdeu muitas vezes a visão do conjunto.

A Diferença entre o técnico e o acessível.

Dependendo da pessoa para quem mostrarmos o CD-ROM, ela vai dizer que é muito interessante, mas é coisa de jornalista. Se eu não tivesse escrito durante a vida inteira artigos altamente técnicos, cheio de termos técnicos e de citações, eu não teria condições de fazer esse CD-ROM. Se esse fosse o meu primeiro trabalho, eu nunca entraria numa universida-

de por concurso público, porque iriam dizer que isso é bom jornalismo, talvez até pedagogicamente muito bom, mas carece do cunho científico. E sobre a expressão “cunho científico” eles entendem termos técnicos, citações, etc.

Trajatória que dá crédito.

Eu posso me dar o luxo de escrever um livro assim e lançar um CD-ROM assim, porque tenho tantos artigos antigos e modernos altamente técnicos que faz as pessoas saberem que o Cirne Lima é um filósofo técnico, acadêmico, o que, aliás, observamos também em Humberto Maturana. Ele atualmente está fazendo conferências no estilo do que os franceses chamam de “alta vulgarização”. É para o grande público, sem termos técnicos, mas feito por um especialista que conhece a fundo o assunto do qual ele está falando. No meu caso é a mesma coisa. Agora, se um dos meus alunos no mestrado apresentasse esse trabalho em CD-ROM ou em livro, como tese, eu diria: “Lamento, isso não é tese”. Ele me perguntaria: “Mas por que, professor?”. Eu responderia: “Faltam as notas, falta o termo técnico, falta o linguajar científico, o aparato científico que os livros técnicos de Filosofia têm que ter”. Nós exageramos tanto, porém, com o técnico, que ninguém mais entende um livro de Filosofia. Então, o que fiz agora, depois de passar quase 50 anos produzindo livros e artigos técnicos, é ir para o outro lado. Fiz uma coisa que é de alta vulgarização, sem termo técnico, mas sem perder a profundidade e a exatidão.

Quando Hegel fala em contradição, entenda-se contrariedade

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. Cadernos IHU on-line (Unisinos), São Leopoldo, n. 217, Ano VII, 2007.

O senhor poderia explicar em que consistem suas duas correções ao Sistema hegeliano?

Cirne Lima: Quando falo em correção no Sistema de Hegel, estou presupondo erros que ele cometeu e que devam ser corrigidos. Esses erros foram apontados por Schelling no tempo em que Hegel lecionava em Berlim. Schelling lecionava na Universidade de Munique. Companheiro de estudos de Hegel, Schelling, depois de certo período, seguiu outros caminhos. A amizade deles, inclusive, parece que diminuiu. Schelling era, naquela época, uma das pessoas que melhor entendiam o que Hegel queria e o que havia feito. Dois ou três anos antes de Hegel morrer, Schelling ofereceu um semestre inteiro de aulas em Munique com o título Preleções sobre a Filosofia contemporânea. Nessa oportunidade ele fez uma coisa inédita, porque cada capítulo é destinado a um grande pensador: Descartes, Christian Wolff, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte. Só que depois de Fichte vem o próprio Schelling, e ele fala dele mesmo. Depois de falar sobre ele mesmo, fala sobre Hegel. A seguir, no último capítulo, ele fala sobre si próprio novamente como o Schelling da velhice. Então, há dois capítulos sobre Schelling, e no meio deles um capítulo sobre Hegel. Nesse capítulo, Schelling critica Hegel, apontando algumas críticas corretas e com fundamento.

A primeira dessas críticas é a mais séria de todas: que Hegel nunca deu o devido valor e importância para a contingência ou, em outras palavras, a facticidade das coisas nesse mundo e, portanto, da História. Aquilo que hoje Habermas chama de facticidade (o termo técnico é contingência), é aquilo que pode ser e pode não ser, mas de fato é. Hegel tem a tendência

muito forte de dizer que tudo que é a rigor tinha que ser. Ele nunca escreve isso com essa força, com esse descaramento. Ele não é bobo... Inclusive no começo da Filosofia do Direito, Hegel pressupõe claramente o mundo contingente em que podemos e devemos fazer os mais variados contratos. Esse é um lugar em que Hegel respeitou a contingência do mundo. Mas, em muitos outros lugares, ele parece negar mais e mais a contingência do mundo. Num texto importante, que tem como título *A Razão na História*, que é a introdução à *Filosofia da História* de Hegel, ele escreve “para entender a História é preciso afastar a contingência”. E a objeção que Schelling faz, e depois repetida por muitos outros contemporâneos que trabalham sobre Hegel, é que, embora ele tenha e fale sobre a contingência em vários lugares e tenha certa importância, nas grandes linhas do Sistema, ela é negligenciada. Ela não recebe a importância que deveria ter, de sorte que a História já em Hegel adquire um caráter necessário, o que vai provocar o grande erro de Marx de que a História é inexorável e que, portanto, a revolução comunista é um momento inexorável da História, que necessariamente vai acontecer. Esse é o primeiro grande erro de Hegel. Ele não foi suficientemente claro em dar ênfase para a facticidade da História.

O segundo erro de Hegel.

O segundo grande erro de Hegel é mais um problema de terminologia combinado com certa ambigüidade. O filósofo fala constantemente da Contradição como motor do Sistema. Só que todos os lógicos a partir de Aristóteles até hoje dizem que quem não respeita o Princípio da Não Contradição perde o uso da Razão e “fica reduzido ao estado de planta”. E Hegel diz que a Contradição é o motor do Sistema... Essa é uma objeção que os lógicos e a Filosofia Analítica fazem contra Hegel e que os hegelianos não conseguem responder. Se Contradição é algo tão ruim, se ela nos tira o uso da Razão, como é que em Hegel a Razão funciona e se movimenta mediante a Contradição? A resposta que eu dou, e nesse ponto eu estou quase sozinho, acompanhado apenas por Eduardo Luft, que foi meu aluno, e por Klaus Düsing, na Alemanha, é que quando Hegel fala em Contradição, ele deveria estar falando em contrariedade. Junto comigo, Düsing não apenas aceita, mas defende essa teoria. Em Lógica, Contradição é diferente de contrariedade. Na Contradição, se um pólo é verdadeiro, o outro é falso,

e é impossível que ambos sejam falsos. Ora, em Hegel, tese e antíteses são falsas, e isso é possível na contrariedade, mas não é possível na Contradição. Daí então se coloca a minha correção em Hegel e dizer que quando ele fala em Contradição, entenda-se contrariedade.

E a que o senhor atribui essa incompreensão do termo Contradição?

Cirne Lima: Acredito que entre os contemporâneos é um problema de fé. Há poucos dias recebi um livro muito bem escrito do colega José Henrique Santos sobre a Fenomenologia do espírito: O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito (São Paulo: Loyola, 2007). Nessa obra, ele tem um capítulo inteiro em que expõe minha teoria sobre a contrariedade, mas, depois, volta atrás e diz que não é contrariedade, mas sim Contradição. Contudo, aí ele precisa admitir que a Lógica de Hegel não tem nada a ver com a Lógica Contemporânea, ou seja, é outra coisa. Mas ele não consegue explicar que outra coisa essa Lógica hegeliana seria. Os outros autores também são assim, ao passo que na Alemanha, em Colônia, meu colega Düsing tem a mesma teoria que eu, e chegou a ela independentemente de mim, e eu independentemente dele. A explicação é simples. Até os advogados confundem Contradição e contrariedade e usam uma quando deveriam usar a outra. A mesma coisa acontece com os políticos. As palavras Contradição e contrariedade, no decorrer dos séculos, ficaram com conteúdo muitas vezes flutuante e, às vezes, eram vistas como sinônimos. Já se um lógico ouve falar em Contradição, ele diz que isso está errado. E se o Sistema de Hegel fala em Contradição, então está tudo errado. Essa é a posição de um lógico e da Filosofia Analítica contemporânea. Por isso é que Hegel nesse campo analítico é um absurdo. Minha teoria é de que a Lógica está correta e o que Hegel quer dizer realmente é contrariedade. O que acontece é que, já no tempo dele, nem todos distinguiam corretamente Contradição e contrariedade.

Professor, e após essas duas correções que o senhor sugere, como se poderia chegar a um conceito complexo de Identidade e no que ele implica em termos de uma ponte com o conceito de complexidade, Teoria da Evolução, Caos e Sistemas?

Cirne Lima: No meu último livro, *Depois de Hegel*, toda a parte final trata sobre a Teoria de Sistemas, Evolução e Complexidade. A partir do Sistema de

Hegel, com as duas correções que indiquei, além de mais uma que outra modificação, eu desemboco na Teoria da Evolução e de Sistemas, que é a Teoria da Complexidade. Isso, em Hegel, vem do conceito de Identidade, pois ela mesma é complexa. Então, $x = x$ vale apenas para um lógico. Quando Hegel diz que x é idêntico a x , ele não está dizendo apenas que $x = x$. É por isso que no meu livro está escrito que na fórmula $x = x$ há Identidade Dialética de x e de x . A Lógica implica nisso. A Identidade Dialética é diferente do $x = x$, pois ela contém a oposição. Na Identidade simples, o pai é o pai, e tu podes esquecer completamente o filho. Na Identidade Dialética se está falando sempre do pai e do filho ao mesmo tempo, portanto da filiação. Nessa Identidade, existem sempre dois pólos que numa primeira etapa são separados e se opõem, e numa segunda etapa se unem, se conciliam, formando a síntese.

Identidade Dialética.

A Identidade Lógica é vazia de conteúdo, enquanto que a Identidade Dialética tem, dentro de si, uma oposição. Na vida real, nem eu nem você podemos dizer que somos $x = x$. Somos xt_1 , xt_2 , xt_3 , porque o tempo está passado. Agora estou sentado, depois estarei de pé. Cada vez que há um Movimento, tu já não és mais apenas o x . Então tu tens que fazer uma teoria (algo que ninguém consegue fazer direito), da Identidade do x sentado, do x de pé, do x neste momento, do x em outro lugar, porque em Lógica Contemporânea o x significa apenas aquele exato momento naquela configuração. Já a Identidade Dialética inclui o que eu sou e o que eu quero ser, aquilo que fui no passado. As pessoas são uma Identidade Dialética: elas estão no tempo e têm passado, presente e futuro. Esse é o mundo no qual vivemos realmente. A Identidade Lógica só vale para a Matemática; não vale nem mesmo para a física, na qual já temos uma transição para a Identidade Dialética. A vida é um Sistema dinâmico em funcionamento. Essa é a conclusão a que chego no final desse meu livro. Isso não é mais Hegel, mas uma continuação do Sistema hegeliano.

O senhor poderia nos dar mais detalhes sobre a acusação de necessitarismo que o Sistema de Hegel sofreu e os entraves que, a partir disso, se colocam em relação Ética e à liberdade?

Cirne Lima: Se dissermos que o Sistema de Hegel é necessário, por consequência não há Ética e nem liberdade. O necessitarismo não dá

chances de escolher entre alternativas. É preciso seguir o caminho “necessário”. Marx tem uma frase que expressa isso muito bem, falando que, quando alguém entra no rio da História, não se deve tentar nadar contra a correnteza porque não adianta nada. O certo é entrar no rio e se deixar levar pela correnteza. Essa correnteza do rio é a necessidade, o necessitarismo do Sistema de Marx e que se encontra pré-figurado em Hegel, pois embora tenha alguns textos contra, grosso modo, tende mais para o necessitarismo do que para uma teoria libertária.

Em uma entrevista que o senhor nos concedeu, especificamente no número 166 da IHU On-Line, o senhor diz que o panenteísmo “nos levará a uma compreensão da unidade do Universo”, aproximando diferentes religiões. Em que medida o conceito de Absoluto hegeliano apóia essa perspectiva?

