



Ministério da Cultura apresenta

Carlos Cirne Lima

obra completa

II A Ruptura: Dialética e Realismo

Realização



Gestão Cultural



Captação



Apoio



Sumário

- **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

- **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

- **Produções multimídias**

- **Sumário geral da obra completa**

CARLOS ROBERTO VELHO CIRNE LIMA

**LIVRO III
FILOSOFIA COMO SISTEMA
O NÚCLEO**

Escritos

escritos



Dialética do Conhecimento

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. *Dialética do Conhecimento*. Texto inédito (2007).

Possibilidade – Necessidade – Facticidade existente

A **tese** é a possibilidade, a **antítese** é a necessidade, a **síntese** é a facticidade existente.

Tese e antítese. Possibilidade e necessidade se opõem e se excluem. A negação da possibilidade engendra a impossibilidade. A negação da tese, que é a possibilidade, leva a uma antítese, leva à não possibilidade ou à impossibilidade. Esta é, em sua forma positiva, a necessidade. Mas não vice-versa; o caminho começa na possibilidade e só então vem a sua negação; só então se chega à necessidade.

Se entendermos a negação como uma negação forte, como neste primeiro passo, possibilidade e necessidade estão em oposição total, uma constituindo e definindo a outra. Não há um *tertium quid*. Ou possibilidade ou necessidade.

P ou não P

O que não é possibilidade é sempre necessidade, tudo que não é necessidade é possibilidade. Este é o reino da Lógica formal; nele não há facticidade. Tese e antítese se opõem sem que haja um *tertium quid*, sem que haja a possibilidade de uma conciliação, de uma síntese.

Síntese. Mas, na realidade, há um *tertium quid*, que é a facticidade daquilo que de facto existe. A mera negação da necessidade (antítese) não leva sempre e necessariamente à possibilidade (tese). Também a facticidade é

uma negação da necessidade. A facticidade é um *tertium quid* entre a possibilidade lógica e a necessidade lógica.

O ponto de partida da negação constitutiva é sempre a possibilidade, não a necessidade. Esse é o ponto de vista de qualquer análise, seja ela Lógica ou Ontológica. Do ponto de vista da Lógica formal, possibilidade e necessidade se constituem logicamente pela mera negação; *non datur tertium*. Em Lógica não há nunca a facticidade, nunca se dá a existência fáctica de algo. Isso impossibilita qualquer Dialética, qualquer raciocínio no qual se conciliem e unifiquem possibilidade e necessidade.

Síntese. É a facticidade existente. Tudo o que de facto existe, por um lado, é possível, por outro lado, enquanto de facto existe, não pode deixar de existir, ou seja, é necessário.

A facticidade existente inclui e pressupõe tanto a possibilidade como a necessidade, mas ela não pode ser definida nem pela mera negação de uma nem pela mera negação da outra. O conceito síntese, aquilo que de facto existe, não pode ser derivado mediante meras negações nem da tese, nem da antítese, nem de uma eventual soma numérica de ambas. A síntese é, com relação à tese e à antítese, algo novo e original, que encontramos na Linguagem e no mundo expresso pela Linguagem. Este é o nível da facticidade existente, ou, mais simples, da facticidade. Este é reino da existência fora e acima da Lógica formal.

Dever-ser, não Dever-ser, facticidade devida (*Wirklichkeit*)

Tese. A facticidade, que aparece antes como síntese, é posta agora como tese. A facticidade se apresenta como se ela fosse toda e a única realidade. A facticidade parece ser tudo que deve ser, ela aparenta incluir e englobar tudo. Não é assim na realidade; há factos que devem ser e há factos que não devem ser. A tese inicial é o facto que deve ser. Esta tese está errada. Há factos que não devem ser.

Antítese. Ao Dever-ser se opõe o não Dever-ser. Se por um lado pode haver um Dever-ser correto, algo que deve ser, por outro lado, pode haver um Dever-ser falso, algo que não deve ser. Neste caso não há determinação mútua e simultânea. A negação do Dever-ser não engendra simples

e necessariamente o não Dever-ser. Nem vice-versa. Esta é uma determinação possível, mas há outra determinação que é igualmente possível, a indiferença deôntica: há coisas que devem ser e outras que não devem ser, outras ainda que são indiferentes.

Tese e antítese se opõem e se negam, sim, mas mediante uma forma determinada de negação. Não mediante uma negação simples e total. Não é possível construir o dever a partir do não Dever-ser, nem vice-versa.

Síntese. Facticidade devida.

Em oposição à possibilidade e à necessidade formais e ao mero Dever-ser e não Dever-ser, vazios e sem conteúdo, a facticidade existente devida se constitui como síntese e conciliação entre tese e antítese.

O fato existente e devido (isto é, como Dever-ser) é, por um lado...

Depois de Hegel - uma reconstrução crítica do Sistema Neoplatônico

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. *Depois de Hegel. Uma Reconstrução Crítica do Sistema Neoplatônico*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2006. 183 p.

Sumário

Filosofia como Ciência

A lógica do Ser

A lógica da essência

A lógica do conceito

A Filosofia, na segunda metade do século XX, deslocou seu eixo de produção criativa da Europa Continental para os países anglo-saxônicos. Se a Alemanha, a França e a Itália dominaram a Filosofia na primeira metade do século, na segunda metade houve um deslocamento nítido para a Inglaterra e os Estados Unidos. A Filosofia Analítica da Linguagem, embora bem conhecida e bem elaborada pelos gregos, como Platão e Aristóteles, foi objeto de muito estudo também na Idade Média. Mas até agora ela nunca havia ocupado um lugar central na Filosofia; o núcleo duro tanto nos gregos como nos medievais continuava sendo a Metafísica. Os grandes trabalhos de Analítica da Linguagem, inicialmente no Continente, com Frege, Wittgenstein e o Círculo de Viena, muito logo passaram para as universidades inglesas e, a partir de Bertrand Russell, Moore, Ryle, Putnam, Hare, produziram uma infinidade de pesquisas de primeira grandeza. No decorrer da segunda metade do século, a Filosofia Analítica da Linguagem se espalhou não só nos Estados Unidos (Quine, Davidson, Goodman,

etc.), mas na própria Alemanha, na França, na Itália, na Suíça, na Áustria, na Escandinávia.

Eu não sou contra a Filosofia Analítica da Linguagem. Aliás, ninguém em pleno juízo pode ser contra ela; se for, tem que reler nosso bom e velho Platão, o *divus Plato*, e recomeçar a aprender Filosofia. Algumas tendências atuais da Filosofia Analítica, entretanto, não me parecem corretas. Considero a sua pretensão de ser o núcleo único e duro da Filosofia no mínimo um exagero descabido. A segunda questão que me causa profundo mal-estar é a radical expulsão daqueles temas que, desde a reorganização dos livros de Aristóteles, chamamos de Metafísica. Concedo que o Nominalismo e, depois, o Empirismo Inglês fizeram na velha Metafísica uma faxina que há muito era necessária. Concedo ainda que Kant fez muito bem quando reduziu as antigas essências a apenas doze categorias. Mas não me conformo que o estudo da Filosofia nas universidades pare em Kant, ignorando quase completamente Fichte, Schelling e Hegel. E não me conformo com o fato de que a esmagadora maioria dos filósofos analíticos de hoje sejam incapazes de ler e interpretar uma página sequer da *Ciência da Lógica* de Hegel.

Esse livro pretende construir, na medida do possível, uma ponte entre a maneira de pensar dos analíticos e o Sistema de Hegel. Há mais ou menos um ano e meio, escrevi e publiquei, juntamente com Antônio Carlos Soares, um comentário da *Lógica do Ser*, primeiro livro da *Ciência da Lógica*¹. Soares fez a parte Lógica, eu escrevi o texto em Linguagem corrente. Pouco tempo depois da publicação, entretanto, comecei a sentir como que um mal-estar filosófico; o trabalho por nós realizado não me satisfazia. As formalizações de Soares são magníficas. Mas em muitas partes eu não conseguia ver uma correlação suficientemente estreita entre o pensamento de Hegel, a formalização de Soares e meus comentários e críticas. Meu próprio texto começou a ter um viés que me é estranho e até um estilo diferente. Como contrapartida, Soares, encerrado o trabalho sobre a *Lógica do Ser*, pediu-me para sair do projeto, alegando que se sentia mal, que aquele não era o mundo intelectual em que vivia. Tenho cá para mim que suas profundas convicções aris-

¹ Revista Filosofia UNISINOS, 6 vol., nº 1. 2005. Pág. 5-39.

totélicas estavam em constante conflito com as ideias hegelianas, o que certamente lhe causava grande mal-estar. Com a saída do Prof. Antônio C. Soares (UCS), o projeto inicial foi abandonado e vi-me obrigado a, eu mesmo, elaborar as formalizações. Fiquei, assim, sozinho. Percebi também que, trabalhando sozinho, eu devia tomar outro rumo. Se eu pretendia agora escrever, sozinho, um livro meu, por que fazer apenas um comentário de Hegel e, em alguns poucos lugares, corrigi-lo? Onde ficava o meu pensamento próprio? O meu estilo? A minha maneira pessoal de ver certas coisas que Hegel via por um viés diferente? Não seria muito mais frutífero para o leitor, e muito mais agradável para mim, escrever um livro meu, com minhas ideias, com minha argumentação, com meu jeito de ser, reportando-me, sim, o mais possível, a Hegel e à tradição Neoplatônica? Assim nasceu a ideia de escrever este livro como uma reconstrução independente do Sistema Neoplatônico.

Resolvi manter da *Ciência da Lógica* de Hegel, o último grande Sistema Neoplatônico, a estrutura da obra, a disposição dos temas mais importantes, todas as soluções com as quais eu concordava. Mudei radicalmente o estilo, de sorte a torná-lo compreensível a um leitor do século XXI – inclusive um filósofo analítico – e corrigi tudo aquilo que, para mim, é um erro do Sistema hegeliano.

Agradeço de maneira toda especial a ajuda recebida do doutorando Rodrigo Borges, que, com grande dedicação, muito me ajudou na correção e revisão das formalizações por mim elaboradas.

Este pequeno volume não é, pois, um mero comentário sobre a *Ciência da Lógica*. Também não é um elenco de correções do pensamento hegeliano. É um livro novo, um livro meu, com minhas ideias sobre Filosofia e também sobre muitas ideias de Hegel. Este trabalho é uma tentativa de reconstruir o Sistema Neoplatônico de Filosofia. Hegel, como o último dos grandes neoplatônicos, está, por isso, sempre presente e em primeiro plano. Com isso, uma questão veio logo à luz: Como, depois de Hegel e das críticas que recebeu, esboçar um Sistema Neoplatônico?

E por que tentar esboçar em nossos dias um Sistema? Sistema não é algo que a Filosofia Pós-Moderna para sempre excluiu e refutou? Sim e não. Pois a assim chamada Filosofia Pós-Moderna entra em autocontradição e se dissolve no ar. Ela afirma: “Não há nenhum Princípio ou proposição válido para todos os subsistemas”. A Contradição é a mesma do cético radical que afirma: “Não há nenhuma proposição que seja verdadeira”. Em ambos os casos é preciso acrescentar: “Exceto este/a”, com o que a autocontradição vem à luz e se expressa. A assim chamada Filosofia Pós-Moderna cai como um castelo de cartas, e os filósofos andam como baratas tontas em busca de algo que a substitua.

O louvor da Multiplicidade sem nenhuma unidade sistêmica, que hoje é a moda dominante nos círculos filosóficos dos que querem ser modernos a todo custo, não pode ser elevado ao estatuto de uma proposição Universal, ou seja, filosófica, sem entrar em Contradição consigo mesmo. Por isso é necessário e urgente que voltemos à ideia central da Filosofia clássica, que pretende conciliar, na forma de Sistema, a velha questão do Uno e do Múltiplo, do Espírito e da Matéria, do que é e do que deve ser. Sobre isso trata este livro.

Filosofia como Ciência

Os homens primitivos, nossos antepassados remotos, comunicavam-se mediante grunhidos. A criação de uma Linguagem articulada, como hoje a falamos, levou milhares de anos de evolução. Hoje um grunhido não faz mais sentido. Do grunhido surgiu a palavra. Mas a palavra isolada, seja ela substantivo ou verbo, é para nós algo completamente truncado e às vezes não nos diz quase nada. Já Aristóteles afirma que o termo “corre” não diz nada se não dissermos também quem corre. Dos grunhidos surgiram as palavras, da combinação e estruturação das palavras surgiu a frase, que é a base da língua que usamos. Indo além da frase, temos o conjunto de frases num discurso ou parágrafo. Este conjunto de frases, se pronunciadas articuladamente num todo que quer abarcar um conjunto de objetos, chama-se “Sistema particular”; se apresentar exatidão científica chamar-se-á “Ciência particular”. O Sistema que pretenda abarcar cientificamente todo o Universo chama-se, desde a Antiguidade, Filosofia. É por isso que o filósofo precisa, sempre, incorporar em seu pensamento os resultados das ciências.

Toda a Ciência, também a Filosofia, tem um caminho que sobe e um caminho que desce. Platão chamava estes Movimentos que a Ciência faz em seu percurso de *anábasis* e *katábasis*. O caminho ascendente leva o cientista da Multiplicidade dos fatos brutos para uma teoria que, sendo mais simples e mais Universal, unifica a Multiplicidade dos fatos numa unidade. Este ponto é de grande importância e merece uma explicação que faça jus à sua relevância.

Quando jovem estudante de Filosofia na Universidade de Munique, pelas regras vigentes à época, tive que fazer inúmeros créditos em Biologia, que seria minha matéria auxiliar. Não tinha grande interesse pela Biologia, e com a sem-cerimônia e rudeza própria dos muito jovens, disse a meu professor que queria um trabalho que pudesse ser feito em casa, na escrivaninha, sem trabalho de campo, sem atrapalhar minhas leituras filosóficas. Meu professor de Biologia riu muito da minha desfaçatez e mandou que eu comprasse um aquário e uma determinada espécie de peixes pequeninhos com enormes nomes latinos. Instalado sobre minha escrivaninha o aquário, minha tarefa era observar o que os peixinhos faziam e anotar tudo que julgasse relevante; e cada mês devia me apresentar a meu professor e mostrar os resultados de minhas observações. Depois do primeiro mês, levei ao mestre um caderno cheio de anotações com dia, data, hora, minuto e o que os peixes estavam fazendo. O mestre sorriu bondosamente e disse: “Tu tens que aprender a olhar! Olhar!”. Assim passaram o segundo, o terceiro e vários outros meses e a recomendação era sempre a mesma: “Aprende a olhar!”. Até que um dia, à noite, eu estava enfronhado em antigos alfarrábios de autores medievais, quando minha lâmpada – uma pequena lâmpada de mesa – caiu e, sem pensar em nada, eu a recoloquei em cima da mesa, mas do outro lado, do lado oposto ao que estava antes. Ao mudar a posição da lâmpada, todos os peixes se mexeram como que assustados e entraram em nova formação, voltados para a incidência do raio de luz. Vi, olhei e fiquei desconfiado. Coloquei a lâmpada de volta em seu antigo lugar. Os peixes se mexeram e voltaram à formação antiga, como um grupamento de aviões de caça, voltando-se para a incidência da luz. Minha curiosidade científica acordou: fui mudando a posição da lâmpada conforme os lados de um sextante. E os peixes a me acompanharem. Peguei, então, o caderno, entrementes bem grosso

e cheio de anotações de dias, horas, minutos, posições, etc., e escrevi uma única frase: “Os peixes entram em formação, como aviões de caça, sempre voltados para a incidência do raio de luz”. Levei meu caderno a meu professor de Biologia e ele, sorrindo, me disse: “Agora aprendeste a olhar e a enxergar a unidade na Multiplicidade”. Nunca mais esqueci esta minha primeira e única “pesquisa” em Biologia como nunca esqueci a lição dada pelo velho mestre. Ele se chamava Konrad Lorenz e, logo depois, – certamente não por minha causa – ganhou o Prêmio Nobel.

No caminho ascendente, o cientista parte da Multiplicidade dos fenômenos e das coisas, para chegar à unidade de uma teoria; exatamente isto é teoria (*theorein* significa, em grego, olhar bem). Ao subirmos mais e mais a escala piramidal das teorias, estas ficam cada vez mais universais e abstratas e chegamos finalmente ao ápice: aos primeiros Princípios da Filosofia. A Filosofia é a teoria que vê tudo a partir da unidade dos primeiros Princípios. Ela é a Ciência que unifica todas as ciências.

O caminho que sobe é só a primeira metade da Ciência; há que se percorrer também o caminho que desce. Com minha teoria sobre os peixes em meu aquário, eu, sabendo a posição da luz, podia deduzir com exatidão a maneira como os peixes estavam em formação: voltados para a incidência do raio de luz. Conhecendo a localização da incidência da luz, é possível deduzir a maneira como os peixes entram em formação e para que lado se direcionam. Este é o caminho que desce, a derivação de uma situação singular a partir de uma teoria Universal.

Toda Ciência, desde seus primórdios, trabalhou assim, com o caminho que sobe e com o caminho que desce. O caminho que sobe parte da Multiplicidade desordenada das coisas e procura encontrar nelas um Princípio de ordem. Este Princípio de ordem, embora seja um único, explica as muitas coisas, e aquilo que parecia ser uma pluralidade caótica e desordenada aparece como uma Multiplicidade ordenada, ou melhor, como a ordem dos múltiplos elementos que a constituem. Este caminho para cima, *anábasis*, toda a Ciência o faz, de sorte que podemos definir provisoriamente o trabalho científico como a busca e a descoberta de um Princípio de ordem que permite compreender e explicar a Multiplicidade

dos seres. Este caminho para cima parte da Multiplicidade e vai para a unidade, parte do singular e vai para o Universal.

Nem a Filosofia nem a Ciência, entretanto, se contentam com o caminho para cima. Dois são os motivos principais. O primeiro: quem me garante que, ao trilhar o caminho para cima, não cometi nenhum erro ou desvio? E o segundo: da Multiplicidade das coisas fomos levados à unidade do Princípio de ordem, mas não é indispensável fazer também o Movimento oposto, a saber, explicar a Multiplicidade das coisas a partir da unidade do Princípio de ordem, que em Filosofia é um único? O caminho para baixo, *katábasis*, que constitui a segunda metade da Filosofia e da Ciência, compreende o singular muito melhor porque o vê sobre o horizonte do Universal.

O físico parte da Multiplicidade dos planetas bem como da queda das maçãs e descobre a Lei da Gravidade: o Múltiplo é reduzido ao Uno. Mas, não contente com isso, o físico vai, a partir da Lei da Gravidade, tentar compreender todos os Movimentos que ocorrem no Sistema Solar, sim, no Universo. Ele não vai conseguir deduzir e calcular todos os eventos singulares, mas a força explicativa da Lei da Gravidade é tão grande e abrangente que um número imenso de fenômenos encontra nela sua explicação satisfatória e, deste modo, confirma *a posteriori* a lei descoberta por Newton. Este é o caminho de cima para baixo, *katábasis*. – Einstein, depois de ter feito algumas das maiores descobertas da Física, passou o resto da vida procurando a “Fórmula do Mundo”, para, a partir dela, poder, em Princípio, deduzir matematicamente tudo o que ocorreu no passado do Universo e tudo que irá ocorrer no futuro. A busca pela “Fórmula do Mundo” é a *anábasis*, o caminho que sobe; a dedução de tudo que ocorreu e ocorrerá no Universo – o que é impossível – seria a *katábasis*, o caminho que desce.