Cirne Lima: O conceito de Absoluto apóia completamente essa teoria, algo que estou formulando com palavras um pouco diferentes. O Sistema hegeliano é panenteísta, não há a menor dúvida. E quando um Sistema é panenteísta, há mais facilidade de diálogo com outras religiões. Vamos tomar o exemplo do maior teólogo católico do século XXI, Karl Rahner. Agora vamos pensar sobre o índio brasileiro, que nunca teve contato com os brancos e que levou uma vida muito decente, muito boa, mas nunca batizou-se ou ouviu falar de Jesus Cristo. Se esse índio morre, ele vai para o céu? Para Rahner, sim. Esse é o cristão anônimo, teoria que ele formulou e levou ao Concílio Vaticano II. Lá Rahner foi derrotado com essa ideia. Se expandirmos essa teoria, teremos, então, uma teoria ecumênica. O problema é que tanto islâmicos quanto protestantes estão caminhando a passos largos para um extremismo religioso. No Islamismo isso fica bem claro através de todas essas guerras que vemos hoje. A forma como os islâmicos tratam a mulher, o uso da burka, a introdução da lei duríssima da Charia essa tendência para o rigorismo é totalmente contra o espírito ecumênico. Uma teoria panenteísta, que há meio século teria efeitos melhores, hoje esbarra no fanatismo religioso, que não é só de uma religião, mas de várias: judeus ortodoxos, árabes e até os protestantes americanos. A Guerra do Iraque tem uma base religiosa protestante. O fanatismo religioso é o maior inimigo de uma posição ecumênica em todos os credos, inclusive no católico.

Quais foram as maiores dificuldades no projeto que o senhor e seu colega Carlos Soares, da UCS, tiveram ao formalizar a *Ciência da Lógica* de Hegel? Como foi a recepção desse estudo pela academia?

Cirne Lima: Hegel dizia que sua Filosofia não poderia ser formalizada. Só que ele estava falando da Lógica do seu tempo. Entretanto, os seus argumentos atingem as lógicas contemporâneas. Assim, o Soares, que é o melhor lógico do Rio Grande do Sul, a meu convite, se debruçou sobre o assunto e tentamos fazer a exposição da primeira parte da Lógica de Hegel em Lógica simbólica. O que causa estranhamento é que nenhum lógico lê nosso trabalho porque ele trata de Hegel, e nenhum hegeliano o lê porque é Lógica. Então, nós fizemos algo que foi publicado numa revista de circulação ampla e não recebemos nenhuma única manifestação, quer positiva ou negativa. Em seguida, publiquei *Depois de Hegel*, e nele, após cada capítulo, faço uma formalização. No trabalho sobre a *Ciência da Lógica*, fizemos a primeira parte. Agora fiz as três partes numa Lógica mais simples, acessível, que todos aprendem no primeiro ou segundo semestre da Filosofia. Do ponto de vista lógico, esse trabalho é muito menos “bonito”, “perfeito”, mas em compensação, mais fácil de ler para um lógico. O texto de *Depois de Hegel* está muito claro, fácil de ler. Espero, num futuro próximo, que haja uma reação maior do que aquela que tivemos quando da formalização da *Ciência da Lógica* através dos dois artigos.

E por que o senhor deu ao seu livro o nome de *Depois de Hegel*?

Cirne Lima: Coloquei esse nome porque se eu colocasse apenas Hegel, as pessoas perguntariam com que direito eu estou corrigindo Hegel. O livro não tem a intenção de expor o filósofo ao pé da letra, não sendo uma obra de História da Filosofia. Corrijo Hegel, mudo palavras dele, e assim a obra está baseada no pensador. Não é um livro de um comentador de Hegel. É um livro de alguém que estudou Hegel e que está escrevendo sobre ele. A culpa e a responsabilidade pelos erros e acertos são minhas. O leitor atento perceberá que nesse estudo me alicercei em erros e acertos de Hegel.

Antecipando o tema que o IHU tratará no Simpósio Internacional O Futuro da Autonomia. Uma Sociedade de indivíduos?, como o senhor conec-

taria o “Dever-ser” de Hegel com a busca e construção da autonomia do sujeito contemporâneo?

Cirne Lima: O problema da autonomia é que o Eu no sentido singular é algo que não existe. Essa é uma ideia de Hegel e que vem desde Platão, passando pelos Neoplatônicos como Plotino, Nicolaus Cusanus, chega a Schelling e Hegel e que eu abraço totalmente. Eu não sou apenas um eu singular. Sou nós dois que estamos conversando. Sou nós que estamos lendo esse trabalho. Sou nós que somos Unisinos. Sou nós que somos gaúchos, brasileiros, humanidade, Terra, Universo. Então o Eu singular é, ao mesmo tempo, o Eu Universal. É por isso que eu tenho obrigações com o outro Eu, que está próximo de mim, e também com o Eu que está bem longe, no outro lado do planeta. Tenho obrigações com a Natureza, com a Ecologia. O meu Eu atinge o Universo inteiro. O Eu verdadeiro só é verdadeiro quando é Universal, o que eu chamo de autonomia, pois é o Universo que dá as leis a si mesmo. E Eu, enquanto Universo, dou as leis a mim mesmo. Bem concretamente, se eu tomar a decisão de fazer algo, essa é uma atitude singular. Em termos estaduais, federais, por exemplo, é correto dizer que eu perdi a minha autonomia porque foram os deputados que fizeram as leis, e não eu? Não. Sou eu que estou simbolicamente na Assembleia fazendo as leis. E se eu não obedeco a alguém “estranho”, estou desobedecendo a mim mesmo. Quando eu obedeco à lei brasileira, obedeco àquele Congresso Nacional, não o singular que existe e que está cheio de ladrões, mas àquele Congresso que representa o meu Eu ampliado. É por isso que, quando obedeco à lei brasileira, estou obedecendo algo que eu mesmo fiz. Isso mostra que o Eu pode e deve ser expandido de tal maneira que ele abarque não só o município, estado, ou país, mas o Universo inteiro. Esse é o sentido da autonomia.

Então seria correto afirmar que o conceito de autonomia hegeliano se apóia em Kant e, por isso, o indivíduo como um “nó no Sistema do mundo” é aquele que age obedecendo como um eu expandido, categoricamente?

Cirne Lima: A Diferença sobre a autonomia em Kant e em Hegel é que, para Kant, a autonomia diz respeito apenas ao homem, a quem ele chama de eu transcendental. Mas o eu transcendental de Kant abar-

ca apenas os homens. Nesse sentido, uma Ética kantiana é incapaz de fundamentar a ecologia. Então, de acordo com a autonomia de Kant eu posso destruir as florestas, exceto se vou prejudicar outro homem. No conceito de autonomia que eu estou defendendo, mesmo que eu não estivesse prejudicando o outro homem, a floresta tem a sua base moral, e não posso matar animais sem motivo, por exemplo. Não posso destruir uma floresta sem motivo. Posso, sim, comer um animal porque estou um elo acima na cadeia alimentar. Como a autonomia que defendo abrange o homem que se estende pela Natureza e abarca o Universo inteiro, esta é uma autonomia mais ampla. Kant é parecido com Hegel, porém mais estreito.

E o que a Filosofia pós-moderna, de característica anti-Sistema, pode aprender com Hegel? O senhor ainda acha que a Filosofia agoniza por conta dessa falta de Sistema? Esse cenário continua e tende a continuar? Por quê?

Cirne Lima: Penso que o problema continua e tende a continuar. A partir da virada do século XIX para o XX, fomos destruindo a Razão: prova disso são Nietzsche, Heidegger e outros pensadores. Não há praticamente ninguém no horizonte da Filosofia que esteja tentando fazer uma visão globalizada do mundo, uma Ciência universalíssima, nome usado antigamente. Os filósofos nos departamentos de Filosofia estão todos fazendo História da Filosofia, ou da Ciência. E quem está fazendo Filosofia, na minha opinião, é um que outro físico e biólogo, que tem uma visão de conjunto. Acho que alguns físicos contemporâneos são muito mais filósofos do que os professores de Filosofia. Dou um exemplo: a Unisinos publicou o livro *A Vida no Cosmos* (São Leopoldo: Unisinos, 2004), do físico americano Lee Smolin. Acredito que Smolin é mais filósofo do que a maioria dos professores de Filosofia que andam pelo mundo. Por quê? Porque ele tem uma visão do mundo e quer procurar uma teoria do mundo. Essa é a ideia da Filosofia, e os filósofos a abandonaram. Não vejo nenhum filósofo dedicando-se a isso em país nenhum. Uma visão global está sendo dada fajutamente por psicanalistas e, de uma forma muito boa, por cientistas como Lee Smolin e alguns teóricos do Sistema.

Como Capra, por exemplo?

Cirne Lima: Bem, cheguei a conhecer o Capra pessoalmente. Gostamos bastante um do outro. Acho que o grande livro dele é *Teia da Vida* (São Paulo: Cultrix, 1997), uma obra na qual ele tem uma visão global. Os outros livros dele eu não recomendo porque ele tenta uma visão global e não a atinge. A *Teia da Vida*, contudo, é um livro que traria orgulho para um filósofo.

Qual é a importância da Fenomenologia e como o senhor percebe essa obra em relação às demais na Filosofia?

Cirne Lima: A *Fenomenologia* é um dos mais importantes livros da História da Filosofia. Penso, ainda, que há poucas obras para colocar em patamar de igualdade com ela. É um livro difícil de ler, mas de uma grandiosidade, de uma amplitude, de uma visão do mundo tão ampla e sábia que, dificilmente, alguém conseguirá escrever algo parecido. Há, entretanto, um erro no capítulo final, e correções precisam ser feitas. Isso porque esse capítulo desemboca em algo que pode ser interpretado de modo totalitário. Se tu me perguntasses qual é o capítulo mais belo, eu mencionaria a Vorrede (prefácio), pela sua concisão e pelo panorama que Hegel dá de cima dessa “montanha”.

Metamorfoses culturais da modernidade

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. In: SCHULER, F.; DA SILVA, J.M. (Org.). **Metamorfoses da Cultura Contemporânea**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006. p. 91-102.

A estrutura dos colóquios ganha sua importância porque, desde Platão, Filosofia se faz em diálogo. Em diálogo que põe teses e antíteses para, a partir delas, ver se conseguimos construir uma síntese. Eu, aqui nesse colóquio, estou como contraponto, principalmente de Michel Maffesoli, de Jean Baudrillard e, em parte, de Gianni Vattimo. Então, não esperem de mim que concorde com a maioria das coisas que eles disseram. Eu vim aqui exatamente para expor outro ponto de vista e peço que não interpretem minhas palavras como um ataque pessoal às pessoas que me precederam, mas, no melhor espírito filosófico, como um confronto de ideias que a gente tem de sopesar e ver quais delas são verdadeiras ou não verdadeiras. Ideias sempre são verdadeiras ou falsas.

A tarefa do filósofo, de acordo com um grande pensador que nos precedeu, Hegel, é captar o espírito do seu tempo. Vou procurar fazer uma exposição das duas grandes tendências que, em minha opinião, não só estão representadas nesse colóquio, mas que marcaram nosso passado no último século, caracterizam o presente e estão apontando para o futuro, que talvez não seja tão róseo como nós o desejamos. As duas correntes que quero contrapor e que estão aqui neste colóquio representadas são, por um lado, a que eu chamaria universalismo iluminista e, por outro lado, a da Filosofia Pós-Moderna, no sentido estrito da palavra e não no sentido vago e correto que foi utilizado por Vattimo.

Mas antes, mostrando minha intenção de chegar ao núcleo das coisas, vou começar fazendo uma exposição do universalismo iluminista. A presença aqui desta corrente filosófica iluminista deve-se ao fato de que, quando a gente descarta a pós-modernidade, é preciso pôr algo positivo no lugar daquilo que foi descartado. É isso que hoje está causando o mal-estar da

cultura. O vácuo que surgiu com a assim chamada destruição da Metafísica feita por Nietzsche e Heidegger se expressa na arte e principalmente na assim chamada Filosofia Pós-Moderna, no sentido estrito da palavra. O que é a Filosofia Pós-Moderna no sentido estrito? Ela afirma que há diversos subsistemas ou áreas, sem que haja um grande princípio que seja válido para todas essas áreas ou subprincípios. O subprincípio A pode ter uma ligação com o subprincípio B, e o C pode ter uma ligação com o A, mas na série de subprincípios – essa é a tese central de uma Filosofia Pós-Moderna – não há nenhum princípio que seja válido de todos. Temos então de nos contentar com verdades parciais ou com aquela Verdade que nasce quando a gente se encontra e fala sem maior compromisso com a Verdade das coisas.

Faça a refutação da Filosofia Pós-Moderna da forma mais simples e curta possível a fim de ganhar tempo para, depois, poder fazer uma exposição filosófica positiva. Trata-se aqui e agora de Filosofia e, portanto, de um raciocínio duro e, na medida do possível, cogente. O sofista radical era refutado da seguinte forma: “Não existe nenhuma proposição verdadeira”. No momento em que o sofista afirma isso, ele tem de, imediatamente, acrescentar, “exceto esta”. Pois, se nenhuma proposição é verdadeira, a tese levantada pelo sofista também é falsa. De sorte que o sofista, na Linguagem de Aristóteles, fica reduzido ao estatuto de uma planta.

Eu aplico a mesma refutação à Filosofia Pós-Moderna no sentido estrito. Esta afirma: “Não existe nenhum princípio ou proposição que abarque todos os subprincípios”. Imediatamente ele precisa acrescentar: “exceto esta”. A proposição universalíssima, sem o adendo “exceto esta” fala de todos os subprincípios e cai assim em autocontradição. Em analogia estrita com a refutação do ceticismo, há uma refutação da assim chamada Filosofia Pós-Moderna. O que não impede que haja uma arte, uma arquitetura, uma literatura pós-moderna, em que um elemento está ao lado do outro sem que haja nada que, como princípio, os una e unifique. E agora, neste momento, não interessa se o princípio é objetivo ou subjetivo, ou talvez, subjetivo-objetivo. Eu encerro a minha refutação da Filosofia Pós-Moderna estrita com as mesmas palavras com que Aristóteles refutou o ceticismo: “ficam reduzidos ao estado de planta”.

O que não significa que eu não tenha um grande apreço por grandes vitórias do assim chamado Pós-Modernismo. Foram os pós-modernos que, ao grita-

rem *vive la différence*, nos ensinaram o respeito pelo outro. Ensinaram-nos que temos de olhar e ouvir o que o outro diz, que nós temos de abrir os olhos para outras culturas. Em outras palavras, a pós-modernidade é um elemento estrutural sem o qual não existe hoje universalidade. E sob este aspecto, sem pós-modernidade também não existe nenhum universalismo iluminista.

O universalismo iluminista começa muito cedo, com os gregos. E eu não quero refazer a longa História que vem da Antiguidade, mas apenas mostrar como sempre houve essa interação entre ambas as correntes, o universalismo iluminista, que nos vem dos gregos, e o que nós podemos chamar hoje de pós-modernidade, que, a rigor, sempre existiu, mas em outros tempos teve outros nomes. Todos nós ou a maioria de nós dizemos que somos cristãos. O cristianismo era uma pequena seita judaica, a seita dos essênios; esta cresceu, desenvolveu-se e, no Império Romano, tornou-se inicialmente a religião da plebe. Quando o imperador Constantino percebeu que a grande massa da plebe era cristã, inicialmente não sabia bem o que fazer com esse fenômeno. Os generais, aqui no Brasil, durante a ditadura militar, lutavam entre si para ver quem iria ser o próximo presidente. Assim, também no Império Romano, os generais brigavam e tinham que fazer lutas sangrentas para depois dizer do vencedor “Este é o César?”. Constantino, antes de uma batalha decisiva, sabendo que a grande massa de seus legionários era cristã, disse que havia visto no céu um anjo e que esse anjo portava um estandarte no qual estava escrito *In hoc signum vinces* – “Vencerás com este sinal”. – Tornou-se César, Constantino deixa de perseguir os cristãos e transforma o cristianismo em religião oficial de todo o Império Romano, o que significa todo o mundo civilizado daquela época, que vivia em torno do *mare nostrum*, do mar mediterrâneo. Não se sabe bem se Constantino se converteu realmente ao cristianismo. Ele foi batizado no leito da morte e até hoje os estudiosos se perguntam se ele estava consciente quando foi batizado. Mas ele era um grande político e percebeu que aquela religião, que vinha de baixo, era a grande força que iria unificar o império; essa era a intenção dele.

Logo depois da morte de Constantino, há uma nova perseguição aos cristãos, mas pouco depois os imperadores voltam à ideia original de manter o cristianismo como uma religião quase oficial. E assim o cristianismo

permanece, por muitos séculos, a religião oficial do Ocidente. E, até hoje no Brasil, que dizia ter 97% de católicos, já há 40% que se dizem protestantes. O que aconteceu neste período do Império Romano e da ascensão do cristianismo? Aconteceu algo parecido com aquilo que está acontecendo agora com as Metamorfozes. O Império Romano assumiu as mais variadas religiões, principalmente as religiões do Egito, uma quantidade incrível de ideias, símbolos, doutrinas e até a virgem, que tem um filho que é Deus, é uma figura do Egito. O halo que os santos católicos têm atrás da cabeça é o símbolo do Deus sol dos egípcios.

O domingo que nós festejamos, no lugar do sábado judaico, vem do Império Romano. O domingo em português é o dia do senhor: *Dies Domini*. Em português, ele ficou muito católico, mas, em inglês, é o dia do sol, Deus egípcio e grego; o mesmo valendo para o alemão; *Sontag* é o dia do sol. Em Portugal e na Espanha, o sétimo dia da semana ficou o dia do senhor: *Dies Domini*. Nos outros países, o domingo é o dia do sol, o sol que era o grande Deus dos egípcios e gregos. E agora, confessemos, senhores. Quem de nós, quando entra num ambiente importante por algum motivo, não para e entra com o pé direito, em vez de entrar com o pé esquerdo? Isso é um costume romano. Quem de nós não pega sal e atira sobre o ombro para afastar os males? Quem de nós, ao pegar um copo de cachaça, não derruba o primeiro gole no chão, dando assim o primeiro gole ao santo? O santo não é um santo africano, o santo não é um santo cristão. O santo para o qual a gente dá o primeiro gole é o antepassado romano que precisava ser alimentado para que de noite não aparecesse como fantasma para perturbar o nosso sono.

Houve um incrível sincretismo, uma metamorfose do cristianismo e do Império Romano. Então, metamorfose é algo que já conhecemos. A continuação disso é o colapso do Império Romano. Vai acontecer então que monges da longínqua Irlanda vão à Escócia e de lá voltam para o continente para recristianizar os pagãos, porque a barbárie e o mato tinham tomado conta de tudo. Em todos os lugares havia bárbaros, e esses tinham de ser, pouco a pouco, convertidos ao cristianismo. Essa é a segunda fundação do Império Romano. E tem gente de nome italiano, mas cabelo loiro. Têm portugueses, com nome português legítimo, sem

nenhuma mistura por 400 anos, de cabelo loiro. Porque os vândalos, que eram povos germânicos, invadiram Portugal e se miscigenaram com a população romana remanescente. Eu, quando criança, era completamente loiro e não tenho ninguém da minha família que tenha um pingote de sangue alemão ou nórdico.

Essa transformação vai se fazendo e leva, então, a um novo Império Romano. E pulando os séculos, vamos encontrar algo muito típico da Filosofia de Aristóteles e de Platão. Aliás, Aristóteles desaparece do Ocidente, porque fica a religião de uma tribo árabe que migra para a Índia. Mas a Filosofia de Platão permanece e domina nossa cultura até o século XII. Até hoje, nos seminários e nas universidades mais atrasadas, encontramos professores dizendo que o homem tem uma essência, que a cabra tem uma essência. Bom, isso, desde o século XII, foi atacado lentamente pelos nominalistas, depois pelo Empirismo Inglês e hoje ninguém que estudou Filosofia a sério acredita mais nisso. E não é por nada que, neste ponto, eu concordo com Vattimo, quando ele diz que Heidegger tem de fazer a destruição da Metafísica ocidental. Só que esta destruição começou já com Ockham, os nominalistas e empiristas, que foram destruindo aos poucos a velha doutrina das essências. Assim temos bem antes de Heidegger uma destruição completa da Metafísica das essências. Já na obra de Hegel há só uma única essência e essa essência é a do Universo. Esta essência, em oposição à tradição clássica, consiste em estar sempre em Movimento.

Panta Rei. Tudo está em Movimento. Este é o mote de inúmeras Filosofias, como as de Schelling, Hegel e muitos outros. Estes autores vêm da tradição de Heráclito e transformam a essência imóvel e imutável em Movimento. A essência única que determina o Universo é a essência do Movimento. O que significa, em termos de religião, que o Deus ensinado nas escolas cristãs e que até hoje doutrina nas escolas protestantes e católicas - não existe. Esse Deus é um Deus judaico. Foram os homens que inventaram esse Deus acima das nuvens e esse Deus apenas transcendente. Esse Deus judaico entrou em nossa cultura e não sofreu a metamorfose que outros conceitos sofreram, como o conceito de essência na virada do século XVIII para o XIX. Hegel falava seguidas vezes de Deus por um motivo muito prático. Quando Fichte, professor em Jena, começou

a dizer que Deus não era aquele dos bispos protestantes, foi expulso e proibido de lecionar. Expulsaram Fichte da Universidade e ele amargou décadas até conseguir uma cátedra em Berlim.

Tanto Fichte, como Schelling, como Hegel têm Deus em toda a parte. Nós aqui somos divinos. E o católico, se estudou, vai saber que é *participes naturae dei* “participantes da Natureza de Deus” que está aqui, porque o reino de Deus já chegou. Isso, em Linguagem técnica, se chama hoje panenteísmo. E eu me confesso e declaro solenemente: sou panenteísta. Acho que aqueles que se ocupam com o problema de Deus precisam ler Nietzsche, mas não demais. Nietzsche, com seu magnífico estilo, vai pôr em dúvida esse Deus cristão. Uma das mais acerbas e exatas críticas contra o conceito tradicional de Deus encontra-se principalmente num lugar, na *Ciência da Lógica* de Hegel. É na *Ciência da Lógica* que nós encontramos a mais exata e perfeita destruição desse Deus tradicional, que é só transcendente.

Embora Hegel constantemente fale de Deus, ele não está a falar do Deus transcendente dos judeus. Ele fala do Deus que está aqui, que nós somos, que está entre nós. O Deus panenteísta, o Deus que está em todos os lugares.

Permitam-me contar uma anedota. Eu estudei Teologia, além da Filosofia, na Universidade de Innsbruck e Viena. Fui aluno de Karl Rahner na década de 50. E o então Papa estava bem velho, já se sabia que ele ia morrer em breve e que o Papa seguinte deveria fazer um concílio ecumênico, porque, sem um concílio, era impossível botar ordem nas instituições, restaurar a Igreja, que estava totalmente calcificada. A Igreja ainda estava no século XVI e XVII. A Igreja, por exemplo, proibia lecionar teoria da evolução. Para ler *A Crítica da Razão Pura* de Kant, eu, que não sou tão velho assim, em São Leopoldo, tive que escrever um ofício à mão para o bispo-cardeal de Porto Alegre porque *A Crítica da Razão Pura* estava na lista dos livros proibidos. Essa era a estrutura da Igreja há não muito tempo atrás.

Karl Rahner, em 1955 e 1956, reuniu um grupo de alunos, seus melhores alunos e ex-alunos, e começou a fazer, a pedido do cardeal König, de Viena, em combinação com bispos franceses e holandeses, o fundamento, um esboço de um novo concílio ecumênico. Uma doutrina sobre Deus e sobre a Igreja que permitisse reconstruir o mundo ecumênico em que todas as

religiões tivessem lugar. Porque católicos, *Kath'olicos*, significa Totalidade, e o católico usual não é Totalidade, é uma pequena fração. Para poder receber no seio de uma Igreja realmente universalíssima, ou seja, católica, protestantes, anglicanos, orientais e islâmicos, era preciso mudar o conceito de Deus e de Igreja. E nesse grupo que se reunia estava quem? Vou dar aqui um testemunho muito forte. Nesse grupo, evidentemente, estava eu, que estou contando a História, mas, além de mim, estavam lá outras pessoas; eu sou a menos importantes delas. Eu sou um pequeno e velho professor numa universidade no interior do último estado do Brasil, como que na fronteira da civilização, num lugar em que no Brasil forças portuguesas lutaram contra os terríveis espanhóis e castelhanos. Eu sou o menos importante deles, mas, nesse grupo, estavam Hans Küng, que é até hoje conhecido; Metz, que se aposentou há pouco tempo pela Universidade de Münster, Walter Kern, Otto Muck e vários outros do mesmo padrão.