Também a Filosofia desde seus começos trilhou ambos os caminhos, o que sobe e o que desce. Todos os filósofos gregos, especialmente Platão, faziam Filosofia mediante o uso da *anábasis* e da *katábasis*. E essa estrutura triangular do caminho que sobe e do caminho que desce e, depois de descer, tem que subir de novo, porque sempre algo escapou, tornou-se o símbolo da Filosofia como tal.

Sobre a Teoria Geral da Ciência, que foi acima exposta, não há dissenso. Nem entre os filósofos, nem entre os cientistas. O dissenso, o grande dissenso existente em ambos os grupos consiste em saber se há ou não há completude na construção triangular do conhecimento científico. Einstein, como foi dito acima, pensava que, se fosse possível descobrir a “Fórmula do Mundo”, ele poderia deduzir, em cálculo matemático exato, todos os eventos passados e futuros do Universo. Quem souber o primeiro Princípio, pensava ele, conseguirá derivar tudo o que ocorre no Universo. Como Einstein não conseguiu descobrir, em seu caminho ascendente, a “Fórmula do Mundo”, ele também não poderia – é óbvio – deduzir todas as coisas do Universo. Até hoje há físicos que pensam que, encontrada a “Fórmula do Mundo”, tudo o mais pode ser deduzido; o problema é que ela ainda não foi descoberta.

Há um segundo grupo de físicos que pensam que, mesmo tendo a “Fórmula do Mundo”, não seria possível deduzir todos os eventos passados e futuros; desde a prova de Goedel sobre a incompletude de Sistemas, isso parece ser impossível. Mesmo tendo todas as premissas, o Sistema sempre ficará incompleto.

Na Filosofia, temos o mesmo estado de coisas. Ninguém afirma que o caminho para cima seja sempre completo; isso nem em Física é possível. Mas uma vez descoberto o primeiro Princípio, ou seja, a “Fórmula do Mundo”, é possível vir descendo pelo caminho para baixo de maneira a deduzir tudo o que aconteceu e tudo que irá acontecer no Universo? A tentação que tanto seduziu Einstein é, a rigor, uma teoria filosófica. Desde os gregos, um mau espírito instigava os filósofos a afirmar que, conhecido o primeiro Princípio, tudo o mais poderia ser deduzido de forma logicamente rigorosa. Diversos autores, como o próprio Platão, defenderam essa teoria, embora afrouxassem os critérios do rigor lógico da dedução. O mesmo ocorre com a maioria dos filósofos neoplatônicos. O Sistema Neoplatônico de Filosofia, embora muitas vezes não o diga expressamente, quer explicar – eles pensam em deduzir – o Universo inteiro. Sabemos hoje, principalmente graças a Goedel e à Mecânica Quântica, que isso é impossível. Tanto o caminho que sobe como o caminho que desce são sempre incompletos. Isso não impede, entretanto, que se

consiga formular teorias sobre os mais diversos campos do saber e até chegar ao primeiro ou aos primeiros Princípios de todo o Universo e, no caminho que desce, fazer predições com enorme exatidão.

Hegel, seguindo o ideal de Filosofia traçado por Fichte no livreto *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência* (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*), é um dos autores que tem a pretensão de descobrir os primeiros Princípios e, a partir deles, deduzir todo o Universo. Toda a obra de Hegel é uma gigantesca tentativa de fazer o caminho para baixo, a *katábasis*, de maneira completa e rigorosa. Nisso ele segue estritamente Fichte.

Acontece, porém, que Fichte, a cada dois ou três anos, recomeçara a escrever a *Doutrina da Ciência* (*Wissenschaftslehre*), pois, com sua acuidade lógica, detectava um erro na tentativa precedente. Sua honestidade intelectual o obrigava, então, a recomeçar tudo do Princípio. E assim temos de Fichte diversos começos da *Doutrina da Ciência*, fragmentos maiores ou menores, mas nenhum que ele tenha levado a cabo, ou ao menos, a conclusões finais que o satisfizessem.

Hegel escreveu uma Dialética ascendente (*anábasis*) digna dos maiores pensadores neoplatônicos, inferior apenas à obra de Platão. A *Fenomenologia do Espírito*, que contém seu caminho para cima, é uma obra prima da Filosofia de todos os tempos e como tal ficará. Hegel parte da Multiplicidade e das contingências do dia a dia para chegar, depois de longo e difícil caminho, aos primeiros Princípios, ao que ele chama de Saber Absoluto. Que a *Fenomenologia* não esteja completa, Hegel o sabe muito bem; como sabe também – como todos nós – que a Dialética ascendente não precisa ser completa para chegar ao primeiro Princípio. Isso Platão já sabia.

O problema de Hegel localiza-se na Dialética descendente, o caminho que, a partir da unidade, volta à Multiplicidade das coisas. Hegel aqui hesita e mais de uma vez se contradiz. Às vezes ele defende a dedução perfeita, completa e acabada de todas as coisas a partir do primeiro Princípio, que para ele é o Puro Pensar. Às vezes ele nega essa completude ou por ser em Princípio impossível ou por ser impossível para o espírito finito que está a escrever o Sistema.

A Lógica do Ser

Com o que se deve fazer o começo da Ciência

O começo da Ciência filosófica deve ser um conhecimento imediato ou pode ser um conhecimento mediato? Para compreensão desta questão que Hegel põe bem no começo da Lógica e ocorre em quase todas as passagens de uma categoria do Sistema para outra, é indispensável entender o que o autor quer dizer com conhecimento imediato e conhecimento mediato (ou mediatizado). Esses termos, típicos do linguajar hegeliano, vão nos acompanhar durante toda a exposição, discussão e crítica do Sistema.

A conclusão de um silogismo aristotélico é um exemplo clássico de conhecimento mediato ou, como eu prefiro, mediatizado. Por quê? Porque a estrutura de um silogismo bem formulado pressupõe sempre duas premissas, nas quais ocorre o assim chamado “termo médio”, ou seja, o termo que mediatiza o sujeito e o predicado da conclusão. Assim, um silogismo aristotélico possui sempre duas premissas, nas quais ocorre o “termo médio”, um conceito que não ocorre na terceira proposição, que é a conclusão. Vejamos o exemplo aristotélico de mediação mediante um silogismo:

Todos os homens são mortais,
Ora, todos os brasileiros são homens,
Logo, todos os brasileiros são mortais.

A conclusão afirma, corretamente – pois as premissas são verdadeiras e a forma do silogismo é correta – que todos os brasileiros são mortais. A mediação foi feita, neste silogismo, pelo termo “homem”. Na premissa maior, “homem” é objeto da proposição; na premissa menor, “homem” é sujeito da proposição. Na conclusão, “Todos os brasileiros são mortais”, desaparece o termo “homem”, que é o “termo médio”; isto é, o termo que faz a mediação entre brasileiros e mortais, permitindo a construção do silogismo, não aparece na conclusão. Aqui, neste exemplo, temos um conhecimento (“Todos os brasileiros são mortais”) mediatizado pelo “termo médio” “homem”. “Homem” aqui é o conceito que mediatiza o sujeito e o predicado da conclusão. – Este é um exemplo típico de conhecimento mediado ou mediatizado. A mediação, como uma fada das fábulas infantis, liga dois polos, mas ela mesma desaparece.

Há conhecimentos mediatizados com estrutura mais simples. Quando dizemos, por exemplo, que “Este rapaz é filho de João”, “este rapaz” é um termo em si imediato que é mediatizado por sua relação de filiação para com João. Pois se dissermos apenas “este rapaz”, não estamos dizendo nada de determinado; temos que apontar com o dedo para algo que é em si imediato. Mas ao acrescentarmos “É filho de João”, o rapaz recebe uma determinação ulterior para todos os que sabem quem é João. Para os que não conhecem João, “este rapaz” ficou um pouco mais determinado: ele é filho de um João e não de um Pedro ou José.

O conhecimento sensível nos dá quase apenas conhecimentos imediatos: esta mesa, esta cadeira, este computador, etc. Este conhecimento imediato só possui valor determinado para quem pode acompanhar o Movimento do dedo e entender: trata-se desta cadeira.

Pode haver conhecimentos imediatos que sejam intelectuais? Este caso é bem mais difícil, e muitos autores negam a existência daquilo que Schelling chama de “Intuição Intelectual” (*Intellektuelle Anschauung*). Foi Descartes quem descobriu uma das fórmulas mais engenhosas de mostrar que um conhecimento pode ser ao mesmo tempo imediato e mediato. O *Cogito, ergo sum* é, por um lado, algo imediato que nosso conhecimento intelectual capta imediatamente – sem nenhuma mediação – dentro de nós mesmos. Por outro lado, a argumentação caracterizada pelo “por conseguinte” (*ergo*) aponta claramente para uma mediação. *Cogito, ergo sum* parece ser, ao mesmo tempo, um conhecimento imediato e mediatizado.

Imediato é, pois, aquilo que não tem premissas ou pressupostos lógicos, do qual seja inferido ou deduzido. Mediatizado é aquele conhecimento que derivamos de outro conhecimento.

Hegel usa e abusa desses dois termos, o que nós não faremos, pois este é um dos motivos por que muitos textos de Hegel são ininteligíveis. Provavelmente baseado em Descartes, Hegel percebeu que o mesmo conhecimento pode ser imediato e mediatizado. Temos aqui um par de opostos, como os trataremos na *Lógica da Essência*: um polo constitui e pressupõe o outro e, para compreendê-los, é preciso pensá-los juntos. Hegel afirma que tudo que é imediato é também mediatizado, e tudo que é mediatizado é também

imediatos. Com isso, Hegel – e eu com ele – mostramos que ambos os termos adquiriram um sentido novo e claramente filosófico. Qualquer Ser ou entidade pode ser pensado de forma imediata; compreendemos algo isolado em si mesmo e sem sua contrapartida lógico-ontológica. A rigor, compreendemos então a metade do que devíamos entender. Podemos e devemos também compreender todos os seres e entidades de forma mediatizada, a saber, colocando-os na rede de relações que os constituem e que, em última instância, constituem o Universo. Assim, considerar o puro Ser como algo imediato não é conhecer quase nada; é como se apontássemos com o dedo intelectual para um conceito que temos na memória e que é quase totalmente vazio de conteúdo. Compreender o Ser como algo mediatizado significa pô-lo em relação com o Nada e perceber como um desapparece no outro, formando o Devir. Pensar o Ser como imediato é apontar com o dedo intelectual para sua indigência; pensar o Ser como mediatizado é compreendê-lo na teia que forma com o Nada, o Devir, o Ser-aí, etc., ou seja, com um elo da cadeia que constitui todo o Sistema filosófico.

Vimos, mais acima, que todo conhecimento mediatizado pressupõe premissas, postulados, axiomas, etc., pois é derivado deles em sua justificação. Esse mesmíssimo problema é, agora, aplicado ao começo da Filosofia. Se a Filosofia quer ser uma Ciência crítica – como desde Descartes todos queremos –, como começar? Pelo que foi exposto acima, o começo da Filosofia não pode ser um conhecimento mediatizado, pois então estaríamos a pressupor postulados, axiomas, etc. Mas como começar a Filosofia de um conhecimento que seja imediato, ou seja, como começá-la sem pressupor nada a não ser algo que seja imediato?

Descartes deu uma resposta que alguns filósofos consideram parcialmente satisfatória. Hegel faz, aqui, uma argumentação que lhe é típica e, se tivesse sido bem conduzida, teria sido a solução ideal. Não pressupor nada, diz Hegel, significa não pressupor nada de determinado. Pressupor algo determinado seria dogmatismo acrítico. Ora, o nada indeterminado é exatamente a mesma coisa que o ser totalmente indeterminado. O Ser e o Nada são ambos totalmente indeterminados, não têm determinação nenhuma: o Ser e o Nada são o mesmo indeterminado vazio, sem nenhum

conteúdo. A questão do começo da Filosofia é, pois, resolvida, se iniciamos com o Ser e o Nada completamente indeterminados, para só então dar os primeiros passos de determinação. As categorias iniciais são as mais simples e as mais vazias que existem em nossa e em qualquer língua, o Ser e o Nada totalmente vazios e indeterminados. Não há aqui dogmatismo e sim Filosofia crítica, porque não fizemos nenhuma pressuposição determinada. Pressupor o Ser é o mesmo que pressupor o Nada; e quem não pressupõe Nada não tem pressuposto nenhum.

O Ser e o Nada são conceitos imediatos para os quais apontamos com o dedo intelectual; não são derivados de nada e não contêm determinação nenhuma. A questão, agora, será: a partir de categorias tão magras e vazias, é possível deduzir todo um Sistema filosófico? E como? Por pura dedução *a priori*? Como dissemos acima, Hegel hesita neste ponto, mas em Princípio ele quer cumprir o programa de Fichte e deduzir todo o Universo *a priori*. Aliás, foi assim que Schelling entendeu e criticou Hegel. Faça a mesmíssima crítica. Tal dedução *a priori* de todo o Universo é simplesmente impossível. Esse é talvez o principal erro do Sistema de Hegel.

Há uma segunda crítica de minha parte, embora de importância menor. Ser e Nada não são completamente indeterminados, pois o Ser tem em si a marca de sua origem, que é a existência efetiva das coisas. E o Nada tem igualmente a marca e a determinação de ser a negação do Ser: deixar de ser. Não há, pois, em minha opinião, aquela perfeita e completa indeterminação que Hegel atribui tanto ao Ser como ao Nada. O jogo que Hegel faz com o Ser e o Nada que, ao se converterem em seu contrário, constituem o Devir, é, para mim, um maneirismo hegeliano. Os rios de tinta que foram gastos na discussão desta questão não são justificados. Menos justificado ainda é que o estudo de Hegel se centre principalmente neste par de conceitos.

A terceira crítica, esta de maior peso, é a de que Hegel quer deduzir todo o Sistema a partir do Puro Pensar, ou seja, do pensar sem conteúdo nenhum. Se Hegel quer derivar algo do Puro Pensar, ele tem que mostrar a maneira como faz isso. Vimos acima que o jogo dialético de Ser-Nada-Devir pode ser bem compreendido. Mas, se abstraímos da gênese do Devir e do postulado do Sistema (cf. formalização mais abaixo), do

Puro Pensar não se pode derivar nada de determinado, nem mesmo a existência em geral. Pois de uma vaca meramente pensada, não é possível tirar leite que seja realmente existente. Kant viu isso muito bem.

O jogo de oposições entre o começo imediato e o começo mediatizado, feito por Hegel aqui neste capítulo sem número, merece uma análise mais detida. Façamos primeiro um resumo em Linguagem corrente e, depois, a formalização do núcleo duro do argumento.

O começo da Filosofia que quer ser crítica não pode pressupor nada:

- 1) Quem não pressupõe nada determinado pressupõe sempre tudo de modo indeterminado, ou seja, o espaço vazio do Puro Pensar.
- 2) Pressupor tudo de modo indeterminado é o mesmo que não pressupor nada de modo determinado.
- 3) O Ser indeterminado e o Nada indeterminado são o mesmo, pois ambos são completamente vazios de conteúdo e assim não se distinguem um do outro.
- 4) Assim, as primeiras categorias de uma Filosofia crítica têm que pressupor tudo de maneira indeterminada, mas não pressupor nada que seja determinado; se fizesse isso ficaria dogmática.
- 5) O começo da Filosofia deve ser, assim, algo imediato, sem que este algo imediato fique uma pressuposição dogmática. Isso só pode ocorrer se este imediato é simultaneamente algo mediatizado, o Ser e o Nada, mediante a total falta de conteúdo que caracteriza ambos.
- 6) O erro de Hegel é que ele quer deduzir todas as categorias da Lógica e todas as figuras da Filosofia Real a partir deste começo totalmente vazio, a partir do Puro Pensar, sem jamais utilizar elementos *a posteriori* ou postulados *a priori* do Sistema. É como tirar leite real de uma vaca meramente pensada; depois de Kant deveria estar bem claro que isso é impossível. Considero impossível esse tipo de idealismo objetivo.
- 7) No presente trabalho, divergimos fortemente de Hegel, porque não temos a pretensão de derivar *a priori* as categorias do Puro Pensar. Na *Ci-*

ência da Lógica, introduziremos postulados *a priori* do Sistema; na Filosofia Real, elementos empíricos *a posteriori*. Essa é a grande diferença entre este projeto de Sistema e o projeto original de Hegel.

8) Mas concordamos com a Filosofia crítica ao dizer que nada pode ser introduzido no Sistema sem que isso seja expressamente explicitado. Concordamos também com Hegel de que as primeiras categorias devem ser as mais simples e as mais pobres, ou seja, Ser, Nada e Devir.

9) Ser para nós é sinônimo de Todo, embora este Todo esteja vazio. O Ser será introduzido como postulado do Sistema.

Pressupor e repor

Chave de simbolização

Px: x é pressuposto de maneira indeterminada

Tx: x deve determinar-se ulteriormente

DEx: x se determina no Devir

Proposição correta $\vdash (\forall x) ((Px \wedge Tx) \rightarrow DEx)$

Postulados do Sistema

$(\forall x) Px$

$(\forall x) Tx$

$(\forall x) (Tx \rightarrow DEx)$

Demonstração

1	$(\forall x) Px$	P
2	$(\forall x) Tx$	P
3	$(\forall x) (Tx \rightarrow DEx)$	P
4	Pa	1 $\forall E$
5	Ta	2 $\forall E$
6	$(Ta \rightarrow DEa)$	3 $\forall E$
7	$(Pa \wedge Ta)$	H
8	DEa	5,6, MP
9	$((Pa \wedge Ta) \rightarrow DEa)$	7-8 PC
10	$(\forall x) ((Px \wedge Tx) \rightarrow DEx)$	9 $\forall I$

A argumentação formalizada acima mostra, com clareza, que é preciso pressupor não só o Ser e o Nada como algo totalmente indeterminado, como também que é no Devir que se realiza toda e qualquer ulterior determinação. O Sistema, pois, não pressupõe nada mediatizado e determinado; pressuposta é apenas a indeterminação do Ser e do Nada e o processo de ulterior determinação pelo Devir. – O Ser vazio de conteúdo e o Nada igualmente vazio são, quanto ao conteúdo, o mesmo: o indeterminado vazio. Este vazio clama por conteúdos e determinações. Há aqui também um *horror vacui*. O espírito, face ao indeterminado vazio, pede, exige, engendra no Devir suas ulteriores determinações.

A qualidade

O Ser

Vimos acima que o começo da Ciência filosófica, que não pressupõe nada determinado, só pode ser o Ser sem conteúdo nenhum, o Ser totalmente indeterminado. Este Ser totalmente indeterminado não pressupõe nada de maneira determinada, mas está aberto para receber, num processo de ulterior determinação, toda e qualquer qualificação. O Ser vazio e o Nada vazio, ambos completamente vazios de conteúdo, são a mesma coisa quanto ao conteúdo denotado. Mas não são a mesma coisa quanto à origem semântica conotada. Vir-a-ser significa exatamente o contrário de deixar-de-ser. Nascer e morrer não são a mesma coisa. Esta oposição existente entre o Ser e o Nada é o motor que vai nos conduzir à síntese, que é o Devir. Só o Devir é simultaneamente o Ser e o Nada, só o Devir concilia ambos os polos inicialmente opostos. Pois o Devir é sempre uma passagem do Ser para o Nada ou do Nada para o Ser.

A formalização deste primeiro capítulo, tão discutido e tantas vezes mal interpretado, pode trazer à luz os elementos principais da questão. A tese hegeliana tem a mesma formulação que a proposição correta; a correção da ambiguidade de Hegel foi feita na Chave de simbolização.

Ser, Nada, Devir

Chave de simbolização

Sx: x vem a ser

Nx: x deixa de ser

ISx: x é o indeterminado que vem a ser

INx: x é o indeterminado que deixa de ser

Dx: x é Devir

Postulados do Sistema

1	$(\forall x) Sx$	P
2	$(\forall x) Nx$	P
3	$(\forall x) ((Sx \wedge Nx) \rightarrow Dx)$	P

Tese hegeliana e proposição correta: $\vdash (\forall x) ((ISx \wedge INx) \rightarrow Dx)$

Demonstração

1	$(\forall x) Sx$	P
2	$(\forall x) Nx$	P
3	$(\forall x) ((Sx \wedge Nx) \rightarrow Dx)$	P
<hr/>		
4	$(ISa \vee INa)$	H
<hr/>		
5	Sa	1 \forall E
6	Na	2 \forall E
7	$((Sa \vee Na) \rightarrow Da)$	3 \forall E
8	$(Sa \vee Na)$	5,6 \wedge I
9	Da	7,8 MP
10	$((ISa \vee INa) \rightarrow Da)$	4-9 PC
11	$(\forall x) ((ISx \vee INx) \rightarrow Dx)$	10 \forall I

É preciso, como se vê na formalização, entender o Ser e o Nada como algo dinâmico, sem o qual o Sistema não entra em Movimento e permanece morto, imóvel, no indeterminado vazio. Mas se entendermos Ser como Vir-a-ser e Nada como Deixar-de-ser, ou seja, se desde o começo

entendermos estes dois conceitos como algo em Movimento, todas as dificuldades desaparecem, as objeções são respondidas. Ser e Nada são o mesmo, diz Hegel – e eu com ele –, desde que ambos sejam compreendidos dinamicamente, como foi feito na formalização acima. Os textos em Linguagem natural geralmente escondem o problema, que fica, assim, sem solução.

Pela formalização acima, o mediato é realmente desde sempre mediatizado. Pois Ser e Nada não têm conteúdo nenhum, mas possuem a conotação de sua origem semântica. Assim, do indeterminado vazio surge sempre o Devir. Fizemos um começo sem pressupor nada de determinado, mas aberto para todas as ulteriores determinações. Esta Filosofia é crítica. Mas – em oposição a Hegel – trabalha com postulados do Sistema e pressupõe toda a Linguagem e toda a Lógica.

É neste primeiro capítulo que Hegel explica o que é *aufhebung*, que pode ser traduzido por superar e guardar; o termo alemão contém ambos os significados. Na Dialética, há sempre um processo de superar-guardar. Alguns elementos de tese e antítese são superados, negados e deixados para trás, outros elementos entram na constituição na síntese e são levados adiante.

Nesta Dialética de Ser-Nada-Devir, o que foi superado? O que foi guardado? Foi superada a imobilidade de conceitos estáticos e sem nenhum conteúdo determinado. Foi guardada a dinâmica de conceitos que, embora vazios e indeterminados, se transformam e constituem o Vir-a-ser e o Deixar-de-ser, constituindo desta forma o Devir. O Sistema deu o primeiro passo.

O Ser-que-está-aí

O segundo capítulo, com o título de O-Ser-que-está-aí (*Dasein*) tem, como usual em Hegel, três temas: O-Ser-que-está-aí, a Finitude e a Infinitude. Se no primeiro capítulo tratamos de conceitos extremamente abstratos e omniabrangentes, neste segundo capítulo, o foco da investigação dirige-se para o ser singular que está sendo aí, que está na minha frente, que é minha mesa, meu computador, meus livros. Não podemos tratar de ne-

nhum dos seres enumerados de forma específica e pormenorizada; isso é assunto da Filosofia da Natureza e das ciências empíricas. Aqui se trata do problema filosófico do Ser singular e concreto, determinado e finito, do Ser que encontramos em nosso mundo. Como passar de conceitos universalíssimos como o Devir, objeto do primeiro capítulo, para objetos que estão sendo aí, em nossa frente, que são finitos e determinados? Como chegar ao *Dasein*?

Oposição

Para fazer a passagem entre os conceitos universalíssimos e conceitos e objetos finitos e determinados, Hegel – e eu com ele – usamos como método a introdução da negação, principalmente sob a forma de oposição contrária. Espinosa dizia: “Toda determinação é uma negação” (*Omnis determinatio est negatio*).

Dizer o conceito universalíssimo (Ser, Nada, Devir) mediante um conceito que ao mesmo tempo denote o objeto singular, mas, apesar disso, mantenha a universalidade, só é possível mediante o jogo dialético entre o algo e o outro. “Algo” denota algo singular, mas como este singular pode ser qualquer algo do Universo, algo é, simultaneamente, singular e universalíssimo. “Algo” significa o Ser que está aí na minha frente (*Dasein*), mas denota igualmente qualquer algo existente ou possível no Universo. Mediante o conceito de “algo”, dizemos o Ser-que-está-sendo-aí, mas ao mesmo tempo dizemos a universalidade que está contida nesta singularidade: o “algo” denota o singular, mas denota também o que é totalmente Universal.

Ao introduzir um conceito e um objeto finito e determinado, o “algo”, estamos simultaneamente dizendo que este algo tem um limite, um *terminus*, ou seja, para pensar o “algo” como finito e determinado, é necessário pensar junto, simultaneamente, o “outro”, que o delimita e o torna finito e determinado. Sem o “outro” não há “algo” nem no mundo do Ser nem no mundo do pensar. “Algo” e “outro” são, sim, conceitos diferentes, mas um constitui o outro de forma tão íntima que um não pode existir nem ser pensado sem o outro: cada polo limita e determina

o outro polo. Essa oposição entre o “algo” e o “outro” é uma oposição de contrariedade, uma negação, portanto, mas uma negação que não destrói ou elimina, e sim uma negação que constrói e determina. Espinosa tinha razão: Toda determinação é uma negação. No caso do Ser-que-está-sendo-aí, que é determinado e finito, determinado como “algo”, temos sempre como elemento constitutivo ambos os polos da oposição, tanto o “algo” como o “outro”. É essa oposição que permite que façamos o trânsito entre os conceitos universalíssimos de Ser-Nada-Devir para o conceito que aponta para o Ser-que-está-sendo-aí, para o singular determinado e finito, ou seja, para o jogo dialético entre o “algo” e o “outro”.

Na formalização abaixo, apresentamos de imediato a proposição correta, para não haver confusão com a tese hegeliana, que é bastante confusa.

Chave de simbolização

Sx: x é Ser totalmente indeterminado

Dx: x é o Devir ainda indeterminado

Ax: x é algo parcialmente determinado

IPxy: x é determinado parcialmente por y

IDxy: x determinado principalmente por y

AOxy: x é algo determinado por sua oposição a y

Proposição correta $\vdash (\forall x)(\forall y) (((Sx \wedge Dxy) \wedge (IDxy \vee Pxy)) \rightarrow AOxy)$

Postulados do Sistema

1. $(\forall x) Sx$
2. $(\forall) Dx$
3. $(\forall x) Ax$
4. $(\forall x)(\forall y) ((Sx \wedge Dx) \rightarrow (IDxy \vee IPxy))$
5. $(“x)(“y) ((IPxy \vee IDxy) \rightarrow (AOxy))$

Demonstração:

1	$(\forall x) Sx$	P
2	$(\forall x) Dx$	P
3	$(\forall x) Ax$	P
4	$(\forall x) (\forall y) ((Sx \wedge Dx) \rightarrow (ID_{xy} \vee IP_{xy}))$	P
5	$(\forall x) (\forall y) ((IP_{xy} \vee ID_{xy}) \rightarrow AO_{xy})$	P
<hr/>		
6	$((Sa \wedge Da) \wedge (ID_{ab} \vee Pab))$	H
<hr/>		
7	Sa	1 \forall E
8	Da	2 \forall E
9	Aa	3 \forall E
10	$(\forall y) ((Sa \wedge Da) \rightarrow (ID_{ay} \vee IP_{ay}))$	4 \forall E
11	$((Sa \wedge Da) \rightarrow (ID_{ab} \vee IP_{ab}))$	9 \forall E
12	$(Sa \wedge Da)$	7,8 \wedge I
13	$(ID_{ab} \vee IP_{ab})$	10,11 MP
14	$(\forall y) ((IP_{ay} \vee ID_{ay}) \rightarrow AO_{ay})$	5 \forall E
15	$((IP_{ab} \vee ID_{ab}) \rightarrow AO_{ab})$	14 \forall E
16	$(IP_{ab} \vee ID_{ab})$	13 Com
17	AO _{ab}	15, 15 MP
18	$((Sa \wedge Da) \wedge (ID_{ab} \vee Pab)) \rightarrow AO_{ab}$	6-17 PC
19	$(\forall y) (((Sa \wedge Da) \wedge (ID_{ay} \vee P_{ay})) \rightarrow AO_{ay})$	18 \forall I
20	$(\forall x) (\forall y) (((Sx \wedge D_{xy}) \wedge (ID_{xy} \vee P_{xy})) \rightarrow AO_{xy})$	19 " I

Na formalização, o jogo dialético entre o “algo” e o “outro” aparece com clareza em AO_{xy}, em que x significa algo e y significa o outro. Merece ênfase o fato de que essa é a conclusão de toda a demonstração lógica. Também a passagem entre categorias universalíssimas como o Ser e o Devir para o Ser-que-está-sendo-aí foi formalizada e demonstrada.

Finitude

Se algo é determinado e finito, a categoria de Finitude deve ser examinada neste contexto em que ela pela primeira vez aparece. Finito é aquilo que

possui limites determinados. Há dois fatores que geram a limitação determinada: a heterodeterminação e a autodeterminação. Geralmente ambos os fatores atuam em conjunto.

Vimos, mais acima, que algo só é finito e determinado se está em oposição a outro Ser ou seres, que marquem o fim de um Ser e o começo do outro. Vimos que só podemos pensar e falar de “algo” se simultaneamente denotamos o “outro”. O Ser finito, para Ser finito e limitado, tem que estar em oposição a um ou a vários outros seres que lhe demarquem pelo menos parcialmente os limites: aqui termina um, aqui começa o outro. Sem essa oposição, nenhum dos dois conceitos é inteligível, sem essa oposição nenhum Ser pode existir. A isso chamamos de heterodeterminação. Há ainda os casos de autodeterminação parcial, como encontramos principalmente nos seres vivos e no conceito de liberdade.

A formalização da Finitude já está incluída na que foi apresentada acima (cf. AOxy). Mas, face à importância da categoria da Finitude, convém completar o que apresentado com uma formalização explícita da Finitude. Não formalizamos a tese de Hegel, que é ambígua.

Chave de simbolização

DPxy: x delimita parcialmente y

u: Universo

Proposição correta $\vdash (DTuu \wedge (\forall x) (\exists y) (DPxy \wedge DPxx))$

Postulações do Sistema

1. DTuu
2. $(\forall x)(\exists y) DPxy$
3. $(\forall x) DPxx$

Demonstração

1	DT_{uu}	P
2	$(\forall x)(\exists y) DP_{xy}$	P
3	$(\forall x) DP_{xx}$	P
<hr/>		
4	$(\exists y) DP_{ay}$	2 \forall E
5	DP_{ab}	H
<hr/>		
6	DP_{aa}	3 \forall E
7	$(DP_{ab} \wedge DP_{aa})$	5,6 \wedge I
8	$(\exists y) (DP_{ay} \wedge DP_{aa})$	7 \exists I
9	$(\exists y) (DP_{ay} \wedge DP_{aa})$	4,5-8 \exists E
10	$(\forall x) (\exists y) (DP_{xy} \wedge DP_{xx})$	9 \forall I
11	$(DT_{uu} \wedge (\forall x) (\exists y) (DP_{xy} \wedge DP_{xx}))$	10,1 \wedge I

Infinitude

A Dialética do “algo e do outro” pode ser entendida, em Filosofia, de uma maneira completamente errada, a saber, como *progressus* ou *regressus ad infinitum*. Se, em Matemática isso existe, é porque a Matemática trata de seres meramente possíveis e as séries, neste caso, podem ser infinitas, ou seja, indeterminadas num sentido ou no outro, ou até em ambos os sentidos. Assim, em Matemática, a série 1, 2, 3_n não só é possível, mas extremamente útil. Porém aqui estamos a tratar de Filosofia e de seres existentes. Em tais casos, como mostra a tradição, o *progressus* ou *regressus ad infinitum*, que geralmente são mal entendidos, constituem algo altamente irracional. Já Aristóteles, no livro *Gama da Metafísica*, aponta para este problema. Uma série argumentativa que sempre supõe premissas a ela anteriores constitui um *regressus ad infinitum*, pois nunca se chegará ao primeiro Princípio da argumentação. E assim toda a argumentação perde a validade. É por isso, para evitar o regresso ao infinito, que Aristóteles introduz o conceito de *arkhé*, ou seja, de um começo Absoluto, antes e atrás do qual não há mais nada que o fundamente. Isso no âmbito do pensar (argumentar) como no âmbito do Ser (causar).

Essa *arkhé* aristotélica foi, então, transformada no Deus cristão, o Criador, começo e fundamento primeiro e último de todo o conheci-

mento e de todas as existências. A questão que se nos coloca é como evitar a série infinita de algo, outro, mais outro, mais outro, etc. *ad infinitum*. Ou seja, o que é a Infinitude? Existe algo tal como uma Boa Infinitude? É preciso aceitar a Boa Infinitude para que o Sistema possa subsistir?

A resposta que Hegel – e eu com ele – damos é que existe, em Filosofia, uma Boa Infinitude e uma Má Infinitude. A Má Infinitude consiste no *progressus* e no *regressus ad infinitum*, se e enquanto aplicados ao mundo das coisas existentes, bem como – em Matemática – se não ordenados por um logaritmo que ordene a sequência. O motivo de que esta Má Infinitude seja, em Filosofia, uma Contradição consiste no fato de que a série por um lado quer e deve ser completa, por outro lado é impossível que ela chegue à completude. A impossibilidade da completude deste tipo de série infinita, que, por ser infinita, tem que ser completa, transforma-a em uma autocontradição e, assim, numa Má Infinitude.

Se existe uma Má Infinitude, existe também uma Boa Infinitude? Certamente que sim. A Finitude e a Infinitude contêm, ambas, um elemento positivo e outro negativo. A Finitude é, por definição, delimitada, possui um limite que a determina como tal e não como outra; este é o elemento positivo da Finitude. Há, por outro lado, na Finitude, quando ela esbarra em seu limite, a tendência irresistível de superar o limite posto. Aliás, como poderia ela reconhecer algo como limite, se não o ultrapassasse e fosse além dele? Se depois do limite não houvesse Nada, não haveria limite, pois o Nada não pode limitar exatamente por ser Nada. Ter o Nada como limite é ser ilimitado. Assim, o Ser finito, ao esbarrar em seu limite, sempre o supera e ultrapassa e, pela reiteração constante dessa ultrapassagem, torna-se ele mesmo infinito. A conclusão, embora paradoxal, é cogente: a Finitude é sempre infinita. Deixou, assim, a Finitude de existir? Não há, na Verdade, Finitude alguma? Não, a Finitude continua existindo com seus limites determinados e é verdadeiramente finita. Não há como tirar da Finitude os limites determinados. Mas e a Infinitude que acima acabamos de demonstrar como algo ínsito na

Finitude? Fizemos apenas a síntese dialética entre Finitude e Infinitude. A Infinitude é um elemento constitutivo da Finitude, embora não o primeiro e principal.

O outro polo da oposição dialética que se torna síntese e conciliação consiste no fato de que toda Boa Infinitude, para ser boa, tem que ser gerada por um algoritmo. E este é sempre finito. Vemos aqui a Finitude como elemento constitutivo da Boa Infinitude. Finitude e Boa Infinitude são polos dialéticos que, num primeiro momento (tese e antítese) parecem estar em oposição, um negando o outro. Num segundo momento, a análise mais profunda mostra que ambos se conciliam e se constituem mutuamente (síntese). Assim, Finitude e Boa Infinitude, como tese e antítese, se opõem e excluem; como síntese, se constituem mutuamente.

O Ser-que-está-aí (*Dasein*), na Dialética descendente, bifurca-se e traz à luz os elementos que o compõem, a Finitude e a Infinitude. Na Dialética descendente, os conceitos mais abstratos, se analisados, conduzem aos elementos que o constituem e que são novas categorias do Sistema. Hegel chama isso de *Entzweiung*, Platão denominava esse Movimento conceitual como formação de díades. O erro, o grande erro de ambos é que pensavam que sempre e em qualquer categoria o descenso se fazia por uma dupla de conceitos. Não consideraram a hipótese de que o descenso, vez que outra, não se fazia por díades, mas por tríades, etc. Se o descenso dos primeiros Princípios até a coisa singular sempre se realizasse por díades, então todo o Sistema filosófico poderia ser deduzido rigorosamente. Díades são oposições, formadas por negações que não permitem um *tertium quid*. Daí a impossibilidade de fazer a Dialética descendente de maneira absolutamente rigorosa. Felizmente, não é assim que o Sistema pode e deve ser construído. O contrário de “sérvio” pode ser tanto “bósnio” como “montenegrino”. O contrário de “gato” pode ser tanto o “rato” como o “cão”, etc. O bem e o mal são conceitos contrários, sim, mas existe também o moralmente indiferente. O legal e o ilegal são conceitos contrários, mas aqui o *tertium quid* – nem legal nem ilegal – abriga a maioria das coisas.

O filósofo dialético há que concordar com Platão e Hegel que o descenso, sempre que possível, deve ser feito por díades, porque essas são as vigas mestras que sustentam o Sistema. Mas a Contingência, como, aliás, veremos depois, jamais pode ser eliminada do Sistema e do Universo real.

Vimos que a categoria de Ser-que-está-sendo-aí (*Dasein*) se determina ulteriormente ao se bifurcar em dois polos opostos: Finitude e Infinitude. Isso é ao mesmo tempo uma solução, porque determina ulteriormente o Ser-que-está-sendo-aí, mas também é um novo problema, pois temos, agora, mais uma vez, duas categorias que se opõem e, depois, se conciliam. A oposição nasce de dentro da categoria Ser-que-está-sendo-aí. Onde está e como se chama a categoria que faz a conciliação e unificação de ambos os polos agora indissociavelmente unidos? Esta será a seguinte categoria a ser tratada, a categoria do Ser-para-si.