Rahner distribuía as tarefas: a minha, uma vez, foi a de escrever em uma linha uma definição sobre infalibilidade do Papa. E esta linha tinha que ser passível de aceitação pelos protestantes e pelas outras religiões que ele queria atrair. E eu escrevi: “O Papa é infalível enquanto fala em nome de todos os bispos, que são infalíveis, enquanto falam em nome de todos os fiéis de todos os lugares e todos os tempos.” O Rahner achou magnífico: “É exatamente o que eu procurava, tu entendeste direito, tu já tens nota para o fim de ano”. Pegou aquele pedacinho de papel e passou para Hans Küng e disse: “– Agora escreve um livro sobre isto”. Esse livro foi escrito por Küng, que passou 17 anos sendo processado pela Santa Sé. Cada vez que o Küng achava que a coisa ia acalmar, vinha uma carta convocando-o para se apresentar em Roma para fazer sua defesa. Aí ele pegava um trem rápido e ia para França, e o reitor da universidade dizia: “– O professor Küng não se encontra”. E com essas manobras e gincanas jurídicas, ele levou 17 anos até o pegarem, o excomungarem e o proibirem de lecionar.

E o Küng estava lá, professor da Universidade de Tübingen. O que fazer com um homem tão importante e célebre? O reitor, que era muito sábio, não teve nem dúvidas. Havia a Faculdade de Filosofia e, na Alemanha, como é comum em todos os *Ländern* protestantes, uma Faculdade ca-

tólica de Teologia e outra Faculdade de Teologia protestante. O Reitor mandou esvaziar duas salas no meio das duas Faculdades de Teologia e botou lá a “Faculdade Ecumênica”. Küng passou de lá para cá, até hoje se não me engano, como professor da Faculdade de Teologia Ecumênica de Tübingen, a única que existe no mundo, feita especificamente para ele. Eu assisti a tudo isso. Mas, o que eu quero contar não é só a anedota, é uma coisa mais triste. Quando nós discutíamos o conceito de Deus como teísmo e panenteísmo, havia um hóspede que seguidamente nos visitava e, muito jovem, já era bispo, chamava-se Joseph Ratzinger. Este, uma vez, se levantou e botou o dedo no meu nariz e disse: “Tu não és cristão, tu és um panteísta!”. Eu não tive dúvidas, levantei também e botei o dedo no nariz dele e disse: “Joseph Ratzinger, tu não és nem católico, nem protestante, o teu Deus é aquele Deus que fica acima das nuvens da terra, é o Deus dos tremores e dos trovões. Então, se tu me acusas de panteísmo, eu te acuso de judaísmo”. Quando o Rahner viu que a coisa estava muito feia, ele nos interrompeu e chamou à ordem. Não existe protocolo sobre isso, só as testemunhas. Quem presenciou isso foi, entre outros, o Metz, que contou isso para o Apel e para o Habermas, o qual começou a me conhecer devido a esse incidente.

Vocês reparem a metamorfose que era para ter sido feita na Igreja Católica e no mundo; ela consistiria na união de todos no Concílio Vaticano Segundo. E não foi feito. Tudo que nós havíamos preparado foi paulatinamente destruído. O Rahner, que foi para Roma como o grande “teólogo do concílio”, foi sendo solapado e, de repente, num passe de mágica, o grande teólogo do concílio se chama Joseph Ratzinger, hoje Papa da Igreja católica. E se alguém espera que nos próximos anos, se ele viver 20 anos ou 30 anos, nós tenhamos algum afrouxamento, pode abandonar essa ilusão. O catolicismo está ficando e vai ficar mais fundamentalista do que ele hoje é. Os protestantes já o ficaram. E os protestantes que vêm para o Brasil dos Estados Unidos estão tão fundamentalistas que, se vocês não se cuidam, em vez de encontrar um único diabo dentro de vocês, encontram dois ou três. E vai ser bem mais caro fazer a expulsão de tantos diabos. Agora, os mencionados são os de menor importância. Eis que os fundamentalistas americanos elegeram certo “senhor” – a palavra senhor não cabe bem aqui – certo indivíduo chamado Bush. E este senhor Bush

resolveu implantar no mundo inteiro o modelo americano, mas, evidentemente, primeiro nos lugares onde há petróleo.

E o resultado nós estamos vendo agora. Acabei de falar do presente, da desorganização, da falta de critérios que nós temos hoje. Agora aponto para uma coisa que é muito perigosa, aponto para o futuro. Há duas tendências, como eu disse. A tendência iluminista universalista que quer uma única Igreja, um único Deus, um único grande país das nações unidas, que quer que as línguas se comuniquem, que quer que um país ajude o outro. Existe a Unesco, existe a Cruz Vermelha Internacional, existe a universidade que nunca se deixou transformar em elemento de propaganda Política. Esses elementos iluministas importantíssimos seriam nossa salvação. E eles estão aí presentes, alguns deles muito atuantes.

Mas há uma contracorrente, a qual é a mesma que liquidou Rahner no concílio; que liquidou todas as tentativas de um iluminismo mais forte; que liquidou inclusive Hegel. Não que Hegel não tivesse erros, tinha e a gente consegue, com a ponta de um alfinete, mostrar onde eles estão. Alguns deles entraram em Marx, que recebeu algumas críticas injustamente, porque eram dirigidas contra Hegel e não contra ele. O iluminismo está aqui, está presente e não é imóvel. As essências acabaram. No século XII, começou a derrocada, e eu diria que com a severa crítica que Hegel fez contra as essências, o último defensor intelectualmente honesto de uma Filosofia das essências desapareceu. O iluminismo está, pois, presente. Nós representamos o iluminismo. Por outro lado, nós temos os pós-modernos, que estão nos dizendo: “Nós vamos ficar com os cacos da Razão. Nietzsche com sua marreta fez a demolição da Razão. Nós vamos ficar com os cacos”.

Mas os cacos não dão uma orientação, não nos dão pontos de apoio, principalmente para aqueles que não têm condições de estudar tanto como nós estudamos. E o que acontece? Esse povo começa a se agarrar com uma enorme força a coisas totalmente ultrapassadas: fundamentalismo católico, fundamentalismo protestante, fundamentalismo judeu e fundamentalismo árabe, muito pior ainda. De certo, se me perguntarem o que vai acontecer, seria uma coisa muito boa se eu pudesse responder que está em gestação um império que vai fazer a encarnação da universalidade iluminista. Infeliz-

mente, minha resposta não pode ser essa. O império, o império americano, está tratando de problemas de óleo, de óleo no Iraque. Depois será a vez do óleo no Iran e na Arábia Saudita. Depois será a substituição do petróleo por energia renovável. Este império americano não é uma solução, é um problema. A China tem tempo ainda de entrar nesse jogo. Porque não nos enganemos. Grande parte da China tem muitos conceitos ocidentais. O marxismo fez um bem imenso para a China. Embora ele tenha fracassado, com toda a Razão, e existam erros que a gente pode apontar, ele fez coisas muito boas. E com a China haverá um diálogo, mas ninguém sabe como ela vai atuar nos próximos 20 ou 30 anos.

Mas se nos abstraímos desse problema da China, temos um mundo globalizado, temos a internet, nós temos comunicação instantânea. A minha mulher, em Porto Alegre, pega o computador, liga o Skype e fala com a mãe dela, que festejou 90 anos! E a velhinha, do outro lado, na Europa, pega o computador e sabe ligar o Skype. O mundo ficou deste tamanho. Agora, ao mesmo tempo, não há mais as certezas em que, como antigamente, podíamos apoiar-nos. Não temos mais Filosofia nem Sistemas filosóficos.

A Filosofia do século XX, desculpem-me os colegas, vamos chamar assim, para não dizermos palavra forte, é fraca, fraquinha. Não temos mais religião, não temos arte, porque a arte se transformou em juntar um pouquinho de cisco e colocar em cima de um saco de aninhagem. O que fazer nesta situação em que nos encontramos? A receita é simples: onde pudermos, vamos fomentar o universalismo iluminista. Temos que voltar atrás, procurar os autores e fazer reviver os grandes pensadores iluministas, sem os erros que eles cometeram. E, aliás, Platão, o próprio Platão, duplamente se refutou e refutou as ideias separadas. Então, o próprio Platão não é tão mau como ele foi literalmente exposto, porque ele argumentou contra “os amigos das ideias”; ele fez um argumento duro, mostrando que a teoria das ideias separadas estava errada. Além disso, temos Okkham e os nominalistas, nos séculos XII e XIII, temos o iluminismo na França, temos o iluminismo na Alemanha, temos o iluminismo inglês. Precisamos botar estas fontes no primeiro plano, trazer, atualizar, botar na nossa vida e na vida de nossa sociedade.

Nós estamos na metamorfose. Não podemos prever o futuro, mas tudo indica que as próximas décadas serão caracterizadas como “o século das guerras de religião”. Se as coisas continuam do jeito que estão andando, o que nós vamos ter nos próximos 30, 40 e 50 anos são guerras de religião, sendo que a Economia pode estar por baixo ou por trás das guerras, como agora está o petróleo. Penso que o ódio religioso vai dominar e não só em países distantes como a Arábia Saudita, como o Irã, não! Em Londres vai haver problemas. Em Paris, onde há sete milhões de islâmicos, vai haver grupos de jovens islâmicos jogando pedras não mais em judeus, mas em católicos e protestantes, e católicos vão jogar pedra em protestantes. Nós voltaremos a um estado de selvageria, que eu, quando mais jovem, honestamente pensava que a humanidade tinha para sempre superado. Não superou! Estamos de novo na metamorfose. Desta vez ela se chama Guerra das Religiões.

Um debate sobre o lugar do ser humano na imprevisibilidade imanente ao mundo

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. In: GLOY, K.; KÜPPERS, G.; CIRNE LIMA, C.R.V. Cader- nos IHU em Formação (Unisinos), São Leopoldo, 2 vol., n.6. p.42-54, 2006.

Cirne Lima: Estamos aqui com a professora doutora Karen Gloy, da Universidade de Lucerna e da Universidade de Viena, e com o professor doutor Küppers, da Universidade de Bielefeld, para falar sobre a Teoria dos Sistemas, a Teoria do Caos e a Teoria da Auto-organização. Este encontro não é, então, uma investigação científica, nem uma palestra científica. Queremos, de forma unicamente jornalística, dar uma entrevista sobre uma temática já conhecida, sobre a qual repetidamente se diz algo, mas, na discussão, certamente emergirão alguns aspectos novos. Vou usar primeiramente a palavra e levantar a questão, esperando que os colegas respondam e, então, surgirá o colóquio. A primeira questão proposta é a seguinte: No cenário desenhado pelos novos estudos sobre as teorias dos Sistemas, do Caos e da Auto-organização, onde se posiciona o ser humano como “sujeito social”?

Günther Küppers: Esta é realmente uma questão difícil, porque há situações diferenciadas. Numa posição extrema, se encontra Luhmann²¹⁹, que exclui o ser humano do Sistema social e que só concebe a comunicação como elemento e como princípio constitutivo de todos os Sistemas. Aí o indivíduo praticamente não desempenha nenhum papel; o Sistema social só se desenvolve pela comunicação e há um acoplamento – este é um termo técnico introduzido por Maturana²²⁰, – um acoplamento entre os Sistemas psíquicos, que representam os indivíduos e os Sistemas sociais,

219 LUHMANN, N. (1927-1998): sociólogo alemão. Filiado à Teoria dos Sistemas, sua obra incorpora influências, concepções que vêm das ciências exatas, especificamente da Biologia. Em 15 de março de 2005, no evento Abrindo o Livro, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos, o Prof. Dr. Leonel Severo Rocha, da Unisinos, apresentou El Derecho de La Sociedad, obra de Niklas Luhmann (Nota da IHU On-Line).