Em relação à formalização do conceito de Boa Infinitude, em parte integrando elementos da Finitude, Hegel é extremamente ambivalente. Apresentamos a síntese correta:

Boa Infinitude

Chave de formalização

Ax: x é algo

Ox: x é outro

Dxy: x determina y

SOx: x é uma série infinita ordenada por um algoritmo

BIx: x tem boa infinitude

Proposição correta $(\forall x) (((Ax \wedge Ox) \wedge (Dxx \rightarrow SOx)) \wedge BIx)$

Postulações do Sistema

1. $(\forall x) (Ax \wedge Ox)$
2. $(\forall x) ((Ax \wedge Ox) \rightarrow Dxx)$
3. $(\forall x) (Dxx \rightarrow SOx)$
4. $(\forall x) SOx$
5. $(\forall x) (SOx \rightarrow BIx)$

Demonstração

1	$(\forall x) (Ax \wedge Ox)$	P
2	$(\forall x) ((Ax \wedge Ox) \rightarrow D_{xx})$	P
3	$(\forall x) (D_{xx} \rightarrow SOx)$	P
4	$(\forall x) SOx$	P
5	$(\forall x) (SOx \rightarrow BIx)$	P
<hr/>		
6	$(Aa \wedge Oa)$	1 $\forall E$
7	$((Aa \wedge Oa) \rightarrow D_{aa})$	2 $\forall E$
8	D_{aa}	6,7 MP
9	$(D_{aa} \rightarrow SOa)$	3 $\forall E$
10	SOa	8,9 MP
11	$(SOa \rightarrow BIa)$	5 $\forall E$
12	BIa	10,11 MP
13	$((Aa \wedge Oa) \wedge (D_{aa} \rightarrow SOa))$	6,9 $\wedge I$
14	$((Aa \wedge Oa) \wedge (D_{aa} \rightarrow SOa) \wedge BIa)$	13,12 $\wedge I$
15	$(\forall x) (((Ax \wedge Ox) \wedge (D_{xx} \rightarrow SOx))) \wedge BIx)$	14 $\forall I$

O Ser-para-si (Für-sich-sein)

Como o Ser-para-si é sempre também um Ser-para-outro, o limite entre eles é indiferente e fluante. Pode estar aqui como pode estar ali. A determinação não é fixa e, assim, embora completamente determinada, é fluante. Ela limita, sim, mas não se sabe exatamente onde, pois ela é algo externo às categorias até agora elaboradas. Essa indiferença, essa exterioridade do limite que delimita a qualidade chamamos de quantidade.

Seja-me permitido fazer aqui uma longa citação de Hegel, que esclarece muito bem o que significa o Ser-para-si.

“O Ser-para-si é o Ser qualitativo que atingiu a perfeição; é o Ser infinito. O Ser do começo é indeterminado. O Ser-que-está-endo-aí (*Dasein*) é o Ser superado e guardado (*aufgehoben*), mas só de forma imediata. Ela contém somente uma primeira negação, que é, ela mesma, imediata; o Ser foi também conservado, e ambos (o Ser e a primeira negação) estão unificados em uma

unidade simples no Ser-que-está-sendo-aí. Mas por isso mesmo ainda são diferentes um do outro; sua unidade ainda não foi posta (dialeticamente). O Ser-que-está-sendo-aí é, assim, a esfera da diferença e do dualismo, o reino da Finitude. A determinidade como tal é algo relativo, ela não é determinação absoluta. No Ser-para-si é posta e conciliada a diferença entre o Ser e a Determinidade ou Negação; Qualidade, Alteridade, Limite, Realidade, Ser-em-si constituem formas imperfeitas da negação do Ser; nelas se baseia a diferença entre ambos (Ser e Ser-em-si). Mas já agora, na Finitude, a negação se transformou em Infinitude, se transformou em negação posta da própria negação; assim ela torna-se uma simples relação para consigo mesma, ela tem mesma a reconciliação (*ausgleichung*) com o Ser - Determinidade Absoluta”²².

Resumindo e simplificando até o limite do possível, façamos a tradução para o português, passo por passo.

Primeiro passo: o Ser do começo, que inclui a tríade Ser, Nada e Devir, é algo indeterminado e sem nenhum conteúdo. O conteúdo – pois pensamos e, quando pensamos, necessariamente pensamos conteúdos – tem que vir de outro lugar. Mas fora do Universo do Ser, Nada e Devir não há nenhum outro lugar. Fora do Universo não há nada que possa servir de limite ou determinação. Logo, o limite tem que vir de dentro do próprio Universo.

Segundo passo: de onde? Onde, dentro do Universo, temos um limite ou delimitação? Temos, dentro do Universo, a negação. É da negação, interna ao Universo, que vem o limite, a delimitação, a determinação. Pois toda negação é uma determinação: *Omnis determinatio est negatio*.

Terceiro passo: o Ser ulteriormente determinado pela negação é o Ser-que-está-sendo-aí. Esta primeira forma de negação transforma o Ser indeterminado em Ser determinado, ou seja, em Ser-que-está-sendo-aí (*Dasein*). – Só que esta determinação é simples, isto é, algo é determinado somente pela negação de outro algo. E este outro algo é determinado pela negação do primeiro algo. Um se determina pela negação do outro. Em outras palavras: determinação é um jogo de relações de negação entre dois polos. Um pai só é pai se ele tem um filho; e vice-versa, um filho só é filho se tem um pai. E assim com “direita” e “esquerda”, “em cima” e “embaixo”, etc.

2 HEGEL, 5 vol., pág.174-175.

Quarto passo: pergunta-se agora se isso não leva ao jogo perverso da Má Infinitude. Pois, pensando algo determinado (Ser-que-está-endo-aí e Finitude), inevitavelmente escorregamos pela ladeira da repetição sem fim, para o *regressus ad infinitum*. – Qual o primeiro determinante? Se ele é determinado, quem ou o que o determinou? E assim *ad infinitum*. – O mesmo ocorre se lançarmos mão de um *progressus ad infinitum*. Ambos os processos foram desmascarados no capítulo anterior como perversos. O que então fazer?

Quinto passo: a Determinação e a Delimitação são formas de negação, de uma negação que é interna ao Universo. Disso surge o Ser-que-está-endo-aí com sua determinação simples, isto é, com sua negação simples. Quando focalizamos o pai, algo determinado, estamos sempre apontando também para o filho. Mas estamos focalizando o pai, estamos falando do pai e não do filho; quando dizemos que o pai é alto não estamos dizendo nada sobre a altura do filho. Há aqui, apesar da íntima relação entre pai e filho que os determina como dois polos, uma grande diferença. Focalizamos o pai e não o filho, falamos do pai como algo determinado, sem que estejamos, expressa e explicitamente, falando do filho. A relação entre pai e filho perdeu, assim, parte de sua prioridade e de sua importância constitutiva. O pai, como pai, pensado sem que a relação para com seu filho determinado seja explicitada, não é mais um mero Ser-que-está-endo-aí (Finitude, Infinitude); o pai, pensado assim, é pensado como sendo em si e para si uma Boa Finitude e uma Boa Infinitude, ele é pensado como um Ser-para-si. O Ser-para-si é, pois, apenas uma forma mais simples e mais abreviada de dizer um Ser com Boa Finitude e Boa Infinitude. Mas a ênfase, depois de passar por sua alteridade, volta para o Uno do qual partimos. Isto é, um pai pode perfeitamente ser um cidadão exemplar, mesmo que o filho seja um canalha. E vice-versa. O pai como que se descolou da relação pai e filho (*aufheben* no sentido de superar), e é considerado sozinho, em si, como algo que é um Ser-para-si. Lembremos, entretanto, que a relação de filiação continua superada e guardada na categoria do pai, que agora é um Ser-para-si. Compreendemos agora a afirmação de Hegel, que Ser-para-si é sempre também um Ser-para-outro. A análise separa ambos os polos, que adquirem a aparência de oposição excludente. A Dialética une e concilia os polos só aparentemente opostos, pois ambos

se constituem mutuamente e formam uma unidade dinâmica. Esta unidade dinâmica é o Um.

Ser-para-si (Für- sich- sein)

Chave de formalização

BIx: x é de boa infinitude

BFx: x é de boa finitude

Ax: x é um algoritmo que ordena uma série finita ou infinita

Ux: x é um e múltiplo

Síntese hegeliana e proposição correta $\vdash (\forall x) (Ux \rightarrow (BFx \wedge BIx))$

Postulações do Sistema

1. $(\forall x) Ax$
2. $(\forall x) (Ax \rightarrow BFx)$
3. $(\forall x) (Ax \rightarrow BIx)$

Demonstração

1	$(\forall x) Ax$	P			
2	$(\forall x) (Ax \rightarrow BFx)$	P			
3	$(\forall x) (Ax \rightarrow BIx)$	P			
4	Aa	1 $\forall E$			
5	$(Aa \rightarrow BFa)$	2 $\forall E$			
6	$(Aa \rightarrow BIa)$	3 $\forall E$			
7	BFa	4, 5 MP			
8	BIa	4, 6 MP			
9	$(BFa \wedge BIa)$	8,9 $\wedge I$			
10	<table style="border-collapse: collapse; margin-left: 20px;"> <tr> <td style="width: 5%; text-align: right; vertical-align: top;">10</td> <td style="width: 85%; border-right: 1px solid black; padding-right: 10px; vertical-align: top;">Ua</td> <td style="width: 10%; text-align: right; vertical-align: top;">H</td> </tr> </table>	10	Ua	H	
10	Ua	H			
11	<table style="border-collapse: collapse; margin-left: 20px;"> <tr> <td style="width: 5%; text-align: right; vertical-align: top;">11</td> <td style="width: 85%; border-right: 1px solid black; padding-right: 10px; vertical-align: top;">$(BFa \wedge BIa)$</td> <td style="width: 10%; text-align: right; vertical-align: top;">9 Re</td> </tr> </table>	11	$(BFa \wedge BIa)$	9 Re	
11	$(BFa \wedge BIa)$	9 Re			
12	$(Ua \rightarrow (BFa \wedge BIa))$	10-11 PC			
13	$(\forall x) (Ux \rightarrow (BFx \wedge BIx))$	12 $\forall I$			

A Quantidade

Quantidade

Quantidade pura

Como o Ser-para-si é sempre também um Ser-para-outro, o limite entre eles é indiferente e fluante. Pode estar aqui como pode estar ali. A determinação não é fixa e, embora completamente determinada, é fluante. Ela limita, sim, mas não se sabe exatamente onde, pois ela é algo externo às categorias até agora elaboradas. Essa indiferença, essa exterioridade do limite que delimita a Qualidade chamamos de Quantidade.

A tese hegeliana – falsa – sobre a Quantidade pura diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser repostado é Quantidade pura. – Esta tese é falsa, porque a Quantidade pensada como pura ainda não explicita os dois elementos que a constituem, a continuidade e a descontinuidade. Como só a continuidade é expressa, a tese é falsa e surgem as antinomias de Zenão e de Kant, que não conseguem conciliar na Quantidade continuidade e descontinuidade.

A Grandeza contínua e descontínua

Pensada como pura Quantidade, a Quantidade é uma tese falsa porque ela é indeterminada, porque nela não estão explicitados os dois elementos que a compõem; a continuidade e a descontinuidade. O Movimento de unificação de todos os Um com o Um primeiro e primevo e o Movimento de dispersão em cada Um se diferencia de todos os outros.

O Um ao mesmo tempo se repele e se atrai. Enquanto ele se atrai e se refere a todos os outros Um, a si mesmo, esta atração é uma forma de continuidade do Um, que se reitera e se replica. Esta continuidade é a unidade imediata dos muitos Um: cada Um está fora do outro Um, mas todos se referem ao Um original, todos o contêm e dele se originam. Quando se diz que cada Um está fora do outro, já estamos apontando para a característica da Quantidade pura: *partes extra partes*. A ênfase está na indeterminação da unidade indiferenciada que veste aqui uma roupagem ambígua: estamos querendo expressar a atração ou a repulsão? A continuidade ou a descontinuidade?

Mas, para melhor compreendermos a questão, antecipemos a antítese que vem logo abaixo: o Um, que se atrai, também se repele. Essa repulsão, em que cada Um repele os outros Um e se põe como diferente deles, é uma segunda característica essencial da Quantidade: ela, além de ser contínua (primeira parte da antítese), é também discreta (segunda parte da antítese). Embora todos os Um se refiram e se originem do Um principal e primevo, cada um deles é um Um separado e discreto. Temos, assim, a Quantidade contínua e a Quantidade discreta, uma constituindo a outra.

É por isso que a flecha está ao mesmo tempo parada e em Movimento. Se considerarmos somente o momento da continuidade, a flecha entra num espaço infinitamente contínuo e nunca vai parar. Se considerarmos somente o momento da descontinuidade, ela não se move e nunca chegará ao alvo: a flecha fica parada. Se considerarmos ambos os aspectos, a flecha atravessa o espaço, que é contínuo, mas chega ao alvo, que é o momento da descontinuidade. É por isso que Aquiles e não a tartaruga ganha a corrida.

Pensada como pura Quantidade, a Quantidade é uma tese falsa porque ela é indeterminada, porque nela não estão explicitados os dois elementos que a compõem; a continuidade e a descontinuidade: o Movimento de unidade de todos os Um para com o Um primeiro e primevo e o Movimento de dispersão em cada Um se diferencia de todos os outros. A antítese hegeliana é falsa, porque não expressou o duplo Movimento em que o Um atrai e fica contínuo, e também repele, engendrando assim os outros Um.

O Um – que se atrai – também se repele. Essa repulsão, em que cada Um repele os outros Um e se põe como diferente deles, é também uma característica essencial da Quantidade: ela, além de ser contínua (primeira parte da antítese), é também discreta (segunda parte da antítese). Embora todos os Um se refiram e se originem do Um principal (continuidade), cada um deles é um Um separado e discreto (descontinuidade). Temos, assim, a Grandeza (*Größe*) contínua e a Grandeza discreta, uma constituindo a outra.

Limitação da Quantidade

A síntese hegeliana, correta, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser repostado é uma Limitação da Quantidade. – A síntese é verdadeira

porque expressa a unidade entre a indeterminação da tese, a Quantidade pura e a Grandeza contínua e descontínua da antítese.

Vimos acima, ao tratarmos da tese e da antítese hegelianas, que também a Quantidade se cinde em continuidade e descontinuidade. O que unifica estes dois opostos? Como estes dois elementos opostos e mutuamente excludentes se conciliam e reunificam?

A resposta dialética é simples, mas extremamente dura. Porque o limite que os separa e opõe é o mesmo que os une. Tem que haver um limite que permite a oposição, mas também a unificação entre o contínuo e o descontínuo. Esta limitação da Quantidade é a síntese procurada. A limitação entre ambos os opostos é também aquilo que os unifica e reconcilia: continuidade e descontinuidade se constituem e se definem mutuamente e só as duas juntas podem ser pensadas sem Contradição.

Se alguém julgar a argumentação acima muito abstrata, pense no limite entre dois países. O limite em si mesmo, a rigor, não existe. Ele só existe como limite enquanto separa e une os dois países. Quando o limite só separa, temos quase sempre inimizades e guerras; quando os limites, além de separar, também unem, há boa vizinhança, comércio, turismo, etc. O limite não é nada, porque ele é tudo: ele é a unificação entre o contínuo e o descontínuo. Zenão de Eléa e Kant não teriam caído em antinomias insolúveis se tivessem compreendido isso. Mas porque compreenderam o descontínuo como a mera negação do contínuo, porque não atentaram para a relevância do limite, perderam-se nos labirintos que conhecemos. Eles pensaram como filósofos analíticos, não como dialéticos.

O filósofo analítico pensa só a oposição entre contínuo e descontínuo e afirma que um é a negação do outro. Afirmar simultaneamente ambos os polos é entrar em Contradição, pois é logicamente impossível afirmar A e Não A. Os analíticos estão totalmente corretos quando afirmam que não se pode negar o Princípio de Não Contradição; os dialéticos se apoiam exatamente no mesmo Princípio. Como, então, os analíticos afirmam que continuidade e descontinuidade estão em Contradição, e os dialéticos, não? Porque os dialéticos enfocam um todo maior, no qual o limite unifica o contínuo e o descontínuo, fazendo com que um constitua o outro.

Quantidade

Chave de formalização

- Ux: x é o um e o múltiplo
- Sx: x é uma série finita ou infinita
- SCx: x é uma série contínua
- SDx: x é uma série descontínua
- Qx: x é quantidade
- QCx: x é quantidade contínua
- QDx: x é quantidade descontínua

Síntese hegeliana e proposição correta $\vdash (\forall x) (Qx \rightarrow (QCx \wedge QDx))$

Postulações do Sistema

1. $(\forall x) UIx \wedge Sx$
2. $(\forall x) ((Sx \rightarrow (SCx \wedge (SCx \wedge SDx)))$
3. $(\forall x) (SCx \wedge QCx)$
4. $(\forall x) (SDx \wedge QDx)$

Demonstração

1	$(\forall x) (Ux \wedge Sx)$	P
2	$(\forall x) ((Sx \rightarrow (SCx \wedge SDx))$	P
3	$(\forall x) (SCx \wedge QCx)$	P
4	$(\forall x) (SDx \wedge QDx)$	P
5	$(Ua \wedge Sa)$	1 \forall E
6	Sa	5 \wedge E
7	$(Sa \rightarrow (SCa \wedge SDa))$	2 \forall E
8	$(SCa \wedge SDa)$	6,7, MP
9	$(SCa \wedge QCa)$	3 \forall E
10	$(SDa \wedge QDa)$	4 \forall E
11		U
		Qua
12	QDa	10 \wedge E
13	$(QCa \wedge QDa)$	12,13 \vee
14	$(Qa \rightarrow (QCa \wedge QDa))$	11,14PC
15	$(\forall x) Qx \rightarrow (QCx \wedge QDx))$	16 \forall I

O Quantum

Hegel divide este capítulo, como de costume, em três partes: o Quantum, o Número e o Quantum extensivo e intensivo.

O Quantum é primeiramente a Quantidade com uma determinação, ou seja, com um limite. O Quantum, quando pensado com o limite como única determinação, é simplesmente o Número (A). O Quantum compreendido como o limite que delimita a pluralidade é o Quantum extensivo; ele diz quantas unidades está delimitando. O Quantum, quando pensado como a unidade que se volta para si mesma e se realiza como Um, como o Ser-para-si, é o Quantum intensivo, que indica os graus quantitativos desta autorrealização (B). O Quantum, como o Uno e o Múltiplo no reino da Quantidade, é também a Infinitude Quantitativa (C).

O Número

A Quantidade é aqui um Quantum e possui um limite, ou seja, ela é delimitada tanto em sua continuidade como em sua descontinuidade. Este limite, entretanto, não está num lugar determinado; mas onde ele estiver ele estará delimitando a Quantidade e constituindo o Um; neste sentido ele é o Princípio da continuidade. Este Um é, pois, em primeiro lugar, a continuidade da Quantidade, que é em si e de si una. Este Um é, em segundo lugar, o Princípio da descontinuidade, pois dele emerge a Multiplicidade dos muitos Um, cada um diverso do outro. Este Um é, em terceiro lugar, a unidade da continuidade e da descontinuidade, pois (a) ele refere-se a si mesmo em sua unidade, (b) ele deixa sair de si a Multiplicidade dos muitos Um, cada um diverso dos outros, (c) e unifica em si tanto a continuidade como a descontinuidade.

Quando os três Movimentos do Quantum são postos e pensados simultaneamente, temos o Número. O Número é tanto o Um contínuo e inicial, como a série de muitos Um, como também a unidade desta série. Isso nos leva, de novo, ao problema da Boa e da Má Infinitude, pois a série numérica é, por um lado, infinita e pode continuar para sempre e, por outro lado, ela é, em sua infinitude, determinada e finita como esta série. Voltaremos a isso.

A tese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é Número. – Esta tese é falsa, pois ela expressa a unidade e a Multiplicidade dos Quanta de forma abstrata. Falta aqui a determinação da extensão e da intensidade, que, como veremos logo abaixo, fazem parte do conceito de Quantum.

Quantum extensivum e intensivum

O Quantum, além de ser contínuo e descontínuo (cf. acima), pode ser extensivo e intensivo. O Quantum, considerado somente em sua grandeza numérica, é extensivo e pergunta apenas quantos Um há dentro de seus limites; a resposta aqui é sempre um número determinado de Um, cada um diverso do outro. O Quantum, considerado apenas em sua unidade abrangente de muitos Um, é o Quantum intensivo e indica o grau. O grau não diz quantos Um estão abrangidos na unidade, transformando a exterioridade dos muitos Um na interioridade dos graus de intensidade. – Ambos, entretanto, se constituem mutuamente, porque também a intensidade pode novamente ser dividida e, considerada como descontínua, pode ser numerada. Assim obtemos a numeração dos graus de uma única intensidade, por exemplo, do calor. Mas tanto a extensão como a intensidade estão em processo de Devir, e surge, assim, o problema da Infinitude.

A antítese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é um Quantum extensivo e intensivo. – Também esta antítese é falsa, pois deixou de lado a questão da Boa e da Má Infinitude. Mesmo quando se fala do Quantum e se afirma dele tanto a extensão como a intensidade, falta aí a consideração explícita da questão da Infinitude.

Do ponto de vista do filósofo analítico, extensão e intensidade geralmente não são considerados opostos, porque são conceitos aplicados a fenômenos diversos. Do ponto de vista do dialético, a proposição é falsa porque incompleta, porque o sentido das partes não constitui o todo orgânico, o Sistema, sem o qual não se faz Filosofia Dialética.

A Infinitude Quantitativa

O Quantum é contínuo e descontínuo, é extenso e intenso. Em ambas as dimensões, surge o problema, já conhecido e anteriormente trata-

do, da Boa e da Má Finitude, da Boa e da Má Infinitude. Pois o Quantum, em suas duas dimensões, contém um *progressus* e um *regressus ad infinitum*. Não se pode compreender adequadamente o Quantum sem que ele, em suas dimensões contínua e descontínua, extensiva e intensiva, seja levado à questão da Finitude e da Infinitude. Esse problema, que já vimos e tratamos no reino da Qualidade, volta aqui no reino da Quantidade e exige uma solução. A resposta é relativamente simples: ela é a mesma, em Princípio, que já expusemos, quando tratamos da Boa e da Má Infinitude no reino da Qualidade. Boa Finitude e Boa Infinitude são o mesmo, pois são duas faces da mesma moeda. – Neste contexto, Hegel trata longamente de problemas da fundamentação da Matemática, do cálculo diferencial, das antinomias de Kant e de outros. Sobre o pano de fundo que aqui desenhemos, essas questões podem e devem ser tratadas; o que, aliás, em Matemática, já ocorreu e continua acontecendo (Leibnitz, Frege, Russell, Peano, etc.). Mas não podem ser tratadas aqui, já que cada uma delas exigiria um livro só para si; não precisam ser tratadas aqui, eis que as soluções, em última análise, estão contidas no que foi exposto, em capítulo anterior, sobre a Infinitude.

O filósofo analítico, mais uma vez, diria que Infinitude é a negação da Finitude e que, por isso, o dialético está negando o Princípio de Não Contradição. A resposta dos dialéticos, exposta no capítulo sobre a Infinitude, mostra que, em Filosofia Dialética, a Infinitude não é a negação da Finitude, mas um elemento conceitual que entra na constituição da Finitude, como a Finitude entra na constituição da Infinitude. E o que se constitui mutuamente e como tal se unifica não é contra o Princípio de Não Contradição.

A síntese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é Infinitude Quantitativa. – A síntese é Verdade e repõe a mesma resposta já dada ao problema da Infinitude. Existe uma Má Finitude e uma Boa Finitude, existe uma Má Infinitude e uma Boa Infinitude. A Boa Finitude é o mesmo que a Boa Infinitude; ambas se constituem mutuamente.

Quantum

Chave de formalização

QLx: x é quantidade

QCx: x é uma quantidade contínua limitada

QDx: x é uma quantidade descontínua limitada

KCx: x é um quantum contínuo

KDx; x é um quantum descontínuo

Síntese hegeliana e proposição correta: $\vdash (\forall x) (QLx \rightarrow (KCx \wedge KDx))$

Postulações do Sistema

1. $(\forall x) OLx$
2. $(\forall x) (QLx \rightarrow (OCx \wedge ODx))$
3. $(\forall x) (QCx \rightarrow KCx)$
- 4 $(\forall x) (ODx \wedge KDx)$

Demonstração

1	$(\forall x) QLx$	
2	$(\forall x) (QLx \rightarrow (QCx \wedge QDx))$	
3	$(\forall x) (QCx \wedge KCx)$	
4	$(\forall x) (QDx \wedge KDx)$	
5	QLa	1 \forall E
6	$(QLa \rightarrow (QCa \wedge QDa))$	2 \forall E
7	$(QCa \wedge QDa)$	5,6 MP
8	$(QCa \wedge KCa)$	3 \forall E
9	$(QDa \wedge KDa)$	4 \forall E
10		
11	KDa	9 \wedge E
12	(KCa \wedge KDa)	11 \vee I
13	$(QLa \rightarrow (KCa \wedge KDa))$	10-12 PC
14	$(\forall x) Qx \rightarrow (KCx \wedge KDx)$	13 \forall I

A Filosofia Analítica provavelmente poria no lugar da conjunção $(\forall x) Ox \rightarrow (KCx \wedge KDx)$ uma disjunção: $(\forall x) Ox \rightarrow (KCx \vee KDx)$. Os analíticos consideram o descontínuo como mera negação do contínuo; se fosse assim, o uso da disjunção estaria correto. O filósofo dialético, entretanto, como foi visto mais acima, considera contínuo e descontínuo como duas faces da mesma moeda, uma constituindo a outra e assim se conciliando mutuamente. A posição do filósofo analítico, em seu âmbito mais estreito, não está incorreta. Mas ele sofre de um déficit sistêmico, porque cada conceito é visto como se tivesse sentido em si e de per si, sozinho, isolado da rede conceitual de nossa língua. O filósofo dialético trabalha em âmbito maior e assim, para ele, contínuo e descontínuo se fundem e se mesclam, sem se confundirem, no conceito da Boa Infinitude, sem o qual surgem antinomias insolúveis. Para usar um exemplo bem concreto: o analítico vê só um antílope, o dialético vê o antílope sempre dentro na manada.

A relação quantitativa

Hegel – e eu com ele – começamos aqui um Movimento que vai se estender por todo o restante da *Ciência da Lógica*: tudo que nos parece sólido se dissolve em relações. A relação, em oposição a Aristóteles e à maioria dos filósofos da tradição, vem antes e é ela que constitui seus dois ou mais polos. Ela tem prioridade lógico-dialética e ontológica sobre os polos que foram por ela construídos. Já neste segundo capítulo da segunda parte da *Lógica do Ser*, encontramos como última síntese uma relação e não um objeto maciço e sólido.

O Quantum, enquanto de Boa Finitude e de Boa Infinitude, é a unidade de ambos os elementos, a Quantidade e a Qualidade. Essa unidade é denominada de relação ou, como diziam os antigos, de Razão.

A Razão direta existe: ao crescer um elemento, o outro elemento cresce por igual. Um exemplo filosoficamente importante de Razão direta e indireta encontra-se nas discussões teológicas sobre a transcendência e a imanência de deus. A transcendência e a imanência de Deus estão em Razão (ou relação) direta, se, crescendo uma, a outra cresce por igual. Assim, quanto mais transcendente deus for, mais imanente ele tem que

ser. Se o reino de deus está ainda por vir (transcendência), então ele já está aqui entre nós (imanência). Na Razão indireta acontece o contrário: o crescimento de uma parte implica o decréscimo da outra parte. Assim, quanto mais transcendente deus for pensado, menos presente (imaneente) ele está neste mundo.

A Razão direta é a tese, a Razão indireta é a antítese, a síntese para Hegel é a relação de potência (*potenzialverhältnis*). Veremos, mais abaixo, o que isso significa.

Razão direta

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

A tese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é uma relação direta. – Esta tese é falsa, porque unilateral, porque diz apenas a positividade, mas não a negatividade, porque não expressa a variedade de relações que existem no mundo das ideias e das coisas.

Razão indireta

A relação indireta nega a relação direta e afirma o contrário. No Movimento entre dois Quanta, crescendo um, decresce o outro. Esta relação é indireta, mas é mediada pela negação e se apresenta somente em sua negatividade. Aplicada à questão da transcendência e imanência do Absoluto, a Razão indireta expressa a opinião da maioria dos cristãos; é aquela que aprendemos na escola. Quando mais transcendente deus, mais nobre e divino ele fica; neste caso, a encarnação torna-se a maneira como deus é pensado como imanente. Mas como para estes pensadores transcendência e imanência de deus se negam e se excluem mutuamente, a encarnação fica a rigor difícil de pensar racionalmente.

A antítese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é uma relação indireta. – Essa antítese é falsa porque nela só

se expressa a negatividade. Ela não leva em conta as múltiplas relações diretas existentes no mundo das ideias e das coisas.

Relação de Potência

Os intérpretes tradicionais de Hegel procuram aqui, levados pelo termo “potência” (*Potenz*), uma relação matemática assemelhada à potenciação que conhecemos desde os gregos. Dois na segunda potência é quatro; quatro na segunda potência é dezesseis, etc. Potência significaria aqui exatamente o mesmo que em Aritmética. Essa leitura, entretanto, é superficial e equivocada.

Hegel define potência da seguinte forma: *Potenz ist eine Menge von Einheiten, deren jede diese Menge selbst ist* (Potência é um conjunto de unidades das quais cada uma é, ela mesma, este mesmo conjunto). A interpretação mais corrente afirma que a potência é um conjunto de unidades e que cada uma destas unidades é a mesma. A mesma do quê? Cada unidade é a mesma que cada uma das outras unidades? Ou cada unidade é, ela mesma, igual ao conjunto que ela constitui? No primeiro caso, temos uma banalidade: no cálculo de uma segunda potência, uma parte é multiplicada duas vezes por si mesma; dois, na segunda potência, é quatro. Na segunda interpretação, surge algo completamente novo e aparentemente contraintuitivo: cada unidade, potenciada quantas vezes for, é sempre a mesma que o conjunto de todas as unidades.

Meu amigo e colega Antonio C. Soares escreveu a este respeito, em comunicação pessoal, um texto delicioso, que aqui transcrevo: “Isto, em Matemática, parece estar errado. Em Teoria de Conjuntos, no entanto, uma classe é infinita se e só se é bijetável com uma subclasse própria sua. Nesse caso, o todo não é maior do que uma de suas partes (próprias)”. Jesús Mosterín, em *Teoría Axiomática de Conjuntos*³, conta esta saborosa história: “Suponhamos que um hotel, com um número finito de quartos, esteja completamente ocupado. Se chegarem novos clientes, não haverá lugar para alojá-los e ficarão sem quartos. Suponhamos agora que o hotel tenha uma infinidade de

3 Mosterín, J. *Teoría Axiomática de Conjuntos*, 2 vol. Ed. Barcelona: Ariel, 1980. 272 p. p. 115s.

quartos, por exemplo, tantos como os números naturais. Se chegarem novos clientes (inclusive infinitos novos clientes), sempre será possível alojá-los, ainda que o hotel esteja já completamente ocupado. Bastará, por exemplo, convidar aos clientes que já o ocupam a se transladarem para o quarto de número dobrado do de seu quarto atual. Assim, os ocupantes do quarto número 1 se transladam para o 2, os do 2 para o 4, os do 3 para o 6... os do n para o $2n$. Depois disso, todos continuarão alojados (em quartos de número par), mas uma infinidade de quartos (os de número ímpar) terá ficado livre. Essa extraordinária propriedade dos hotéis com infinitas habitações é a propriedade que tem todas as classes infinitas (e só elas) de serem bijetáveis com uma subclasse própria sua, propriedade usada por Dedekind para a definição da infinitude”.

Mas trata-se aqui de Filosofia e não de Matemática. O que Hegel e nós queremos dizer talvez seja muito mais profundo e muito mais difícil, pois se aplicaria inclusive para classes finitas: cada parte, mesmo potenciada, é o mesmo que o Todo do qual ela é parte. A parte é parte, sim, mas, além disso, ela é sempre o Todo do qual faz parte. Isso evidentemente só pode ser pensado, como na Teoria de Sistemas, quando bem interpretada, como uma rede na qual todo o fio, com seus nós e desdobramentos, são a Parte e o Todo. Esta é, a meu ver, a estrutura do Universo.

Tentemos ir mais longe. Nesta segunda interpretação, temos uma proposição filosófica de alto alcance, a saber, a relação entre Parte e Todo. Parte, por mais parte que seja, é sempre também o Todo. O Todo está em todas as partes, cada parte é, assim, o mesmo que o Todo. Esta relação não é a “potenciação” da Matemática, é algo muito mais abrangente e mais alto. Trata-se aqui da íntima relação entre Parte e Todo pensados como uma unidade.

A relação positiva e a relação negativa, que de início se opõem e excluem, agora se conciliam e encontram sua síntese. Crescer e decrescer não mais se opõem, porque não se trata mais da relação entre duas partes, mas da relação entre Parte e Todo. A parte pode perfeitamente crescer ou decrescer, sem que o Todo cresça ou decresça. A relação

quantitativa realmente filosófica é aquela que, deixando a Matemática para trás, trata da relação entre a Parte e o Universo, entre a Parte e a Totalidade em Movimento.

A síntese hegeliana, verdadeira, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é uma relação de potência. – A síntese está correta porque concilia e unifica a relação direta e a relação indireta. Razão direta e Razão indireta aqui se confundem porque se unificam num plano superior ao da Matemática, no plano da Filosofia do Todo e de suas partes. Razão direta e Razão indireta, neste plano, sem perderem sua especificação, são o mesmo Todo e, por isso, estão unificadas.

Isso significa que cada ente, sendo um Quantum, é tanto de Boa Finitude como de Boa Infinitude. Quantidade e Qualidade aqui começam a se conciliar.

A relação quantitativa

Chave de formalização

x: x é uma relação quantitativa

RDxy: x é um ser que tem uma relação direta com y

RIxy: x é um ser que tem uma relação indireta com y

RPxy: x é um ser que tem uma relação de potenciação com y

QDxy: x é um quantum que tem uma relação direta com outro quantum y

QIxy: x é um quantum que tem uma relação indireta com outro quantum y

QPxy: x é um quantum que tem uma relação potenciada com outro quantum y

Síntese hegeliana e proposição correta $\vdash (R_x \rightarrow ((RD_{xy} \vee RI_{xy}) \vee RP_{xy}))$

Postulações do Sistema

1. (“x) R_x
2. (“x)(“y) $(R_x \rightarrow ((OD_{xy} \acute{U} OI_{xy}) \acute{U} OP_{xy}))$
3. (“x)(“y) $(QD_{xy} \acute{U} RD_{xy})$
4. (“x)(“y) $(OI_{xy} \acute{U} RI_{xy})$
5. (“x)(“y) $(OP_{xy} \acute{U} RP_{xy})$

Demonstração

1	$(\forall x) Rx$	
2	$(\forall x) (\forall y) (Rx \rightarrow ((QDxy \vee QIxy) \vee QPxy))$	
3	$(\forall x) (\forall y) (QDxy \wedge RDxy)$	
4	$(\forall x) (\forall y) (QIxy \wedge RIxy)$	
5	$(\forall x) (\forall y) (QPxy \wedge RPxy)$	
<hr/>		
6	Ra	1 \forall E
7	$(\forall y) Ra \rightarrow ((QDay \vee QIay) \vee QPay)$	2 \forall E
8	$(Ra \rightarrow ((QDab \vee QIab) \vee QPab))$	7 \forall E
9	$(\forall y) (QDay \wedge RDy)$	3 \forall E
10	$(QDab \wedge RDab)$	9 \forall E
11	$(\forall y) (QIay \wedge RIay)$	4 \forall E
12	$(QIab \wedge RIab)$	11 \forall E
13	$(\forall y) (QPay \wedge RPay)$	5 \forall E
14	$(QPab \wedge RPab)$	13 \forall E
<hr/>		
15	Ra	
<hr/>		
16	RDab	10 \wedge E
17	RIab	11 \wedge E
18	RPab	14 \wedge E
19	$(RDab \vee RIab)$	16,17 \vee I
20	$((RDab \vee RIab) \vee RPab)$	19,18 \vee I
21	$(Ra \rightarrow ((RDab \vee RIab) \vee RPab))$	15-21 CP
22	$(\forall y) (Ra \rightarrow ((RDay \vee RIay) \vee RPay))$	21 \forall I
23	$(\forall x) (Rx \rightarrow ((RDxy \vee RIxy) \vee RPxy))$	22 \forall I

A Medida

O desenvolvimento dialético das categorias da Quantidade mostrou que não há Quantidade sem Qualidade, como – vice-versa – não há Qualidade sem Quantidade. Vimos, na segunda parte, que todas as categorias que versam sobre Quantidade contêm sempre um elemento qualitativo. Sem

esse elemento qualitativo, a Quantidade seria um mero Não-Ser, um Nada, vazio, indiferenciado, sem nenhuma determinação. Quantidade, para ser Quantidade, tem que ser a negação determinada de uma Qualidade, ou seja, Quantidade é sempre a Qualidade que sai de si mesma, quase perde sua mesmice, mas nunca perde totalmente a Identidade consigo mesma. Quantidade é a Qualidade fora de si mesma, uma Interioridade que saiu de si e se perdeu na Exterioridade. A expressão clássica *partes extra partes* expressa ambos os aspectos. A palavra *Partes* aponta para a Qualidade; o termo *extra* significa a negação, a Não Identidade, a Exterioridade, que é a Quantidade. É por isso que, ao tratar da Quantidade, tivemos que elaborar o conceito de Quantum, uma qualidade determinada que lida com os problemas de Boa e de Má Infinitude, de Boa e de Má Finitude. O próprio conceito de Quantum se volta sobre si mesmo a se descobre como Relação Quantitativa. A Relação Quantitativa é, apenas, o Quantum, que consciente de si mesmo, se descobre autorrelativo e autorreferente.

Isso nos levaria, de novo, ao problema da Má Infinitude, pois uma relação que se flecte sobre si mesma, que é autorrelação, perde, ao que parece, toda e qualquer determinação. Não se sabe onde ela começa, onde ela termina; não se sabe como ela se delimita. Assim, com a categoria de Relação Quantitativa, estamos, de novo, no velho problema do círculo vicioso que, além de vicioso por pressupor-se a si mesmo, parece ser vazio.