220 MATURANA, H.: biólogo chileno, criador da Autopoiese e um dos propositores do pensamento sistêmico (Nota da IHU On-Line).

que determinam a vida social, as estruturas sociais e a dinâmica social. Esta é uma posição extrema que é criticada por muitas pessoas; eu, pessoalmente, penso que também se pode construir uma teoria de Sistema social no qual se incluem indivíduos como elementos, ou seja, propor outra construção, diferente da de Luhmann. O que, então, promove esses Sistemas sociais e promove seu surgimento? Minha proposta é a de que isso decorre da percepção de incerteza, uma incerteza que requer regulação, levando a que corporações sociais apareçam e comecem a dirigir e estipular determinados regramentos que são, então, aceitos socialmente e se tornam obrigatórios, estruturando a vida social, e, com isso, formam, como consequência, instituições sociais, iniciando uma escala temporal, uma dinâmica bem diversa do que a dos indivíduos que interagem nesses Sistemas. Aí ocorre a possibilidade de que certos indivíduos particulares pertençam a Sistemas sociais bem diversificados, subsistemas, como a sociedade, a Política científica, a Economia e outros subsistemas da sociedade. Entre estas duas posições, movimenta-se a discussão, a qual, creio, não está definida. Cada um tem suas razões para argumentar por que a coisa é assim como é. Luhmann tinha assumido a posição de Maturana e posso me recordar da discussão entre Maturana e Luhmann, em que Maturana diz claramente que Sistemas sociais não são Sistemas Autopoiéticos²²¹. Aí já entra novamente a polêmica entre o que é *autopoiesis* e o que é Auto-organização, e, se *autopoiesis* se distingue de Auto-organização. A *autopoiesis* tem a propriedade adicional de que ela também tematiza o problema da autoprodução, deixando totalmente de lado a Auto-organização, falando apenas da autoestruturação. A paisagem teórica não é unitária, ela é polêmica, tendo cada um razões pessoais para sua posição.

O duplo sentido do “sujeito social”

Karen Gloy: Talvez ainda se possa acrescentar algo significativo e fundamental sobre a relação entre o indivíduo e o Sistema social. O Sistema se constitui com base na ação conjunta dos indivíduos, ou o sistêmico, o sistemático, é algo novo, uma Totalidade, e as partes individuais são apenas

221 Os Sistemas Autopoiéticos interatuam entre si sem perder a identidade. Referem-se à ideia de auto-poiese, introduzida por Humberto Maturana e Francisco Varela (filósofo e biólogo chileno) como uma forma de organização sistêmica, na qual os Sistemas produzem e substituem seus próprios componentes, numa contínua articulação com o meio (Nota da IHU On-Line).

partes integradas desse, assim chamado, Sistema? Aí há posições diversificadas: se os indivíduos particulares formam um Sistema social, ou se um Sistema social é sempre uma determinada ideia ou interpretação, na qual as partes individuais se integram. Por exemplo, se temos um pensamento composto de muitas partes, o Todo é, então, algo novo, que é um falar com uma Linguagem em face das muitas partes individuais. E aí se poderia perguntar se o Sistema de relações, chamado “indivíduo”, deveria realmente ser reduzido a dois Sistemas, ou a um Sistema que perfaz um organismo vivo, organismos um ao lado do outro, e o Sistema seria, então, a ideia de uma comunicação e da vida em comum, o que, porém, está organizado de uma forma diferente da do organismo vivo. Isso ainda é uma problemática.

Cirne Lima: Tenho uma posição que é mais radical do que a dos meus colegas. Aqui se pergunta pelo sujeito social. E sujeito pode aqui ter duplo sentido: o indivíduo e o sujeito social como uma sociedade organizada. Eu começaria com o indivíduo, que é social. Na tradição, Aristóteles tomou o indivíduo como primeiro. E o indivíduo é social. E o social é carregado por dois indivíduos com base em uma relação, isto é, nós temos substâncias que são individuais, segundo Aristóteles, e, acima delas, temos uma relação, e este é o ponto crucial, que pode ser e, eventualmente, pode não ser. Isso significa que o social não pertence, necessariamente, a esta dimensão. Eu defendo exatamente a opinião oposta, que é apresentada por pensadores alemães, sobretudo por Hegel: o indivíduo singular só existe como nó de uma rede. Isso quer dizer que sequer podemos falar do indivíduo singular, sem que se fale simultaneamente do indivíduo social. Isso nem é possível. E Hegel, no primeiro capítulo da *Fenomenologia*²²², mostra que o singular sequer pode ser pronunciado, só podendo ser apontado com o dedo. Quando se pressupõe que o indivíduo sempre é somente um nó numa rede, se deve perguntar, em segundo lugar, quais são os fios que amarram esse nós. Bem. Estes fios são hoje explicados pela Teoria dos Sistemas e pela Teoria da Auto-organização. A Teoria dos Sistemas consiste, se o expressarmos matematicamente, de seis séries de conjuntos teóricos, portanto uma grande quantidade, que tem uma estrutura, e indivíduos no sentido da moderni-

222 *Fenomenologia do Espírito*, obra de HEGEL, G.W.F. publicada originalmente em 1807. No Brasil, foi publicada parcialmente na coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1980. Uma edição integral foi publicada pela Editora Vozes, de Petrópolis (RJ), em 1997 (Nota da IHU On-Line).

dade, no sentido de Aristóteles, mas uma estrutura, um exemplo clássico típico para um conjunto. Por exemplo, o conjunto de todos os suíços no qual se pode considerar um subconjunto. Por exemplo, todos os suíços que fumam. Considerar outro conjunto e aí o dos suíços que não fumam seria automático, mas nós podemos considerar, por exemplo, todos os suíços que zumbem. E assim se pode hoje, pela Teoria dos Conjuntos, chegar mais perto do indivíduo. Se Baumann²²³ quer, então, nomear o indivíduo como singular, isso não funciona. Nem no idealismo alemão, nem na Filosofia Analítica²²⁴, segundo Quine⁴¹ e alguns dos melhores seguidores da Filosofia Analítica. Portanto, o indivíduo singular, como o entendemos cotidianamente, ele, tu, isso não existe. Não pode ser pensado, nem pode ser expresso. Por conseguinte, só há indivíduos sociais. E estes indivíduos sociais só podem subsistir numa rede. E esta rede, do ponto de vista científico, são conjuntos que estão organizados, e cada conjunto tem naturalmente sua característica, que é um predicado e é Universal. Por exemplo: os suíços que fumam. E estes indivíduos só são captados por aquilo que está acima. E quando vários conjuntos se misturam, temos, assim, esta colorida mistura que é a nossa sociedade. Se nós, agora, com nossos atos de vontade, estabelecemos conexões entre os subsistemas, então temos, como é ensinado na Teoria dos Sistemas, a hierarquia dos Sistemas, em que há um Sistema superior e globalmente abrangente, e neste, muitos subsistemas, nos quais o indivíduo singular no sentido clássico desapareceu, sendo cada indivíduo social. E agora, social no sentido moderno, em que somos solidários com outros, é consequência, quando percebemos que estamos nessa rede, que, quando a destruímos, também somos destruídos. É bem este o pensamento que se adiciona.

Karen Gloy: Posso contradizer um pouco? As consequências deste modelo são certamente muito perigosas, enquanto o indivíduo, segundo o velho princípio clássico, é concebido como inefável, é inominável, é indizível, é totalmente determinado. Falamos agora de um indivíduo inserido numa função, definimos o indivíduo como um nó, com um complexo de funções, e aí existe o perigo de se poder manipular o indivíduo. E estou na pesquisa

223 BAUMANN, M.: filósofo e teólogo alemão. (Nota da IHU On-Line)

224 A Filosofia Analítica tem como foco principal a Linguagem e é também denominada Filosofia da Linguagem. Destaca o papel da Filosofia como investigação, apoiada nos desdobramentos da Linguagem. (Nota da IHU On-Line) 41 Willard Van Orman Quine (1908-2000): filósofo estadunidense (Nota da IHU On-Line).

do indivíduo no sentido clássico, como *zôonpolitikón*, no conceito aristotélico-platônico, no qual o indivíduo, ou o ser humano, é um ente político, social, e também só pode ser pensado no campo, na convivência com outros indivíduos. O progresso para a modernidade foi o acento na teoria da subjetividade, que constatamos no idealismo. Naturalmente, então, o sujeito é egocêntrico, tem sentimentos de expansão, sendo a função social deixada para o segundo plano. A liberdade e responsabilidade, porém, estão sempre vinculadas ao sujeito, e não a um complexo de distribuições de funções. O indivíduo quase submerge nestas diversas funções que foram determinadas ou na máscara (que era o sentido originário de pessoa). Eu, por conseguinte, considero um tanto perigoso dissolver a liberdade e a responsabilidade do indivíduo numa rede onde o indivíduo é apenas um ponto nodal de diversas relações. Isso talvez seja uma concepção que propriamente não pertence à nossa cultura, que o Oriente talvez conheça bem, onde se leva em consideração o outro, mas toda a nossa tradição foi a acentuação do indivíduo, e não sua anonimização e massificação. Nisso vejo certo problema, se esta é sua opinião sobre a referida teoria.

O surgimento do social como processo de regulação

Günther Küppers: O que me agrada é a representação da rede e dos nós. Não me agrada que isso seja pensado em termos de estrutura. E nós aprendemos que passamos da estrutura para processos. Aí precisamos entender como surge e como se desenvolve isso. O social, se assim o quisermos, é uma conquista da evolução. Não esteve desde o começo no mundo. Em determinado momento, o social surgiu como Sistema de conhecimento e é preciso perguntar como, pois há muitos indivíduos biológicos, animais que não vivem socialmente; outros, que já o fazem... Isso não é uma característica que só atinge o homem, e eu creio que o social veio ao mundo naquele momento – é quase uma quebra de simetria, se o posso expressar assim – quando o homem faz uma distinção entre si e todos os objetos, ou entre os objetos que ele encontra no ambiente, destaca um objeto que é como ele e que poderia ser ele. E nisso imediatamente descobre um risco assustador, o risco que, com os mesmos objetivos, ele pode utilizar os objetos do meio ambiente para seu próprio proveito, explorá-los, etc., e então, ao descobrir que há no

ambiente um objeto que é como ele, imediatamente se sente obrigado a fazer um manuseio de risco. E, nesse manuseio de risco, ele precisa estabelecer regras sociais. Ele precisa tratar de entrar numa discussão com o outro, chegar a um acordo, que, em tal ou tal caso, aja de tal ou tal maneira. E isso inicialmente é bem elementar, o surgimento do social como um processo realmente complexo de regulação, e o social só atua onde – e aí a ideia da rede é muito boa – há tais processos de regulação, e, na minha Linguagem, se trata da redução de insegurança, de risco de qualquer espécie. O primeiro também foi uma forma de insegurança. Precisamos, realmente, manter separados os Sistemas psíquicos, os Sistemas sociais, também o homem como Sistema típico e em sua individualidade. O problema é apenas que, no social, se tem muita dificuldade de decidir qual é propriamente o meu Sistema psíquico, pois estamos socialmente contaminados. Quando eu desejo um automóvel, eu não sei se o desejo como Günther Küppers ou como vítima de uma sociedade de consumo. Isso significa que traçar limites entre o Sistema social e o individual, o psíquico – e aí ainda se acrescenta o Sistema cognitivo – é muito difícil, porque o social tem precisamente um efeito muito amplo, não há quase nada que não se precise regular socialmente. E por isso eu diria que esta rede com os nós é uma imagem muito bonita, quando ela é concebida dinamicamente. Neumann²²⁵ diria que aí ainda haveria sempre uma reserva, porque o diverso dá o Sistema típico, a outra dinâmica surgiu simplesmente porque o Sistema cognitivo podia observar-se a si próprio e, dessa forma, se tornou consciente de si. Desta auto-observação de si surgem os conceitos de eu, de si mesmo e de estranho. Temos situações muito complexas em que se formaram, no decurso da evolução, o que hoje descrevemos como psique, cognição e social.

Karen Gloy: Posso fazer uma pergunta? Nós partimos do fato de que um Sistema social é um produto emergente, isto é, você parte do individual. Mas, com Buber²²⁶, também posso partir da dualidade, da relação eu-tu. Primária é a família e ela já é um Sistema elementar, antes que o Sistema social aflore.