Este é o problema que é tratado na terceira e última parte do primeiro livro sob o título de Medida. Medir é uma forma toda especial de determinar e de especificar. Toma-se uma Quantidade determinada, por exemplo, uma braça, e aplica-se a uma outra Quantidade determinada, por exemplo, um laço; a aplicação sucessiva da mesma braça – uma Quantidade determinada – ao comprimento do laço, vai determinar quantas braças este laço tem. O laço de trabalho de um gaúcho adulto, por tradição e por razões funcionais, tem que ter doze braças. – Podemos tomar outra Quantidade determinada, o pé. Tomando o comprimento do pé como padrão de medida e aplicando este padrão a outras quantidades determinadas, poderemos dizer que uma casa, por exemplo, tem 27 pés de frente, por 90 pés de fundo. – Em ambos os exemplos citados tomamos arbitrariamente uma Quantidade determinada, ou seja, uma Quantidade Específica, mas, além disso, numa reflexão da Razão

quantitativa sobre si mesma. Estamos considerando este Quantum determinado como padrão de Medida e passamos a determinar outras quantidades determinadas, outros Quanta, a partir de quantas vezes ela contém o padrão adotado. A Medida é uma determinação ulterior do Quantum específico e da Relação Quantitativa, porque ela estabelece um tipo *sui generis* de autoflexão e de autodeterminação. Este é o tema desta terceira parte que se apresenta como síntese entre a Qualidade (primeira parte) e a Quantidade (segunda parte). A síntese entre ambas consiste em uma Identidade que se flecte sobre si mesma, aplica-se como padrão a si mesma, e assim se determina como autoflexão, ou seja, como autodeterminação. Esta é a última categoria na *Lógica do Ser* (primeiro livro) e faz a transição para a *Lógica da Essência* (segundo livro). Medida é já uma forma mais sofisticada de autorreferência, de autoflexão. A *Lógica da Essência* vai tratar abundantemente de tais estruturas circulares que, inicialmente viciosas, quando devidamente analisadas, se mostram virtuosas.

A Quantidade específica

O Quantum Específico

A Medida é um Quantum Específico que é tomado como padrão e, ao aplicar-se a outros Quanta Específicos, diz quantas vezes um está contido no outro: o primeiro nos segundos (As Quanta a serem medidas contêm quantas vezes o Quantum padrão?), ou os segundos no primeiro (Quantos Quanta a serem medidos estão contidos quantas vezes no Quantum padrão?). Isto é, quantos pés tem uma casa em sua dimensão frontal? Ou, quantos grãos de feijão estão contidos numa vasilha?

A característica que imediatamente salta aos olhos, neste contexto, é o caráter empírico e arbitrário do padrão de Medida. O que é Medida, sob o ponto de vista filosófico *a priori*, é muito claro: é a tomada de um Quantum determinado como padrão e a aplicação deste sobre outras quantidades determinadas. Mas esta escolha de padrão é empírica e arbitrária. Vamos usar como padrão de Medida a polegada, a mão, o pé, a braça, o metro, que é barra de metal guardada no fundo de um poço em Paris, ou o quê? Mesmo que – o que não é o caso – o pé fosse um padrão de Medida, os pés são empíricos, *a posteriori*, e não possuem exatamente a mesma dimensão? Qual então escolher como padrão de Medida? A arbitrariedade do padrão de Medida aparece aqui com

clareza meridiana. Medida e padrão de Medida são conceitos relacionais: trata-se da autoaplicação de um Quantum determinado sobre outros Quanta determinados. Trata-se de conceitos *a priori*. Mas seja qual for o padrão de Medida que vai ser usado, isso é algo empírico, arbitrário, fruto da tradição ou de convenções sociais. A Quantidade específica, que aqui é tese, é arbitrária por ser em si indeterminada; embora ela seja denominada de Quantum Específico, não se sabe onde ela começa e onde ela termina. Ela continua indeterminada: falta-lhe a convenção empírica.

A tese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é a Quantidade específica. – A tese é falsa, porque é arbitrária, porque para poder ser operacional, ele deve conter algo fora dela mesma que diz onde ela começa e onde ela termina. Platão e Hegel bem que gostariam de poder deduzir *a priori* a dimensão exata do Quantum que é tomado como padrão de Medida. Isso é impossível. Aqui é necessário – como defendido neste Projeto de Sistema – que o *a priori* se entrelace com o *a posteriori*, que à dedução se acrescente o elemento empírico. Mas queremos, primeiro, determinar a Medida de maneira filosófica, a partir da rede de relações conceituais que a constituem.

A Medida Especificante

Para que um Quantum determinado se transforme em padrão de Medida é preciso um ato de escolha que, dentre várias possibilidades (polecada, mão, pé, braça, etc.), escolha um Quantum determinado como sendo específico e o torne padrão de Medida. Padrão de Medida, em si, é algo arbitrário e empírico; mas, uma vez escolhido como padrão, adquire uma função científica e passa a ser a Medida Especificante. Escolhido como padrão de Medida o pé, todos os membros dessa cultura e todas as suas ciências devem medir as quantidades dizendo quantos pés elas têm. O Quantum não é mais indeterminado, ele ficou específico e concreto. Mas continua com sua característica de arbitrariedade. Também a Medida Especificante, embora um Quantum determinado, é algo que recebe sua determinação de fora de si mesma. Tal conceito precisa ser posto na rede conceitual que o constitui e lhe dá sentido.

A antítese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é uma Medida Especificante. – Também esta antítese é

falsa, porque, como a tese hegeliana, está fora da rede de relações que a constitui e lhe dá sentido.

O Ser-para-si na Medida

A Medida, para ser entendida filosoficamente, exige que o elemento que determina e especifica o Quantum venha de dentro da rede conceitual que organiza o Universo, de dentro das dobras e desdobramentos da Totalidade em Movimento. Sim, para que Medida possa ser concebida como categoria filosófica, a determinação do Quantum Específico e do Quantum Especificante tem que vir de dentro da rede de relações que o constituem como Quantum. Medida, em Filosofia, tem que ser um Ser-para-si, isto é, a Medida tem que se determinar a si mesma, de dentro dela mesma. Medida tem que ser algo autodeterminado. Mas como pensar esta autodeterminação da Medida?

A síntese hegeliana, correta, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser repostado é uma Medida, que é um Ser-para-si. – A síntese, proposição verdadeira, expressa a necessidade filosófica de que o Quantum se autodetermine como Medida, sem arbitrariedade e sem convenções meramente empíricas. O Quantum sem fundamento empírico *a posteriori* não pode ser operacional, pois não tem nenhuma determinação empírica que lhe venha do mundo real. Assim ele não pode medir nada de concreto de nosso mundo empírico. Mas Medida como conceito meramente filosófico exige que o Quantum se autodetermine a partir da rede de relações conceituais que o constituem. A determinação tem que vir de dentro da própria Medida enquanto esta é pensada como categoria filosófica. Isso é possível?

A Medida real

A relação das medidas independentes

A Medida, na tríade do capítulo anterior, foi determinada como uma relação existente entre Quantas determinadas e, assim, concretas. Na Medida, estabelece-se uma relação quantitativa entre, no mínimo, dois corpos quantitativos e concretos; esta Medida, embora arbitrária, é autônoma, isto é, ela se rege a si mesma (Ser-para-si). Ora, estas várias medidas independentes e, cada uma delas autônoma, não estão obviamente isoladas,

pois elas constituem uma rede de relações entre elas: elas são uma Relação de Medidas Independentes.

Hegel trata, aqui, primeiro, da relação entre duas medidas. Em segundo lugar, a Medida é considerada como uma série de relações de medida. Em terceiro lugar, são tratadas as medidas chamadas *Wahlverwandtschaften* (afinidades eletivas). Hegel, Goethe e vários autores do Romantismo alemão, desconhecendo o modelo atômico de Niels e Rutherford, descoberto somente depois, pensavam que certas substâncias tinham uma atração especial para com outras substâncias. Algumas pessoas teriam essa atração especial para com outras pessoas, de onde se originariam amores baseados em afinidades eletivas (cf. o romance de Goethe com este título, *Wahlverwandtschaften*). Hoje sabemos que as assim chamadas afinidades, em Física e Química, se originam da estrutura atômica e são regidas por leis da Física. Há forças cósmicas de atração e de repulsão, como o eletromagnetismo, e outras que parecem somente atrair (com o que nem todos os físicos concordam), como a gravidade; há ainda a duplicidade de partículas, isto é, da matéria que observamos e da matéria negra, que sabemos que existe sem saber direito o que ela é. Falta-nos, em Física, a Grande Teoria Unificada (GUT), que tem como meta unificar numa única teoria as quatro grandes forças com que hoje trabalhamos. – Do ponto de vista meramente filosófico, não podemos, aqui, avançar mais; temos que esperar os resultados da Física.

A tese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é uma relação de medidas independentes. – A falsidade da tese decorre de que ela trata somente de quantidades determinadas, da relação de Medidas específicas. Se pensarmos estas Medidas com base no mundo empírico, nada há a objetar contra medidas relativamente autônomas entre si. Mas trata-se aqui de encontrar uma Medida que seja filosófica, sem que nela haja elemento empírico. Isso parece impossível.

Os nós entre as relações de Medida

As relações de Medida, se não foram ulteriormente especificadas e determinadas, se dispersam na Multiplicidade. Elas são Múltiplas, mas

não expressam a unidade que deve mantê-las unidas entre si e conciliadas consigo mesmas. Não se forma a rede de relações que, por sua vez, vai permitir a emergência de verdadeiros nós: os nós que substituem as coisas e objetos das Filosofias tradicionais. A antítese, aqui, é constituída pelos nós entre as relações de Medida, mas sem a estrutura de rede. Nó, como a palavra diz, significa junção e, assim, unidade. A tese sobre a relação de medidas independentes, que diz somente a pluralidade, se opõe à antítese dos nós entre as relações de medida. Os nós pretendem suprir a unidade que estava faltando. Estamos aqui a um passo apenas da concepção correta: o Universo é, em minha opinião, uma grande rede, totalmente entrelaçada por nós; os nós são aquilo que chamamos de coisas e objetos, mas não passam de polos de relações. Hegel esteve bem perto da solução, mas, ao que parece, não a viu.

A antítese hegeliana, falsa, diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e que tem que ser repostado é uma relação de nós entre as relações de Medida. – Também esta antítese é falsa. Ela se contrapõe à tese como a unidade se contrapõe à Multiplicidade. Mas trata-se apenas de uma contraposição, não de uma conciliação e unificação. Falta agora a unidade entre unidade e Multiplicidade. Mas como constituir uma unidade entre o Uno e o Múltiplo das Medidas Reais? A resposta de Hegel é dura e levanta um problema que tem que ser tratado: a Desmedida.

A Desmedida

A Desmedida é a tentativa, sim, diríamos com os gregos, a heróica tentativa de unificar a relação de medidas independentes, em sua pluralidade, com os nós entre as relações de Medida, em sua unidade. A Desmedida parece ser, aqui, a conciliação entre o Uno e o Múltiplo, pois nela – segundo Hegel, mas não segundo minha opinião – ambos se fundem e desaparecem.

A síntese de Hegel neste caso também incorreta diz: Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser repostado é uma desmedida. – Mas esta síntese imediatamente cai de sua posição unificadora e se torna, de novo, uma tese falsa a ser trabalhada e corrigida. Pois a Desmedida, exatamente, por

ser sem Medida, superou (*aufheben*) o elemento da Multiplicidade com tanta violência que o elemento da unidade desapareceu na indiferenciação de algo que, não tendo Medida (*Massloses*), perde todas suas determinações. Essa última síntese, que devia ser unificadora (para superar a Multiplicidade), não guardou suficientemente explícita nem a Multiplicidade nem a unidade que ela contém. E assim ela se transforma novamente em tese falsa a ser trabalhada e corrigida e leva ao seguinte, terceiro e último capítulo: O Devir da Essência.

A Desmedida é, sim, uma síntese; nós a encontramos nos heróis gregos. Mas ela é, ao mesmo tempo, sua perdição. Pois sem Medida o herói grego sai do Epos, deixa de ser herói vitorioso, e entra na malha inexorável da Tragédia. A última categoria da *Lógica do Ser*, que devia ser a categoria sintética que unificaria tudo que foi tratado antes, ao invés de sintetizar as categorias anteriores, jogou-as no Hades do mais puro caos ou, em Linguagem filosófica, na mais absoluta indiferença e desordem de conteúdo.

A formalização abaixo apresenta um conceito de Medida devidamente corrigido por incluir arbitrariamente um padrão de Medida empírico. Sem essa arbitrariedade e sem este elemento empírico *a posteriori*, cairíamos nas aporias acima descritas.

Na formalização abaixo apresentamos apenas a síntese já corrigida das teses e antíteses hegelianas acima expostas.

Medida

Chave de simbolização

PMx: x é um quantum tomado arbitrariamente como padrão de medida

MExy: x é um quantum aplicado sobre quantidade y

MCxy: x é o número de padrões de medida contido em y

Mx: x é o processo de medir

Proposição correta $\vdash (\forall x) (\forall y) (Mx \rightarrow (PMx \wedge MExy) \wedge MCxy)$

Postulações do Sistema

1. $(\forall x) PMx$

2. $(\forall x)(\forall y) (PMx \wedge MExy)$
3. $(\forall x)(\forall y) (MExy \rightarrow MCxy)$

Demonstração

1	$(\forall x) PMx$	
2	$(\forall x) (\forall y) (PMx \wedge MExy)$	
3	$(\forall x) (\forall y) (MExy \rightarrow MCxy)$	
4	PMa	1 \forall E
5	$(\forall y) (PMa \wedge MEay)$	2 \forall E
6	$(PMa \wedge MEab)$	5 \forall E
7	$(\forall y) (MEay \rightarrow MCay)$	3 \forall E
8	$(MEab \rightarrow MCab)$	7 \forall E
9	MEab	6 \wedge E
10	MCab	9,10 MP
11		
		Ma
		H
12	$(PMa \wedge MEab)$	4,9 \wedge I
13	$((PMa \wedge MEab) \wedge MCab)$	12,10 \wedge I
14	$(Ma \rightarrow ((PMa \wedge MEab) \wedge MCab))$	11-13 PC
15	$(\forall y) (Ma \rightarrow ((PMa \wedge MEay) \wedge MCay))$	14 \forall I
16	$(\forall x) (\forall y) ((Mx \rightarrow PMx \wedge MExy) \wedge MCxy)$	15 \forall I

O Devir da essência

Hegel termina a exposição sobre a última categoria da *Lógica do Ser* com o conceito de Desmedida, no qual, ao que parece, tudo o que fora conquistado antes é esmigalhado numa representação em que, ao invés de ordem conceitual, temos apenas o caos total, em que as categorias antes tão cuidadosamente elaboradas e concatenadas, como que explodem e, sem serem ordenadas por nenhum Princípio de ordem, entram numa dança bacântica, em que só a licenciosidade impera. Antecipando o que veremos na *Lógica da Essência*, lembremos que lá Hegel dissolve a coisa, dissolve a aparência e transforma toda a realidade, inclusive o Absoluto, num jogo de relações. Não há mais nada de sólido a que nos possamos

agarrar; não há substância ou objeto, há apenas relações. São as relações que, constituindo seus polos, tecem a rede de relações que é o Universo? Esta é a ideia central da Filosofia de Hegel e também da minha. Depois do trabalho de demolição e destruição da Metafísica tradicional, a Filosofia é reconstruída como uma rede de relações.

Não é motivo de espanto, pois, se Hegel termina a *Lógica do Ser* afirmando que tudo é uma Desmedida, que se define com a total indiferença para toda e qualquer determinação. Tendo chegado ao fim do primeiro livro, a *Lógica do Ser*, parece que voltamos ao começo, ao Ser e ao Nada, indeterminados e completamente vazios. E as categorias elaboradas de Qualidade, Devir, Ser-que-está-sendo-aí, Finitude, Infinitude, Ser-para-si, Quantidade, Quantum, Infinitude quantitativa, Relação quantitativa e Medida não significam e não valem mais nada? Desapareceu tudo no vórtice da Desmedida, que tudo tritura e, pelo visto, destrói?

Os comentadores bondosos de Hegel afirmam aqui que nada se perdeu e nada foi triturado. O que Hegel faz, afirmam, é mostrar que as categorias da *Lógica do Ser* ainda não são autoflectidas, não são reflexas, e, deste modo, a categoria da Desmedida não diz outra coisa senão que há algo como que subjacente às categorias elaboradas, que há um substrato indiferente que ficou de fora do âmbito das categorias e que precisa ser ulteriormente trabalhado. É preciso mostrar, afirmam, que as categorias e este substrato se interpenetram e constituem uma unidade. Isso seria feito na *Lógica da Essência*.

Confesso que, neste ponto pelo menos, não sou um comentador bondoso. Penso que o problema é muito mais grave e suas raízes são bem mais profundas.

Hegel começa a *Lógica* com o capítulo sem número, afirmando que não se pode pressupor nada de determinado, sem o que a Filosofia deixaria de ser crítica. O começo, portanto, é feito mediante as categorias de Ser e do Nada, ambos completamente indeterminados e sem nenhum conteúdo. Hegel pretende, então, seguindo o modelo proposto por Fichte, deduzir todas as categorias subsequentes – ou seja, toda a Filosofia – a partir de uma análise conceitual do Pensar que pensa a si mesmo. Muitas foram

as tentativas, nestes mais de cento e cinquenta anos, de reconstruir esse procedimento hegeliano, que, convenhamos, é fundamental. Ninguém, absolutamente ninguém conseguiu tirar corretamente do Puro Pensar, do Nada e do Ser vazios de conteúdo, uma única categoria que fosse. Kant tinha razão, neste ponto, em estruturar a Crítica da Razão Pura a partir de um pressuposto empírico claramente enunciado. Afinal, não é possível tirar leite real de uma vaca puramente pensada.

Afasto-me, pois, do Sistema de Hegel e proponho que o problema do não pressupor nada seja resolvido da seguinte maneira: pegamos todas as coisas existentes ou meramente possíveis do Universo e as colocamos – mentalmente, é claro – à esquerda de uma linha divisória. Com isso temos à esquerda da linha divisória tudo que foi pressuposto, ou seja, todas as entidades existentes e possíveis do Universo. Em compensação, ao lado direito, na linha divisória, não temos absolutamente nada: está tudo vazio e sem conteúdo. Neste espaço vazio e sem conteúdo é que iremos construir o Sistema filosófico do idealismo objetivo moderado.

O filósofo, ao começar, tem à esquerda da linha divisória a Totalidade dos seres do Universo; à direita, um espaço absolutamente vazio. A tarefa do filósofo consiste, agora, em transportar tudo que está à esquerda da linha divisória para o lado direito dela, mas de tal maneira que os conceitos – e as coisas que os conceitos denotam – fiquem ordenados sistematicamente.

Pensem numa biblioteca que foi posta em desordem por vândalos. O que fazer? Amontoar todos os livros do lado esquerdo da sala e depois, pegando e examinando a etiqueta de classificação de cada livro, colocá-lo na prateleira da estante, onde ele tem seu lugar sistemático. É preciso paciência, pois a tarefa de arrumar os livros exige que peguemos um por um e o examinemos. – Neste processo de arrumação, não escrevemos nenhum livro novo. Também não criamos livros novos. Não inventamos um novo Sistema de ordem. Não. Colocamos os livros na ordem correta segundo o Princípio de classificação da biblioteca.

O filósofo faz algo muito semelhante ao bibliotecário do exemplo acima. No começo ele tem à esquerda um amontoado desordenado de livros; à direita, um espaço vazio. Agora sua tarefa consiste em ordenar tudo que

foi posto à esquerda, colocando-o na devida ordem à direita, ou seja, no Sistema. O que está à esquerda foi pressuposto, o que está à direita está “posto”, ou seja, posto do devido lugar. Perguntar-se-á, agora, qual o Princípio de classificação ou Princípio de ordem que o filósofo deve seguir. A minha resposta – não sei se estou sozinho nesta posição – é que o Princípio de classificação é a própria ordem do Universo. E como sabemos qual é essa ordem? Porque temos a Dialética ascendente e a descendente. Subindo pacientemente os degraus da Dialética ascendente e chegando aos primeiros Princípios, chegamos ao ápice da pirâmide, ao primeiro Princípio de toda ordem. Ao descer, degrau por degrau, a Dialética descendente, saímos dos primeiros Princípios e chegamos de volta às coisas singulares desse nosso mundo.

O filósofo, em minha opinião, não deve tentar tirar leite real de uma vaca meramente pensada. De onde ele tira as categorias, as figurações, os elementos do Sistema? Do lado esquerdo da linha divisória, onde tudo foi pressuposto. O trabalho do filósofo consiste em pôr, ou melhor, repor em seu devido lugar tudo aquilo que foi pressuposto. O filósofo tira as categorias, porque elas já estão, embora embaralhadas, no espaço do que foi pressuposto. Seu trabalho consiste em examiná-las cuidadosamente e repô-las em seu devido lugar. Qual é o devido lugar? Este é determinado pela rede de relações que constituem o Universo, ou seja, pelo Princípio de ordem do Universo.

Vemos, aqui, que o *a priori* e o *a posteriori* se entrelaçam e se completam mutuamente. A Física tem pressupostos bem delimitados, a Biologia e a Meteorologia, etc. também. Se o cientista conseguir fazer uma teoria que revele a ordem que unifica a Multiplicidade dos fenômenos, ele está fazendo Ciência corretamente. O trabalho do filósofo neoplatônico é quase igual, só que ele no começo pressupõe simplesmente todo o Universo em seus seres e entidades. O filósofo também tem que fazer uma teoria orgânica que unifique a Multiplicidade de todos os seres, unificando assim também todas as outras ciências.

Minha opinião sobre este entrelaçamento entre o método *a priori* e o método *a posteriori* não tem mais nada de hegeliano. Estou – certo ou errado – sobre os meus próprios pés, apresentando um Sistema próprio.

O Dever da Essência, que faz a transição da *Lógica do Ser* para a *Lógica da Essência*, não significa outra coisa senão que, depois de tratar dos conceitos universalíssimos (Quantidade, Qualidade, Medida), que pareciam sair linearmente um de dentro do outro, serão tratados conceitos que muitas vezes são definidos de maneira a formarem círculos viciosos. Temos que transformá-los em círculos virtuosos. É aqui que faremos a crítica das principais teses na Metafísica tradicional.

A História da Filosofia é, hoje, a longa e sinuosa estrada à beira da qual branqueiam os esqueletos de Sistemas filosóficos que erraram, se perderam e morreram, porque não perceberam que, num Sistema filosófico, ambos os polos da relação têm que ser pensados e determinados ao mesmo tempo, um pelo outro, um constituindo o outro.

Levanta-se aqui, de imediato, a pergunta: mas isso não se constitui num círculo vicioso? Não consiste exatamente nisso o erro do *circulus vitiosus*?

Sim e não. O segundo livro da *Ciência da Lógica* de Hegel, talvez a mais corrosiva crítica jamais escrita sobre os conceitos básicos da Filosofia tradicional, mostra detalhadamente como os grandes Sistemas pecaram justamente por terem caído neste círculo vicioso. Um por um, todos os grandes Sistemas são passados em revista – sem que os autores sejam nomeados – e desmascarados como círculos viciosos. – Mas há saída? Há como sair do círculo vicioso que perpassa toda nossa tradição? Hegel vai mostrar que sim, que há saída: é preciso transformar os círculos viciosos em círculos virtuosos. E ele faz isso, em muitos casos, brilhantemente.

Num caso, entretanto, na Dialética das modalidades, Hegel fica, no mínimo, ambíguo. Ao elaborar a categoria da Necessidade Absoluta, Hegel é pouco claro, e todo o Sistema, a partir daqui, adquire o caráter de necessitarismo. Isso o distorce violentamente. Daqui para frente, Hegel, como, aliás, antes dele o fizera Spinoza, se movimenta quase sempre dentro dos parâmetros do necessitarismo sistemático, que impossibilita a livre escolha e, assim, a verdadeira Ética. – Eu, nesse exato lugar, fiz uma interpretação corretiva do Sistema que é de grande relevância. Transformei a Necessidade Absoluta, que é considerada por Espinoza e Hegel como uma necessidade dura que não admite contrafatos, aquela necessidade que vige

na Lógica, na Matemática e em certas partes da Filosofia, em uma necessidade fraca, que permite contrafatos, que vige no mundo subatômico, na Teoria da Evolução dos seres vivos e das sociedades e, principalmente, naquilo que chamamos de Ética e de Direito. A necessidade fraca é a lei maior do Sistema, é o conjunto maior dentro do qual se encontra, menor e menos abrangente, a necessidade dura.

O Princípio de Não Contradição, assim como formulado por Aristóteles no livro *Gama da Metafísica*, não está bem formulado. Aristóteles escreve: “É impossível que o mesmo predicado seja atribuído e não atribuído ao mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo”. O operador modal utilizado pelo Estagirita – “É impossível” – está equivocado. Pois o impossível não pode existir, não pode nem mesmo ser pensado. Ora, podemos perfeitamente escrever uma Contradição no quadro negro da sala de aula ou neste papel: P e Não P. Esta Contradição existe, está aí no papel, visível para todos. Mas o impossível é aquilo que não pode nunca existir. Conclui-se que o Princípio de Não Contradição precisa ser formulado com um operador modal mais fraco, um operador modal que comande, mas permita contrafatos. Assim corrigido, o Princípio de Não Contradição deveria ser formulado da seguinte maneira: “Não se deve atribuir e não atribuir o mesmo predicado ao mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo”. Este operador modal mais fraco permite, sim, que existam contradições em nossa fala e em nosso mundo, por exemplo, guerras e conflitos similares. Mas, ao mesmo tempo, ele comanda: ele manda que corrijamos imediatamente a Contradição existente, pois contradições não devem existir. Percebemos, também, que nesta formulação, que evita o inconveniente acima mencionado, conquistamos um primeiro Princípio de toda a Ética e da Política. Esta necessidade fraca será a grande lei, a lei realmente universalíssima, que vige em todo o Universo e rege a Totalidade em Movimento.

A demolição das categorias clássicas da Filosofia tradicional, que Hegel mesmo expôs, elaborou, criticou e reconstruiu, tudo foi jogado no lixo das representações contrárias e desconexas. Toda a *Lógica da Essência*, que inicialmente parecia um edifício sólido e bem fundado, implodiu como um castelo de cartas. O que fazer? Fazer o quê?

É preciso abandonar as ideias de coisa, objeto, etc. e compreender o mundo como uma grande rede de relações, na qual os nós somos nós mesmos e tudo aquilo que parecia ser sólido. Esta é a ideia central da Filosofia de Hegel e também da minha. Depois do trabalho de demolição e destruição da Metafísica tradicional, a Filosofia deve ser reconstruída como uma rede de relações. Essa é a tarefa para a Lógica do Conceito.

Dialética para Principiantes

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. *Dialética para Principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002. 247p.

Sumário

Nós e os gregos

O que é Dialética?

Um projeto de Sistema

Escrevi esta *Dialética para Principiantes* pensando em meus alunos. Escrevi para eles. Fiz um texto voltado para principiantes, *Dialectica Ingredientibus*, como diria Abelardo. Para aqueles jovens de cara limpa e olhos brilhantes, atentos, lúcidos, sequiosos de aprender, que sabem muito bem que não sabem nada. E que por isso querem aprender. Para eles escrevi este livro, a eles o dedico. Muito justo, aliás. Pois foi com eles, com as perguntas, as discussões e debates com eles que esta *Dialética* nasceu, cresceu e se consolidou. Não que eu seja autodidata, ou que faça desfeita a meus mestres. Nada disso, tenho na mais alta conta aqueles que foram meus professores. Devo muitíssimo a eles. Mas foi com meus alunos que, neste passar dos anos, aprendi o que agora, com este livro, lhes devolvo.

Principiante é aquele que não sabe nada, ou quase nada. Principiante é quem se dá conta de que não sabe nada. E por isso quer aprender, quer entender as palavras, quer captar o sentido das frases, quer acompanhar a montagem da argumentação. Para eles escrevi. Escrevi em estilo simples e direto, escrevi uma Filosofia singela, sem frescura, sem enfeites, sem ranço acadêmico e sem demonstrações aeróbicas de erudição. As ideias aqui expostas são muito antigas. Há novidades, sim, pois quem faz Filosofia e entra em contenda com as ideias, com as ideias mesmas, sempre descobre alguma novidade. Quando pegamos e levamos adiante a riqueza

que herdamos da tradição, esta se revitaliza e cresce. Este trabalho nasceu da grande tradição filosófica. Que ele conduza os leitores de volta aos mestres-pensadores da tradição, são os meus votos.

Aliás, vocês, leitores, são Principiantes-Que-Não-Sabem-Nada, certo? Perceberam que, quando vocês não sabem e dizem que não sabem, estão sendo catapultados do Não Saber para o Saber? Pois, como Sócrates diz, aquele que sabe que não sabe nada é o Sábio. Este é o filósofo. E aí, afinal, qual é? Vocês são Principiantes ou são Sábios? Esta Dialética é para Principiantes ou para Sábios? Sei lá, vocês descubram. Olhem para o alto, observem o voo da Coruja de Minerva, não deem atenção demasiada ao riso da Trácia: descubram.

Nós e os Gregos

O Pátio de Heráclito

Perguntas iniciais

De onde viemos? Para onde vamos? Qual o sentido do mundo e de nossa vida? O Universo teve um começo? Terá um fim? Há leis que regem o curso do Universo? Essas leis valem também para nós? Podemos desobedecer a estas leis? O que acontece quando desobedecemos a elas? Há recompensa e castigo? Há mesmo ou deve haver? Isso ocorre já durante esta vida ou numa existência após a morte? Pode-se pensar, sem Contradição, uma vida eterna, uma existência após a morte? Pode haver um tempo depois que todo tempo acaba? Pode haver um *depois* após o último e definitivo *depois*? Afinal, o que somos?

Essas são as perguntas que, desde a Antiguidade, toda pessoa que fica adulta sempre se coloca. Essas são as perguntas que, desde os pré-socráticos, ocupam os filósofos. Filosofia é a tentativa, sempre frustrada e sempre de novo retomada, de dar uma resposta racional a essas questões. É isso que agora passamos, neste texto, a desenvolver de forma interativa. Resposta final e definitiva, que responda completamente a todas estas perguntas, não existe. Mais, tal resposta completa e acabada em Filosofia é, como veremos, impossível. Mas, assim como muitas perguntas podem ser feitas, muitas respostas podem e devem ser dadas.

Filosofia é um grande quebra-cabeça

Filosofia é a Ciência dos primeiros Princípios, dos Princípios que são universalmente válidos e que regem tanto o Ser como o pensar. Hoje a Filosofia é muitas vezes pensada como a Ciência das justificações racionais últimas, isto é, como fundamento racional de todas as outras ciências. O grande tema da Filosofia é, assim, usando metáfora tirada da Arquitetura, a questão de fundamentação última. É neste sentido que, já na Antiguidade, Aristóteles fala de Filosofia Primeira. A Filosofia Primeira trata dos primeiros Princípios do Universo – do Ser e do pensar –, Princípios estes que são o fundamento racional de todas as demais ciências, como Lógica, Física, Astronomia, Biologia, Ética, Política, Estética, etc., que antigamente faziam parte daquela grande e abrangente Ciência que então se chamava de Filosofia.

Nada tenho a opor contra a concepção de Filosofia como Ciência da fundamentação última. Ela é isso, também. Mas essa metáfora aponta só para um dos núcleos duros daquele todo maior que realmente é a Filosofia. É como se se apontasse aí para um osso nu, descarnado. A imagem do fundamento é meio pobre. Eu pessoalmente prefiro, para caracterizar o que seja Filosofia, outra metáfora, a de um quebra-cabeça. Filosofia é um grande jogo de quebra-cabeça.

No jogo de quebra-cabeça temos que encaixar cada peça com as peças vizinhas, de modo que os contornos de cada uma coincidam com os contornos das peças vizinhas, formando um todo coerente, sem buracos e sem rupturas, e que, no final, mostra uma imagem. O jogo de quebra-cabeça consiste em inserir peça por peça, uma na outra, com ajuste perfeito de contornos, até que todas as peças estejam corretamente colocadas e a imagem final, coerente e com sentido, fique visível. Se sobraem peças, o jogo não foi jogado até o fim. Se faltarem peças, o jogo está desfalcado e a imagem final ficará incompleta. Em jogos grandes pode perfeitamente acontecer que consigamos montar pedaços da grande imagem final, cada pedaço com figuras próprias, mas sem a composição final. Se jogarmos até o fim, e se o jogo não estiver desfalcado de peças, todas elas estarão,

então, devidamente encaixadas, não faltarão nem sobrarão peças, e a imagem global estará clara e visível.

Fazer Filosofia hoje é como montar um grande quebra-cabeça. As ciências, como a Física, a Química, a Astronomia, a Biologia, a Arqueologia, a História, a Psicologia, a Sociologia, etc., são recortes parciais do grande quebra-cabeça que é a Filosofia, a Ciência Universalíssima. Cada uma das ciências particulares monta o seu pedaço particular, ou seja, cada uma delas trata de algumas figuras. Nenhuma delas se preocupa e se encarrega da composição total do grande mosaico, que é a Filosofia, a Razão, o sentido do Universo. As ciências particulares trabalham, sim, na montagem do grande jogo de quebra-cabeça, mas cada uma delas se limita a um pequeno pedaço. Fazer Filosofia significa jogar o jogo até o fim, isto é, montar todas as peças, de sorte que se possa ver a imagem global.

E aqui aparece a primeira diferença entre o brinquedo mencionado e a Filosofia. Na Filosofia não temos todas as peças. O Universo ainda está em curso, a História não terminou. Muitas coisas, que nem sabemos quais são, estão por vir. O filósofo não dispõe de todas as peças - o futuro ainda não chegou - e, assim, o mosaico final sempre estará incompleto. Não obstante, é preciso montar o jogo com todas as peças existentes, inclusive o próprio jogador. Cada um de nós, que somos os jogadores concretos, temos que pular para dentro do mosaico final da Filosofia, que é o sentido Universal do Universo em que vivemos, o sentido último de nossa vida; aí a Filosofia fica existencial. Mas, como a História e a Evolução não terminaram, a imagem que aparece no mosaico, embora global, sempre conterà grandes lacunas. Isso significa que a Filosofia como Sistema global do conhecimento é e sempre ficará, enquanto correr o tempo da História, um projeto inconcluso. A Grande Ciência nunca estará completa e acabada, a Filosofia sempre é e continuará sendo apenas amor à sabedoria.

Não se pode fazer de conta que as ciências particulares não existam. Não se pode fazer de conta, como alguns filósofos hoje fazem, que Filosofia seja apenas Filosofia da Linguagem ou Teoria do Conhecimento. Isso também é importante, isso também é parte da Filosofia. Mas Filosofia é mais do que apenas uma teoria sobre metalinguagens; Filosofia é a Gran-

de Ciência que contém dentro de si todas, repito, todas as ciências particulares com suas teorias e suas questões ainda em aberto. Aí surge a pergunta: isso ainda é possível? Hoje, em nosso século, com o incrível e inédito desenvolvimento das ciências particulares, ainda é possível fazer uma Grande Síntese? Claro que é necessário e que é possível. Pois assim como se desenvolveram as ciências particulares, cresceram também os recursos à disposição do filósofo para, sempre de novo, tentar construir o travejamento básico da Grande Teoria Unificada. É meio vergonhoso, mas devemos admitir que muitos filósofos hoje abandonaram a ideia da Grande Síntese e se contentam com subsistemas parciais; isso significa, porém, que deixaram de fazer verdadeira Filosofia. Com alegria, entretanto, se vê que os físicos continuam procurando a Grande Teoria Sintética na qual os subsistemas atualmente trabalhados possam ser integrados. Só que a Grande Síntese é mais do que apenas a conciliação da Teoria Geral da Relatividade com a Mecânica Quântica. A tarefa programática da Filosofia é ainda mais ampla que a da Física do início do século XXI. A Biologia, a Psicologia, a Sociologia, a História, etc., também têm que entrar nessa teoria sintética, que é a Filosofia, pois queremos descobrir quais as leis que são válidas para tudo, para todas as coisas. Essa grande tarefa era chamada antigamente de *explicatio mundi*. Fazer Filosofia sempre foi e continua sendo fazer a explicação do mundo. Voltaremos ainda muitas vezes a esta palavra, pois com ela se diz realmente tudo o que a Filosofia pode e deve pretender.

Crítica da Razão Pós-moderna

Após o colapso intelectual do Sistema de Hegel, na segunda metade do século passado, e após o colapso político do marxismo, que é um tipo de hegelianismo de esquerda, em 1989, com a queda do Muro de Berlim e, logo depois, com o esfarelamento da União Soviética, a Filosofia parece ter chegado a um beco sem saída. Ao invés da Grande Síntese, temos apenas um grande impasse. A Razão, que era ambiciosa e andava sempre à procura da Grande Síntese, a Razão una, única e universalíssima, é destruída a golpes de marreta. A Razão, una, única e com letra maiúscula, é declarada morta. A Razão morreu, vivam as múltiplas pequenas razões, as razões das muitas perspectivas diferentes, como diz Nietzsche, as razões

dos múltiplos horizontes, como quer Heidegger, as razões dos múltiplos jogos de linguagem, como afirma Wittgenstein. A Razão, una e única, morreu, vivam as múltiplas razões com seus relativismos. Essa a tese do pensamento pós-moderno.

O lado positivo dessa dissolução da Razão que era defendida pelo Iluminismo é que ficamos em nosso século mais modestos, mais compreensivos, mais abertos para com as outras culturas, mais tolerantes para com o estrangeiro, mais atentos à alteridade. O particular, inclusive as ciências particulares, progridem imensamente. Até a Lógica, que era antes una, única, no singular e com letra maiúscula, ou seja, a Lógica de Aristóteles e dos mestres pensadores da Idade Média, transforma-se. Hoje temos, ao lado da Lógica aristotélica, escrita em letra minúscula, muitas outras lógicas. Hoje falamos de lógicas, no plural e com letra minúscula. Isso que ocorreu com a Lógica ocorreu também com a Razão como um todo. Ao invés da Razão, temos hoje as múltiplas razões, no plural e com letra minúscula.

A Razão pós-moderna põe um subsistema ao lado de outro subsistema, e mais outro, e ainda mais outro, sempre um ao lado do outro, sem uma unidade mais alta e mais ampla, que os abranja; os interstícios entre os vários subsistemas ficam vazios. A Razão pós-moderna nega a existência de Princípios ou leis que sejam universalíssimos, que interliguem os diversos subsistemas, ou seja, que sejam válidos sempre, em todos os âmbitos, em todos os interstícios e para todas as coisas. Mais, ela diz que – a rigor – não há proposição que seja universalmente válida.