225 NEUMANN, J.V. (1903-1957): matemático húngaro (Nota da IHU On-Line).

226 BUBER, M. (1878-1965): filósofo judeu-polonês (Nota da IHU On-Line).

Günther Küppers: Se assim o queres, o social se constitui da relação eu-tu. Eu reconheço no ambiente alguém que é como eu: tu. E segundo isso, devemos falar. Esta é a fonte do social. E agora acresce que contactamos com maior número, surgindo unidades como a família, o clã, etc. em que sempre novos Sistemas sociais surgiram e, sob certas circunstâncias, até desapareceram de novo, – porque eles precisavam regular determinadas coisas. Muitas vezes, também ocorre que Sistemas sociais se cindem. Por exemplo, a nova Ciência surgiu, porque o Sistema “eu sei o que creio e eu creio que eu sei” se bipartiu, e fé e certeza se tornaram, de repente, duas coisas diferenciadas, em que a certeza, pelo acesso experimental, se tornou uma atividade operacional. E aí a Ciência podia dizer: “não temos nada a fazer com vocês, com a fé, mas nós temos competência social para aquilo que realmente é”. Aí temos os aparelhos, as teorias, os conceitos que, de certa forma, permitem responder a essas questões. Contudo, constatamos que surgem sempre novas tipologias de incertezas, que conduzem à diferenciação de novos Sistemas sociais e que determinadas incertezas entraram em descaminhos, e isso significa que Sistemas sociais desaparecem. Aí temos algo tremendamente dinâmico, podendo-se dizer que sociedade é algo que abrange todos os Sistemas sociais. Não sei se isso teria sentido; mas, ao menos, teria sentido dizer: há estes Múltiplos Sistemas sociais em que todos se organizam com base no manuseio de determinados problemas de risco, que existem e operam para este período, que, pela dinâmica da percepção e da regulação, conduzem sempre a modificações, novas ocorrências do meio ambiente, que conduzem a novos tratamentos de incertezas. Assim, temos Sistemas sociais muito dinâmicos, e o indivíduo é, nesta rede, o nó naturalmente avassalado e superestimulado pelo social e, muitas vezes, sequer consegue mais decidir se é ele que está em questão ou a sociedade.

Cirne Lima: Estou de acordo com quase tudo. Converte para aquilo que eu disse antes e o que disse Karen no final. Ela falou primeiro do indivíduo, da posição aristotélica, mas, em seguida, ela falou da relação eu-tu introduzida por Buber, e o que eu queria propor era precisamente isso. Portanto, a relação institui o indivíduo singular. Sequer posso ter o indivíduo singular fora da relação e, por isso, a rede, e, por isso, os subsistemas. Eu

penso, pois, que aquilo que popularmente chamamos de indivíduo é um subsistema, constituído de subsistemas inferiores, subsistemas, sangue, pulmão, respiração, digestão, as bactérias que estão em nossos intestinos... No momento em que nos encontramos com o outro, temos uma espécie particular de conexão de dois subsistemas. E aí surgem as diversificadas tensões e relações que Günther mencionou. Entretanto, eu faço uma distinção: penso que os Sistemas sociais não podem ser concebidos apenas no sentido estrito em que o pensaram meus dois colegas. Tomamos “social” em sentido literal: o social é de homem para homem. Onde não há homens, não existe o social. Minhas relações com meu cachorro não são sociais. E eu penso que hoje precisamos ampliar a palavra social, não só sobre os cães, não só sobre os macacos no jardim zoológico, mas também em relação às plantas, aos rios: aí se encontra a raiz da Ecologia, porque o social, em sentido real, é o Sistema global. Não no sentido estrito, e meus dois colegas o tomaram nesse sentido, e, em sentido estrito, não consideraram que há ulteriores subsistemas, concebendo o social, a meu ver, em sentido muito restrito.

A insustentável distinção entre acaso e necessidade

Karen Gloy: Isso é muito interessante, mas é a posição de Hegel do Eu perante a Natureza. Para mim, é a introdução do pensamento ecológico, porque, para Hegel, a Natureza é o outro de mim mesmo, é a alteridade que, na base, é o mesmo Sistema que é o Eu, só que na alteridade (Diversidade). Se desta forma não se considera a Natureza como algo estranho, mas como um sujeito, só que um outro, então se chega ao pensamento ecológico, e não se pode mais operar mecanicisticamente com a Natureza, manipular, dirigir, como cientistas naturais fazem experimentalmente, tornando a Natureza, como diz Heidegger, uma “armação” (Gestell). Aí se assume outra relação, e este Sistema de relações parece ser sua concepção da Teoria dos Sistemas com base em Hegel, se bem o interpretei.

Günther Küppers: Brevemente, para evitar um mal-entendido: eu ampliaria o social, porque me parece que isso inclui os animais, e o pensamento me parece interessante de ampliá-lo também para a Natureza, vendo-o como um Todo, o que então nos ajuda no trato com a Natureza.

Cirne Lima: Temos, pois, aqui, uma concordância recíproca, o que é raro. O que até aqui discutimos é a ponta da pesquisa sobre a Teoria dos Sistemas. Mas temos outra pergunta sobre caos e Auto-organização, se eles estão inter-relacionados. O professor Küppers poderia fazer uma pequena síntese?

Günther Küppers: Quando se levanta a questão sobre a constatação da pesquisa do caos, se poderia dizer, primeiramente, que distinções que fazíamos antes não são mais sustentáveis: a distinção entre acaso e necessidade, saber e ignorância, ordem e desordem; que o mundo deve, por assim dizer, ser ordenado de outra maneira. A pesquisa sobre o caos mostrou que o conceito desta distinção entre necessidade e acaso se referia sempre ao que era irregular, atribuindo-o ao acaso. E hoje se levanta a questão se realmente existe algo como o acaso, se isso pode ter sentido. A pesquisa sobre o caos mostrou que Sistemas bem determinísticos, que transcorrem segundo rigorosas regulamentações, por pequenas variações em sua dinâmica interna, mostram em seus parâmetros uma conduta totalmente caótica, aparentemente casual, tornando-se, assim, alheios ao cálculo e imprevisíveis. A velha concepção de que se possa encarar o mundo como uma espécie de relógio, onde se lê o transcurso do tempo, podendo a partir de um momento posterior calcular o tempo, se demonstrou como demasiado serial e simples, pois há uma imprevisibilidade que é imanente. Sempre se acreditou que há âmbitos do mundo sobre os quais não sabemos ainda o suficiente. Por exemplo, nos Sistemas sociais: há tantos indivíduos que podem fazer tantas coisas e uns o fazem de um modo e outros de outro, e dessa forma são colocados limites ao saber. Todavia, há a concepção de que podemos acumular suficientes conhecimentos, estabelecendo estações de mensuração, podendo, em última análise, predeterminar tudo. A concepção clássica da meteorologia, há uns trinta anos, era a de que se podia espalhar pelo planeta estações de medição que nos permitiriam calcular o clima não só para três dias, mas para um mês, e assim por diante. Isso se demonstrou como falso. Precisamente por esta Razão, a imprevisibilidade que inabita o caos, que inabita a complexa dinâmica regulamentada, que é suficientemente complexa, esta imprevisibilidade é inerente e não pode ser afastada por nenhum processo. Não há possibilidades sistêmicas de

contorná-lo ou solucioná-lo por uma futura teoria melhor, que um dia poderíamos sabê-lo – isso jamais saberemos. Há, porém, um segundo efeito, o da Auto-organização, que está diretamente relacionado com o caos, no sentido de que ele causa o contrário, que conecta coisas entre si, mas também liga coisas estruturais a conexões não lineares. E existe a possibilidade de que esta dinâmica auto-organizadora, na qual causa e efeito se condicionam e se conectam reciprocamente de modo circular, fazendo surgir situações ou estados ordenados que são muito simples e que também apresentam uma dinâmica muito simples e que, de maneira simples, também são predizíveis em seu desenvolvimento, mas sempre ainda correm o risco. A Auto-organização ainda tem em si determinados momentos, determinados pontos em que o desenvolvimento espontaneamente passa de um estado para outro, passa de uma ordem para outra, mas também pode passar de uma ordem para um estado caótico. E que a coisa é assim, mostram, por exemplo, hoje os grandes modelos que temos sobre a pesquisa climática, e as simulações climáticas que seriam impossíveis, se não houvesse na Natureza a redução de complexidade, de modo que podemos imitar essa dinâmica no computador, não calculá-la, veremos como o desenvolvimento de tais complexos Sistemas se desenvolve nos últimos 30 - 40 anos. Estamos neste ponto e há grandes problemas, Auto-organização e caos são dois momentos reciprocamente confrontados.

Karen Gloy: Nós introduzimos a Teoria dos Sistemas como inovação. Quando, de certa forma, abrangemos historicamente a Filosofia e temos os conceitos de necessidade e acaso, não vejo nesta teoria evolucionária muita Diferença em face da combinação de necessidade e acaso. Não se trata de um Sistema linear, de um determinismo, em que se pode prever tudo, mas as mutações que surgem e que descrevemos como imprevisíveis ocupam a posição do acaso. De modo que temos agora Sistemas dinâmicos, Sistemas evolutivos que se auto-organizam, mas que, de certa forma, mantêm as velhas concepções de acaso e necessidade. Não vejo verdadeiro progresso nisso. Ainda poderíamos dizer, e sobre isso já discutimos, que a evolução transcorreu darwinisticamente e que, com base no meio ambiente, ele forneceu os critérios que melhor se adaptam a um Sistema, segundo suas mutações, ou não. Agora, estes Sistemas que se autodesenvolvem e se

auto-organizam e que novamente se tornam instáveis entram em colapso e conduzem a novos Sistemas. Eu não vejo, porém, que, na Teoria do Caos, seja pensado algo novo, que esta combinação de necessidade e acaso também conta com imponderabilidade e imprevisibilidade de tipo sistêmico. E assim falamos de uma Auto-organização do Sistema sob estas condições.

A origem da Teoria dos Sistemas

Cirne Lima: Meus colegas não abordaram a origem da Teoria dos Sistemas e da Teoria do Caos. A Teoria dos Sistemas surgiu em Viena, nas mãos e na cabeça de um zoólogo, que tinha estudado Filosofia, de nome Ludwig von Bertalanffy²²⁷. Ele viajou ao Canadá e aos Estados Unidos e, com outros colegas, viu que tudo isso deve ser pensado conjuntamente, senão não teria sentido. Devemos lembrar que isso ocorreu precisamente na época da construção da bomba atômica, e a pesquisa de ponta teve, então, problemas que precisavam ser solucionados. E Bertalanffy e a Teoria dos Sistemas tinham avançado muito nas pesquisas, e Küppers trouxe agora bastantes informações a respeito. Mas Bertalanffy não é o pai da Teoria dos Sistemas. Ele escreveu um livro sobre a Teoria dos Sistemas cujo tema é o cardeal Cusanus²²⁸, da grande Renascença, Neoplatônico, e que hoje ninguém conhece. Bertalanffy não apenas fez uma longa introdução, mas também uma tradução ampliada, e só então, por meio de Cusanus, ele entendeu o conceito de unidade. E o pensamento da unidade é bem simples. Meus colegas falaram profissionalmente; permitam-me falar bem brasileiroamente. O que é um Sistema, dito de um modo que um brasileiro possa entendê-lo? Um jogo de futebol. No jogo de futebol, temos onze jogadores de um lado e onze jogadores do outro, uma bola, um juiz, um campo, duas goleiras... Isso é um jogo de

227 BERTALANFFY, L.V. (1901-1972): autor do livro *General Systems Theory – Essays on its Foundation and Development*. New York, 1968. Tradução francesa: *Théorie générale des Systèmes: Physique, Biologie, Psychologie, Sociologie, Philosophie*. Paris. 1973. Publicou também *The Theory of Open Systems, General System Yearbook*. 1956. A primeira edição brasileira de Teoria Geral dos Sistemas foi publicada pela Editora Vozes, de Petrópolis (RJ), em 1968 (Nota da IHU On-Line).

228 CUSA, N. (1401-1464): teólogo alemão. Secundou a ação dos papas na Alemanha. Foi educado com os Irmãos da Vida Comum em Deventer, onde sofreu a influência do misticismo alemão. Estudou na Universidade de Heidelberg, foco de nominalismo, e na de Pádua, onde aprendeu Matemática, Direito e Astronomia. Ordenado padre, teve parte notável no concílio de Basileia (1432). Foi legado pontifício, cardeal, bispo. Viveu seus últimos anos na Itália. As obras fundamentais de Nicolau de Cusa são três: *De Doctignorantia*, *De Conjecturis*, *Apologia Doctaeignorantiae*. As fontes prediletas e principais são o misticismo alemão (Mestre Eckart), o Platonismo e o Neoplatonismo cristão e os autores de tendência Neoplatônica, em geral (Nota da IHU On-Line).

futebol? Não. Um habitante de Marte que venha para cá diria: bobagem: por que ele não segurou a bola com a mão? Se pensarmos no famoso gol de Maradona, em que “a mão de Deus” teria “chutado” a bola no gol... O que acontece num jogo de futebol? Além da movimentação do jogo que se pode fotografar e filmar, há regras, princípios, que não se podem fotografar, que se precisa observar e extrair dos fatos e expressar. Isso é um Sistema. O Sistema não é apenas a soma das partes, mas uma ordem que organiza essas partes. E isso resulta no que meus dois colegas comentaram. E Sistema não é apenas uma invenção da modernidade, do século XX, ou de Bertalanffy; não, Sistema é um problema Neoplatônico, uma solução Neoplatônica para conduzir o mundo a uma unidade. Isso já está em Platão, no *Timen*, é bem claro em Plotino, e a ideia da emergência do novo já encontramos além de Plotino, em Aristóteles. São velhas traduções que sintetizamos e passamos para a Linguagem das ciências modernas, e veja, a velha Filosofia se adapta exatamente às modernas ciências e resolve problemas que a Ciência Moderna não resolveu. Por exemplo: o que significa um ser vivo? Este era um problema sem solução até a chegada de Bertalanffy. E assim em outros campos. O que o colega de Bielefeld mencionou sobre o clima: há um americano, Williams²²⁹, que é o primeiro homem na História mundial que tem suficiente capacidade computacional. E, como havia a guerra, era tremendamente importante que os lançadores de bombas soubessem exatamente que clima faria. Os americanos investiram, então, somas fabulosas em pesquisa meteorológica. Assim se pode dizer: “O.K., Williams nos fará tal mapa meteorológico, que nos permite bombardear com toda exatidão os nossos alvos”. E o que Williams descobriu? A Teoria do Caos. Uma curva de formas bem simples, que, com um pequeno Movimento, faz uma bifurcação. Matematicamente, desde Platão, não se sabe como surge isso. Apareceram curvas caóticas, o que, para o cientista, foi um choque. Todos ficaram chocados, mas no momento em que Williams o propôs, e Robert May²³⁰ descobriu que a população das abelhas age exatamente segundo esse cálculo, se começou a adotar a Teoria do Caos em todos os campos e obter êxito.

229 WILLIAMS, G. P.: meteorologista estadunidense, formulador da Teoria do Caos (Nota da IHU On-Line).

230 MAY, R. (1936): biomatemático australiano radicado nos Estados Unidos (Nota da IHU On-Line).

Muitos problemas não resolvidos e engavetados pelos cientistas estão vinculados à Teoria dos Sistemas e acoplados à Teoria do Caos. Muitos falam bobagens sobre a Teoria do Caos, mas ela é bem determinada, algo determinístico, feito em computador, e um simples cálculo, se ele é suficientemente repetido, não só despertará bifurcações platônicas, mas também uma linha caótica que passa depois para uma nova ordem e não podemos dizer previamente qual. E por isso a vida é tão complicada, e o homem e a sociedade são tão complicados, porque, a cada momento, este fenômeno é redespertado. E a velha maneira de pensar desapareceu completamente: se conhecemos todas as leis e se reconhecemos o ponto de partida de um Sistema, podemos predizer tudo. Isso merece ser pensado e revisto por meio desta teoria. Este é um passo gigantesco na Ciência e é um ponto em que Ciência e Filosofia se aproximaram loucamente, inclusive no âmbito da necessidade, da contingência e da liberdade, porque a liberdade é a emergência do novo. E a liberdade se exerce neste espaço onde algo surge pela emergência do novo.

A novidade da Teoria dos Sistemas é a sua constante neo-organização

Karen Gloy: Na História da Teoria dos Sistemas, há diferenças fundamentais, de modo que não se pode reconduzir tudo à opinião clássica, antiga. A Antiguidade foi de opinião de que não há nada de novo debaixo do sol. Em Platão, o Sistema se autorrelaciona e se conserva a si próprio, e não se modifica, e não se gera a si próprio. Na forma aristotélica, um homem gera um homem. Até Cusanus... são Sistemas estáticos, que se autoconservam e autorreproduzem. E o novo na Teoria dos Sistemas é este pensamento do desenvolvimento, esta constante neo-organização que é instável, que requer fluxos de equilíbrio, a reconstituição de algo estável ou a busca por um estado estável que também pode ser ultrapassado. Creio que este é o aspecto inovador dos séculos XIX e XX, desde que Bertalanffy e o Círculo de Viena²³¹ desenvolveram esta Teoria dos Sistemas, que trata de Sistemas dinâmicos que não se autorrepetem em determinados lapsos de tempo, mas que, no todo, perfazem desenvolvimentos e que buscam sua estabilidade pela autorreprodução, porque são determinados pelo ambiente ou por fatores internos que os fazem perder o equilíbrio. Este é o aspecto novo,

231 Movimento filosófico originalmente austríaco, criado de uma corrente de pensamento intitulada positivismo lógico, reagindo à Filosofia idealista e especulativa (Nota da IHU On-Line).

que vai além da História, da Antiguidade e da Idade Média: o fato de que temos esses Sistemas dinâmicos, fluidos, não tendo, para isso, uma prefiguração na tradição. Somente com o historicismo, no século XIX, emergiu a historicidade de Sistemas, que também passa para outros âmbitos, de modo que já não falamos “da” Ciência com “tais” critérios científicos, mas de um desenvolvimento, de uma evolução, de uma substituição de paradigmas, como Kuhn²³² os chamava, ou como quer que queiramos denominar. Portanto, brevemente: não a automanutenção de um Sistema, no sentido do Sistema estático, mas a busca de novas formas de organização, já que o mundo se tornou extremamente complexo, e talvez sempre o tenha sido, mas que agora deve ser integrado na maneira de pensar. Este me parece o pensamento inovador da Teoria dos Sistemas.

Cirne Lima: Não estou em tudo de acordo com o que Karen Gloy disse. Acrescentarei outros aspectos sobre a Diferença entre o antigo e o moderno. Segundo Platão e Plotino, por exemplo, havia uma evolução, havia um processo, só que este processo era inverso. Em Platão e, sobretudo, em Plotino, se partiu do Ser mais perfeito que estava bem no alto, e quanto mais fundo se descia na pirâmide, menos perfeição havia, menos ordem, menos necessidade. Isso hoje é precisamente o inverso. Nosso ponto de partida não é a perfeição, o *kalónkaiagatón* de Platão, ou de Aristóteles; no Timeu de Platão, não se tinha tanta certeza, já havia duas perspectivas, mas, em seu Todo, se partia do mais perfeito para o menos perfeito, até o ínfimo. E hoje o Movimento é praticamente inverso. Partimos de dados que são muito simples, e esta é praticamente a definição da Teoria do Caos: formas bem simples, se elas são suficientemente repetidas, e isso só se pode fazer em computadores, geram imagens e estruturas de uma riqueza que sequer se pode imaginar. E essa é, então, uma tremenda Diferença. Penso que, na Antiguidade, havia uma evolução, só que se partia do perfeito para o imperfeito. Agora o invertemos e esta inversão coloca os colegas, pois eu sou puramente filósofo, ou ante um dilema, ou ante uma solução: porque os colegas físicos, até o século XVIII, sempre esperaram, no mais íntimo do seu ser, que cada processo fosse reversível. E então um vienense que ela-

232 KUNH, T. (1922-1996): historiador da Ciência e epistemólogo estadunidense. Escreveu A Estrutura das Revoluções Científicas, publicado no Brasil pela Editora Perspectiva, de São Paulo (Nota da IHU On-Line).

borou a estrutura do gás, Boltzmann²³³, viu que o mundo é temporalmente orientado. Não se pode inverter o tempo.

Karen Gloy: Ele também assumiu a posição inversa. É puramente subjetivo o que Boltzmann diz. A lei da entropia e sua inversão. Isso é meramente subjetivo. Assim como o homem na terra está acostumado a se ver como ponto central, embaixo e não em cima, assim também se pode inverter o tempo. São intervalos muito pequenos que se observam, e era esta ideia do equilíbrio a que se tendia, mas o próprio Boltzmann concordou com a inversão, que há leis meramente subjetivas da entropia presentes na termodinâmica.

Cirne Lima: Quem, então, teria descoberto a flecha do tempo, senão Boltzmann?

Günther Küppers: Mas o problema ainda continua não resolvido. Nivelamentos cinéticos de gás também são considerados na mecânica como choques entre partículas. É uma dinâmica relativa. Pela mediação para uma descrição macroscópica, em que o conceito de entropia realmente pode ser descrito, em que, havendo muitos conjuntos, muitas possíveis distribuições alternativas, ela introduz sua irreversibilidade, isto é, sempre ainda temos o problema de entender como entra no puro Movimento mecânico, no qual nada mais há do que os gases com determinada velocidade se chocando em determinadas velocidades e determinadas distribuições no espaço, como acontece, de repente, que nunca esses gases se juntariam num canto deste espaço? Isso é uma irreversibilidade. Prigogine²³⁴ colocou fortemente em primeiro plano esta descoberta da irreversibilidade, quando, durante séculos, se admitiram estados de equilíbrio, quando determinada força atua sobre algo. Estados de ordem só se reconheciam em situações de equilíbrio. A descoberta de Bertalanffy inverteu o Sistema de relações ambientais e apon-tou para a abertura dos Sistemas. Constatou-se, de repente, que a vida

233 BOLTZMANN, L.E. (1844-1906): matemático e físico austríaco, sistematizou o conceito de entropia, segundo o qual há uma tendência natural de a energia se dispersar e de a ordem evoluir invariavelmente para a desordem. Explica o desequilíbrio natural entre trabalho e calor (Nota da IHU On-Line).

234 PRIGOGINE, I. (1917-2003): cientista de origem russa. Recebeu o Prêmio Nobel de Química em 1977. Na 62ª edição, de 2 de junho de 2003, IHU On-Line dedicou-lhe a editoria Memória e, dele, publicou o artigo A Dimensão "Narrativa" do Universo, na 64ª edição, em 16 de junho de 2003 (Nota da IHU On-Line).

como tal, a dinâmica como tal, e tudo que realmente podemos observar aqui na Terra, ocorrem em processos e no desequilíbrio. O desequilíbrio é permanente e dinamicamente livre, quer sempre nivelar-se. Todo desequilíbrio procura conquistar nivelamento e precisa ser externamente conduzido pelo meio ambiente, compensar o desgaste e trazer energia e matéria para este estado. Estes são os Sistemas produtivos, Sistemas de equilíbrio podem ser estruturados ou caóticos, eles estão mortos e neles nada ocorre; deve-se bater neles com o martelo para algo acontecer. Nos Sistemas de desequilíbrio está a música.

Quanto ao progresso na concepção: naturalmente havia também, na Antiguidade, o conceito de Sistema; e o problema era visto com muita clareza: como as partes se juntam num Todo, o que então preenche certa finalidade. Como ocorre isso? Por exemplo: a mão, ou a cabeça, ou o Estado, etc., quando há muitos fenômenos. Isso já se viu na Antiguidade. Mas não se tinha a mecânica, via-se o fenômeno, mas não se sabia como as partes e o Todo se conectam, se condicionam mutuamente e como se pode dizer que o Todo é mais do que a soma de suas partes? Essa é uma sentença muito estranha, que também foi formulada por Aristóteles, e a moderna pesquisa do caos e da Auto-organização mostrou precisamente que isso se encontra na não linearidade das ações e efeitos recíprocos. A não linearidade dá a ideia de que as partículas não estão mais interconectadas de forma determinista, mas se encontram como num cordão de borracha: se puxo num lado, não vão junto algumas partículas vizinhas. Há também a possibilidade de que perturbações críticas, de repente, se ampliem e se estendam pelo cordão de borracha para todo o Sistema do qual preciso mudar o arranjo. E eu considero isso o novo que se acrescentou pela Física, por esses Sistemas, por essa energética, etc. e tudo o que tem a ver com a Auto-organização.

O conceito de Teoria dos Sistemas substituiu a Lógica

Cirne Lima: O professor Küppers falou agora de maneira bem complicada. E eu gostaria de dizer a mesma coisa de maneira bem simples. Segundo Boltzmann, de maneira anedótica, o desenvolvimento do mundo seria para baixo. Estaríamos agora dependendo tanto calor, que ca-

minharemos para a morte, e morte gelada. E o mundo se direcionaria de tal modo que cada físico poderia calcular que o fim do mundo chegará quando o frio for total. Entretanto, foi muito bem frisado que o novo, na Auto-organização, é que, além dessa força que puxa para baixo, para a morte térmica, há outra força que conduz para cima, pelo surgimento do novo, e dessa forma introduz um fluente equilíbrio, que tem essa estrutura que o professor Küppers mencionou.

Karen Gloy: Não sei se já não é superado que na teoria tradicional se tinha, de um lado, a segunda lei da termodinâmica que conduzia à entropia e à morte térmica e que, de outro lado, temos o exemplo da Biologia, na constante neo-organização de espécies, gêneros, etc., que introduzia Sistemas altamente complicados. Lembro-me de uma passagem de Weizsäcker²³⁵, em que ele não aduz estruturas orgânicas, mas cristalinas, que estão quase enrijecidas, e aí há estruturas altamente complexas, de modo que não podemos mais encarar simplesmente os dois modelos teóricos, em que um conduziu num Sistema fechado à morte térmica, tendo nós, de outro lado, o modelo biológico que leva avante a Teoria dos Sistemas. A obtenção de Sistemas mais organizados e complexos parece ser contraditória, mas são simplesmente modelos que não podem ficar apenas contrapostos um ao outro. De um lado, porque o tempo de que dispomos no pensamento da entropia é muito, muito curto, e há pressupostos para o Sistema fechado sobre como podemos observar isso. Também existe a experiência em que se solta uma gota de tinta que se espalha, permanecendo a estrutura absolutamente igual e não conduz a uma mistura; só que, para nossos olhos, tudo fica, então, cinza. De outro lado, temos o Sistema biológico. Eu creio que seria nossa tarefa interligar esses dois lados. Não deixar a coisa ficar nestes dois modelos rígidos, mas unificá-los numa nova teoria.

Cirne Lima: Estou bem de acordo com isso. Eu só queria apresentar os dois extremos, porque assim se pensou até há bem pouco tempo. Há pouco tempo só se tinha uma caricatura, Boltzmann e a morte. Agora temos outra direção, e a interconexão Dialética de ambas significa o que

235 WEIZSÄCKE, C.F.F. (1912): físico e filósofo alemão (Nota da IHU On-Line).

nós agora representamos aqui. Portanto, a melhor compreensão do processo cósmico.

Günter Küppers: Eu também diria que a moderna Teoria da Auto-organização satisfaz precisamente a esta pretensão: que ela realmente está agora em condições de esclarecer tanto como surgem estruturas biológicas, como também explicar como ocorrem determinados fenômenos no mundo físico, padrões em florestas e outros modelos na Natureza, conchas, etc., onde podemos mostrar que, por trás, não há mais duas teorias disponíveis: uma que trata do fenômeno do equilíbrio e a outra que trata de algo desconhecido na Biologia. Um mesmo mecanismo opera e houve mais um passo, porque, na sociedade, também é exatamente assim, no nosso cérebro também é exatamente assim: não há nenhum lugar no Universo onde isso não seja assim. Isso também para mim é uma grande unificação.

Cirne Lima: Esta é a Razão por que, segundo minha concepção, o conceito de Teoria dos Sistemas substituiu a Lógica, porque é uma teoria Universal que conecta precisamente isso. Assim, então, podem, especialmente, ser encarados a Natureza, os não vivos, os viventes e as estruturas sociais.

Karen Gloy: Fica uma pergunta: como pode ser tudo explicado na Natureza, na artificialidade, no Sistema social, segundo esta norma, uma vez que se trata de uma estrutura cognitiva pela qual podemos interpretar tudo? Chegamos, assim, ao problema da autorreferência, que é bem complicado. E passamos para problemas de Filosofia transcendental e de Dialética. Se, em nosso cérebro, há estruturas, pelas quais interpretamos o mundo, tanto os animais, as plantas, o comportamento climático, as curvas populacionais, que são construtos de nosso cérebro, poderíamos assim dizer, estruturas epistêmicas de nosso cérebro que nós extrapolamos. Temos, então, um determinado construtivismo. E como devemos constatar sua realidade?

Cirne Lima: Você expôs maravilhosamente o ponto de vista kantiano como filósofa, e a questão é puramente filosófica, e eu diria que sou um neo-hegeliano todo original, porque modifiquei tantas coisas em Hegel que quase não sou mais hegeliano, mas também não sou kantiano. E esta

afirmação de Kant²³⁶ de que primeiro precisamos estudar o conhecimento, antes de chegar ao objeto, me parece que não é válida. É um fruto podre de sua época. E eu, com alguns autores modernos e também com os antigos, e com o velho Hegel, diria: conhecer é agir. Se pego uma colher, eu inicio finalidades. Conhecimento é, portanto, ação inter-humana. Trabalhar com as pessoas faz surgir conhecimento. Para meus estudantes explico numa frase boba e simples: há macacos que ainda não falam, mas desceram das árvores e já abandonaram a cauda. E já comeram todas as bananas. E há um rio e do outro lado há maravilhosas bananas. E os macacos olham e nada conseguem fazer. De repente, um macaco vê que as árvores caídas flutuam e ele pensa: “Se derrubo uma dessas árvores, posso ir para o outro lado e comer bananas”. Mas, tentando erguer a árvore, vê que é muito pesada e vai buscar três ou quatro outros macacos que o ajudam a deitar a árvore até o outro lado, passam, comem as bananas e retornam. Para erguer a árvore, numa expressão germânica, os macacos dizem *ho-rück*. É o que dizem os lenhadores alemães quando precisam de colaboração... Se os macacos dizem *ho-rück* e agem, têm a recompensa. Os que passaram e se saciaram estão deitados de barriga cheia. De repente, um macaco levanta, olha os outros e diz: *ho-rück*. No primeiro caso, temos uma ação conjunta e um sinal, *signum*, e este signo está conectado com o *signatum*, conectado de modo meramente sensitivo. As bananas estão aí e o *ho-rück* está com a madeira na mão. Agora a segunda fase desta peça teatral: sem ter a madeira na mão, um macaco grita *ho-rück*. Os outros olham e se perguntam: onde está a árvore? E um diz: também tenho fome e *ho-rück* é para buscar a árvore e já levanta para buscá-la. Chega um segundo e um terceiro e novamente buscam bananas. Após dois meses, *ho-rück* significa pegar uma árvore, cruzá-la sobre o rio e buscar bananas. Este é o significado da palavra *ho-rück*. Este *ho-rück* é, então, desmembrado: há o *ho* e o *rück* e mais algumas palavras que se acrescentam. É assim, imagino, que surge a Linguagem, a epistemologia, não do homem, mas dos animais, e penso aqui no meu velho professor de Biologia, Karl von Frisch, perguntando o que fazem as abelhas para dizer algo às outras. Elas fazem algo, elas dançam e o fazem de tal forma que a dança expressa em que

236 KANT, E. (1724-1804): filósofo alemão, em geral considerado o pensador mais influente dos tempos modernos. Ao referido filósofo IHU On-Line dedicou sua 93ª edição, de 22 de março de 2004. Também sobre Kant é o Cadernos IHU em Formação n. 2 (Nota da IHU On-Line).

distância e em que quantidade há alimento. Isso quer dizer que conhecimento, epistemologia, é, em última análise, resultado de um agir, e ação é uma configuração social, é um subsistema que produz um conjunto, e eu diria que epistemologicamente estou obrigado a fundamentar isso, se tenho condições. Mas, Kant, ou você não pode querer previamente que eu faça epistemologia, para só posteriormente fazer a base do Sistema.

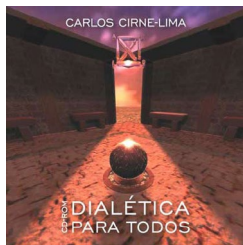
Karen Gloy: Você desenvolveu agora uma moderna teoria do conhecimento ou do saber, que reduz o saber ao *know-how*. Eu diria que isso é um saber experimental, como você o descreveu e que também é feito com macacos numa jaula com bananas que eles gostariam de ter, com um galho para passar da gaiola para a banana. Portanto, segundo o que você descreveu, um *know-how* de como se faz a coisa. Contudo, este é um conceito empírico de experiência, não é o conceito de lei da Física ou da moderna Ciência.

Cirne Lima: Não falemos dos macacos com a árvore, mas da pequena Su, uma chimpanzé que, há 25 anos, falou com dois biólogos americanos. A primeira vez que vi o site, ela sabia mais de 800 palavras e já dizia algumas palavras: fome, arroz ou banana, etc. Já fizera uma espécie de síntese. Por isso, penso que não queremos fazer sínteses altamente especializadas e desmembrá-las, porque necessitamos dos elementos que estão em vários Sistemas. Creio que nós precisamos, falando antiquadamente, começar com uma ontologia, ou seja, uma teoria de Sistemas e, se avançamos bastante, levar a sério nela o subsistema “epistemologia” e retornar e também pesquisar nossas raízes. Assim, se poderia pensar e propor uma epistemologia da língua alemã. Todavia, eu creio que, no começo, precisamos iniciar com a ontologia que hoje se chama Teoria de Sistemas, na qual está entretecida a epistemologia. Se então chegarmos tão longe que possamos dizer: “Isto é o subsistema epistemologia, poderemos recuperá-la e trazê-la à luz do dia”. Esta é minha posição e, quanto aos símios, tenho grande sensibilidade por eles, e se, de repente, entra aqui um macaco e diz: “boa tarde”, e se senta, também preciso cumprimentá-lo.

Günther Küppers: Há experimentos muito interessantes. Em Paris, há um laboratório zonal onde fazem experimentos com fala. É uma sala com duas câmeras, que podem movimentar-se e mostrar o que veem, onde

macacos jogam bola, e eles começam a copiar um objeto numa folha. No começo, é muito caótico, mas, em pouco tempo, eles são capazes, com uma fala desenvolvida na selva, de designar as coisas e chegar até a uma primitiva interação e dizer: “Me dá o bastão verde”. Isso significa que a fala, a Linguagem se desenvolvem como algo social, com base na interação e, neste caso, podem mover-se e olhar para o que têm diante de si.

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_frH9rg

CIRNE LIMA, C.R.V. Conceito de Filosofia, O

<https://www.youtube.com/watch?v=NqLsRFjvan4&app=desktop>

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)

Analítica 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)

© Carlos Roberto Velho Cirne Lima
Direitos reservados à Escritos Editora
1ª edição 2017

Catalogação na Fonte

Lima, Carlos Roberto Velho Cirne
Filosofia como sistema : artigos e entrevistas
[recurso eletrônico] / Carlos Roberto Velho Cirne
Lima. – Porto Alegre : Escritos, 2017.
1 recurso on-line ; v.4 ; 25cm
ISBN: 978-85-98334-77-9
Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.
Modo de acesso: World Wide Web
1. Filosofia. 2. Liberdade (Filosofia). 3. Dialética.
I. Título.

CDD: 100

Bibliotecária Responsável
Ginamara de Oliveira Lima
CRB 10/1204

Escritos Editora
www.escritoseditora.com.br
www.facebook.com/escritoseditora

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.