Ora, quem faz tal afirmação, ao dizer, se desdiz. Tal afirmação é uma Contradição em si mesma, ela detona uma implosão lógica. – Vejamos o que ocorre em outro exemplo, mais simples. Tomemos a proposição *Não existe nenhuma proposição verdadeira*. Quem afirma tal coisa está implicitamente dizendo *Não existe nenhuma proposição que seja verdadeira, exceto esta mesma que agora estou dizendo*. Assim, a exceção implicitamente feita desmente a universalidade daquilo que foi afirmado: não é Verdade que todas as proposições sejam falsas, eis que pelo menos esta, que está sendo afirmada, está sendo afirmada como sendo verdadeira. Assim também

ocorre com a proposição pós-moderna *Não há nenhuma proposição que perpassse todos os subsistemas*; ao dizer e afirmar isso, estamos dizendo que ao menos esta proposição é válida para todos os subsistemas. É o mesmo que ocorre em sala de aula, quando o professor reclama das conversas, e Joãozinho diz: *Professor, não tem ninguém falando*. Ao falar e dizer isso, Joãozinho desmente exatamente o que está dizendo. É por isso que a Razão pós-moderna é boa, sim, enquanto respeito para com a alteridade e apreço pela diversidade; é péssima, entretanto, como substituto da Razão universalmente válida. Ela não pode ser universalizada; se o fazemos, ela se detona. Esse é o motivo por que uma Filosofia pós-moderna, neste sentido, não existe e nunca existirá. Quem quiser fazer Filosofia à maneira da Razão pós-moderna, justapondo subsistemas, sem jamais fazer uma teoria, por mínima que seja, abrangente, está fadado ao insucesso da autocontradição. Meu amigo Habermas me perdoe, mas não dá: implode. Fica com isso demonstrado que se pode voltar a uma Razão una, única e universalíssima. Ela pode consistir de poucas regras e Princípios; talvez ela consista de um único Princípio, mas que tal Razão existe, existe. Quem o negar se detona e entra em autocontradição. A explicação do mundo pode ser, talvez, minimalista. Mas que ela é possível, é.

O lado mais negativo da Razão pós-moderna é o lixo que se acumula nos interstícios entre os diversos subsistemas. É para aí, para estes interstícios vazios, que varremos as contradições e os problemas mal resolvidos. Entre um subsistema e o outro fica o lixo da Razão. As teorias particulares, articuladas somente como subsistemas, permitem que entre um subsistema e o outro brotem e vicejem os maiores absurdos. As contradições não foram resolvidas, foram apenas varridas. E isso não basta. É preciso pensar tanto a Multiplicidade como também a unidade. Sem unidade, a Multiplicidade entra, como vimos, em Contradição. Multiplicidade na Unidade, Unidade na Multiplicidade, é preciso conciliar ambos os polos igualmente legítimos e necessários. É preciso repensar tanto Parmênides como também Heráclito.

A esfera de Parmênides

Parmênides, um dos grandes pensadores da Filosofia pré-socrática, foi de certo modo o precursor da Razão pós-moderna. Ele contrapõe, um

contra o outro, dois grandes subsistemas: o Ser realmente real e a *doxa*, a mera aparência. Parmênides diz que a realidade realmente real é apenas o Ser imóvel, o que é puro Repouso, sem nenhum Movimento. Este Ser imóvel e imutável é simbolizado pela esfera que não tem limites, onde o dedo corre sem nunca chegar a um começo ou a um fim. E as coisas deste mundo, que estão em Movimento, que se movem, que nascem e morrem, bem, estas coisas, declara Parmênides, não são uma realidade realmente real, elas são uma *doxa*, uma mera aparência, sob a qual não há um Ser realmente real. As aparências enganam. De um lado o subsistema do Ser realmente real; de outro lado, o subsistema das aparências. Mas Parmênides não é um pós-moderno. Ele foi mais radical, sacrificou todas as aparências, as múltiplas coisas deste mundo em que vivemos, no altar de uma racionalidade exacerbada, de um *Logos* Uno, único, imóvel, imutável, infinito. O que é, diz Parmênides, é. O que não é não é. E o que não é não é nada, não significa nada e não faz nada. O Não Ser não existe, ele não pode nem mesmo ser pensado.

Movimento é sempre a passagem do Ser para o Não Ser, ou seja, o perecer. Ou então, a passagem do Não Ser para o Ser, isto é, o nascer. Ora, como o Não Ser não existe, como ele não é nada, não há passagem para o Não Ser. Não há, por igual, passagem a partir do Não Ser; dele não pode sair nada. Isso significa que não há perecimento nem nascimento. Perecer e nascer são ilusões, são meras aparências. Pois, pela Lógica, o Não Ser não é nada. E tudo aquilo que o Não Ser determina está sendo determinado como sendo nada, isto é, não é nada, é pura ilusão. Logo, argumenta Parmênides, não existe Movimento. E, se pensamos que algo está em Movimento, trata-se de uma ilusão.

Zenão de Eléia, discípulo de Parmênides, para demonstrar o que ele pensava ser a impossibilidade lógica do Movimento, traz o exemplo da corrida entre Aquiles e a tartaruga e o exemplo da flecha parada. Aquiles aposta uma corrida com uma tartaruga. Como Aquiles é um grande herói e exímio corredor, a tartaruga pede dez metros de vantagem. Aquiles concorda e a corrida começa. Reparem, afirma Zenão, como o Movimento é algo contraditório, reparem que Aquiles não vai conseguir ganhar. Basta pensar. Pois antes de percorrer a distância que o separa da tartaruga,

Aquiles deve percorrer a metade dessa distância. E antes de percorrer essa metade, ele tem que percorrer a metade dessa metade. E antes de cruzar a metade dessa metade, ele tem que percorrer a metade dessa metade. E assim por diante. Como a quantidade é infinitamente divisível e sempre há uma nova metade da metade, conclui-se que Aquiles não avança um passo, não consegue reconquistar a vantagem e, assim, perde a corrida para a tartaruga. Por quê? Porque o Movimento, diz Zenão, é contraditório, ele não pode ser pensado até o fim sem que surja uma Contradição insolúvel. – O mesmo raciocínio é aplicado à flecha disparada pelo arqueiro contra um alvo qualquer. A flecha, tendo que percorrer as infinitas metades da metade, fica parada. A flecha parada e a corrida de Aquiles com a tartaruga demonstram, pensa Zenão, a tese de Parmênides de que o Movimento é impossível e que, por isso, temos que nos ater somente ao Ser Uno, único, infinito e sem Movimento, que é o Ser que realmente é. Eis a esfera de Parmênides.

Parmênides, o grande pensador do Ser Uno, único e imutável, é, apesar desse grande erro, o pai intelectual de toda verdadeira Filosofia, pois foi ele que primeiro pensou tão a sério a unidade da Razão e do Ser. Tudo é o Uno. O Todo e o Uno, *Hen kai Pan*, são o começo e o fim de toda a Filosofia, de toda a Ciência que se queira e entenda como a Grande Síntese. O erro que cometeu, visível para todos, é não ter levado igualmente a sério o momento da diversidade e do Movimento. Ele não conseguiu pensar o Não Ser como algo que de certo modo é. Parmênides tem o Todo e o Uno, falta-lhe o Movimento que em tudo flui. Falta Heráclito.

O pátio de Heráclito

Segundo Heráclito, tudo flui, *Panta Rei*, tudo está em constante fluir, tudo é Movimento. A realidade realmente real não é a esfera imóvel e imutável, sem limites, dos Eleatas, mas sim o Movimento que, sem jamais cessar, sempre de novo começa. Não há começo e não há fim, nisso Heráclito concorda com Parmênides, mas não porque não exista Movimento, e sim porque tudo está sempre em constante transformação. O que para os Eleatas era *doxa*, mera aparência e ilusão, agora é a própria realidade realmente real.

A realidade não é apenas Ser, ela não é, por igual, apenas Não Ser. A realidade realmente real é uma tensão que liga e concilia Ser e Não Ser. Aparece aqui, pela primeira vez na História da Filosofia, a Dialética. Ser e Não Ser, tese e antítese, são conciliados, num plano mais alto, através de uma síntese. Ser e Não Ser, que, à primeira vista, se opõem e se excluem, na realidade realmente real constituem uma unidade sintética, que é o Ser em Movimento, o Devir. No Devir existe um elemento que é o Ser, mas existe por igual outro elemento igualmente essencial que é o Não Ser. Ser e Não Ser, bem misturados, não mais se repelem e se excluem, mas entram em amálgama e se fundem para constituir uma nova realidade.

Temos aí, já em Heráclito, os traços fundamentais da Dialética. Numa primeira etapa, temos dois polos contrários que se excluem mutuamente. Tese e antítese se contrapõem, uma contra a outra, uma excluindo a outra. Nesta primeira etapa, um polo anula e liquida o outro, eles são excludentes. Só que a coisa não para aí. Há um Movimento, há um desenvolvimento, há um progresso. E então, nesta segunda etapa, os polos se conciliam e se unificam, constituindo, num patamar mais alto, uma nova unidade.

A lira, o instrumento musical dos antigos gregos, serve de exemplo a Heráclito. A lira se compõe de um arco e das cordas. Quem quer construir uma lira pega uma peça de madeira apropriada e a verga, formando um arco. Só que o arco, deixado solto, volta à sua forma retilínea. Para manter o arco vergado é preciso amarrá-lo com uma corda, ou com várias cordas. O arco e a corda, nesta primeira etapa, estão em tensão, um contra o outro. O arco quer reventar a corda, a corda quer vergar o arco. Essa oposição, que existe nesta primeira etapa da Dialética, se e quando devidamente dosada, faz surgir algo completamente novo, algo maravilhoso: a música. A tensão existente na primeira etapa, o arco contra a corda, a corda contra o arco, cede o lugar à síntese, que é a música, ou antes, com letra maiúscula, a Música, que é uma das nove Deusas que regem e inspiram as Artes. Na primeira etapa, há oposição excludente e conflito, na segunda etapa, conciliação sintetizante que faz surgir algo de novo, mais alto, mais complexo, mais nobre.

Um dos mais belos exemplos de Dialética, muito conhecido na Antiguidade, mas raramente mencionado hoje em dia, é o Movimento de *filesis*,

antifílesis e *filía*, ou seja, o Movimento dialético que leva de um amor inicial, que propõe e pergunta, passando pelo amor que, perguntado, responde afirmativamente, para chegar ao amor que, amando, se sabe correspondido, amor este que, sendo sintético, não é mais exclusividade de um ou de outro dos amantes, e sim unidade de ambos. Os gregos chamavam isso de *filía*, amizade.

O amor tem começo. Alguém tem que começar. O começo é um ato estritamente unilateral e sempre arriscado. Não se sabe, de antemão, como o outro, ou a outra, vai reagir e o que vai responder. Este ato unilateral e arriscado é chamado em grego de *filésis*. Páris⁴ ama Helena. Páris ama e sabe que ama; Helena percebe o convite feito, mas ainda não se decide. – O outro, ou a outra, pode responder que sim, como pode também responder que não. Isso de início está em aberto e é contingente. Se o outro, a outra, porém, responder que sim, então temos uma *antifílesis*, que também é um ato unilateral, mas não é mais um ato arriscado, pois não é mais só uma pergunta e só um convite, e sim uma resposta e a aceitação de um convite já feito. Helena decide-se a aceitar o amor de Páris e o ama de volta. Este amor de volta é a *antifílesis*. *Filésis* e *antifílesis* são, ambos, atos unilaterais; *filésis* contém risco, e *antifílesis*, não. Trata-se de dois atos independentes, completos e acabados, um diferente do outro, um em oposição relativa ao outro; um é tese, o outro é antítese. Mas quando ambos se cruzam e, num plano mais alto, se fundem numa única realidade mais complexa, mais alta e mais nobre, então temos *filía*. Na *filía*, os dois polos inicialmente diferentes e opostos, um que pergunta e o outro que responde, se fundem, formando um amálgama, algo de novo. Na *filía*, ambos os amores individuais deixam de ser atos unilaterais e transformam-se num único ato, que é bilateral, no qual não importa mais quem pergunta e quem responde, pois ambos os amores iniciais perderam seu caráter individual, o Eu e o Tu, para se unificarem como algo de novo, o Nós. Páris e Helena, ao se amarem, primeiro se perdem. Pois o sentido de toda a existência passa a residir no outro. É o outro que realiza o sentido da vida, é o outro, a pessoa amada, que é o centro do Universo. Páris ama perdidamente Helena. Páris primeiro se perde: quem ama vive se perden-

4 Nota do Autor: Helena – sussurra-se entre os entendidos – namorava Heitor e não Páris, com quem era casada.

do. Mas, como Helena ama Páris de volta, o sentido do Universo perfaz um círculo completo e retorna a Páris, que, agora profundamente enriquecido, se sabe novamente cheio de sentido e de vida. Só que esta nova vida e este novo sentido do Universo não são um ato unilateral só dele, e sim um ato conjunto, um ato bilateral, um ato em que o Eu foi mediado através do Tu para constituir um Nós. É por isso que o amor de amizade, *filia*, é tão forte e tão precioso. É por isso que gregos e troianos lutaram por tantos anos. É por isso, somente por amor de amizade, que Aquiles, Ulisses e Agamemnon, os pastores de povos, conduzem os gregos com suas naves curvas para a interminável guerra. É só por isso que os troianos, chefiados por Páris, lutam até morrer. Tudo só por causa de uma mulher, diz Homero na *Ilíada*. Tudo só por causa da *filia*, que transcende os indivíduos e se constitui em síntese mais alta e mais forte. Amor aí vira História. A História de gregos e troianos, a *Ilíada* e a *Odisseia*, os começos de nossa civilização.

Tese e antítese são, na primeira etapa, polos opostos que se repelem e se excluem. Numa segunda etapa, ambos se unificam numa síntese, que é algo mais alto e mais nobre. Na síntese, dirá Hegel muito mais tarde, os polos iniciais estão superados e guardados (*aufheben*). Por um lado, eles estão superados, pois perderam algumas de suas características. No exemplo do amor de amizade, o caráter de unilateralidade e o de risco são superados e, assim, desaparecem. Mas, pelo outro lado, os polos estão guardados na síntese, pois o cerne positivo, que já estava neles, continua sendo conservado. O amor, ao deixar de ser ato unilateral, fica mais amor ainda, fica um amor mais alto e mais nobre. Tese, antítese e síntese constituem aquilo que os filósofos gregos chamam de jogo dos opostos. Eis o começo e a raiz da Dialética.

eráclito, o pai da Dialética, diz que não podemos entrar duas vezes no mesmo rio. O rio não é o mesmo, nós não somos os mesmos. Tudo está em Movimento, é o Movimento que é a realidade realmente real. A realidade, ensina, constitui-se dialeticamente através do jogo dos opostos. No começo tudo é luta e guerra, pois os opostos se opõem e se excluem: *Pólemos patér pánton*, *A luta é o começo de tudo*. Mas depois há, muitas vezes, uma síntese conciliadora que faz nascer algo de novo, mais complexo, mais alto, mais nobre.

No jogo de opostos nem sempre surge um resultado positivo. Muitas vezes o que ocorre é só morte e destruição. Os polos opostos nesse caso atuam só como agentes destrutivos. O primeiro anula o segundo, ou vice-versa, ou ambos se anulam mutuamente. Aí não surge síntese, aí não se faz Dialética.

Percebe-se, de imediato, que a grande questão, para que se possa compreender o Universo, passa a ser a Síntese. Quando e por que há síntese? Que existam sínteses no Universo, é claro. Vê-se, basta olhar o cosmos. Mas a pergunta é: por que às vezes há síntese, às vezes não? Quem descobrir isso descobrirá a resposta à pergunta sobre a harmonia no Universo, que é um cosmos ordenado. A pergunta central de toda Filosofia, Ciência da Grande Síntese, é: por que os opostos às vezes se excluem, às vezes se conciliam?

É entre Parmênides e Heráclito que se abre o espaço em que, desde então, se faz Filosofia. Parmênides, dizendo que Tudo é o Uno, fornece o elemento do *Logos* Universal que abrange tudo; Heráclito, dizendo que Tudo flui, que tudo é Movimento de polos opostos, fornece o elemento da Dialética. *Hen kai Pan e Panta Rei, O Todo e o Uno e Tudo flui* são, desde então, lemas de toda e qualquer Filosofia. É por isso que num pátio que se queira simbólico de nossa Filosofia ocidental tem que haver, em seu ponto central, uma esfera de pedra, uma esfera que remeta ao Ser-Uno de Parmênides. Mas, como a Filosofia de Parmênides tem que ser balizada e corrigida pela de Heráclito, é preciso que esta esfera esteja em perpétuo Movimento de fluir. Água tem que brotar dela, como de uma fonte, para que a esfera, envolta pelo fluir da água, seja o símbolo da Grande Síntese entre Repouso e Movimento, entre Totalidade e Dialética.

O jogo dos opostos

A Filosofia da Natureza dos pré-socráticos

s filósofos pré-socráticos foram os primeiros, em nossa cultura, a esboçarem uma visão racional do mundo, dizendo como a Natureza se origina, como e de que ela se compõe, qual o lugar do homem nela. Antes desses

primeiros construtores da racionalidade, havia apenas o Mito. O Mito é uma primeira forma, ainda não crítica, de filosofar, isto é, de pensar o mundo como um Todo, de pensar o Universo em sua Totalidade. O Mito, entre os gregos, assume a figuração da genealogia. No começo, bem no começo, contam os antigos gregos, há apenas caos. Caos é o começo de tudo e o primeiro dos deuses, pai e origem de todas as coisas. Do deus Caos surgem, então, outros deuses numa sequência genealógica em que um deus sucede a outro por filiação, até chegarmos aos deuses atuais, aos atuais habitantes do Olimpo, um grupo de deuses que é comandado por Zeus.

Também na tradição judaico-cristã o Mito assume a forma básica de genealogia. No começo, diz a Bíblia dos judeus e dos cristãos, havia somente Deus, que, antes de criar as coisas, era só ele mesmo, estava sozinho. Então, no primeiro dia, Deus, o Pai de todas as coisas, cria a luz, chamando a luz de dia e as trevas de noite. No segundo dia, Deus faz o firmamento e separa as águas, havendo então águas abaixo do firmamento, os mares e os rios, e águas acima do firmamento, que depois caem como chuva. No terceiro dia, Deus separa a terra e o mar, fazendo assim aparecer o solo, a terra verde, as plantas e as árvores frutíferas. No quarto dia, Deus, o Pai, cria as luzes no firmamento do céu, uma maior, o Sol, e outra menor, a Lua, dividindo assim o dia da noite. Ele cria também as pequenas luzes do firmamento, que são as estrelas. No quinto dia, Deus, o Criador, engendra os animais que vivem nas águas, os peixes, bem como os que vivem em terra, as bestas, e também os que voam, as aves, cada qual segundo sua espécie. Deus então os abençoa e manda que se multipliquem. No sexto dia, Deus faz o homem à sua imagem e semelhança, para que ele presida aos peixes do mar, às aves do céu, às bestas e a todos os répteis, e domine assim sobre a terra. Deus, então, para, olha para as coisas que criou e vê que todas elas são boas. E no sétimo dia, diz o Mito bíblico, Deus descansou. A partir deste primeiro começo, toda a Bíblia é uma História genealógica, é uma História dos patriarcas e de seus povos, com ênfase específica no povo dos judeus.

Tanto o Mito dos gregos como o Mito dos judeus e cristãos contam a História da origem do Universo desde seu começo até a sequência histórica dos tempos. O tempo passado é sintetizado como uma História que

tem começo e que conduz até o tempo presente, dando sentido às coisas e, assim, às nossas vidas. Esse apanhado histórico do tempo passado, que sempre contém juízos de valor – o Bem e o Belo –, constitui o pano de fundo em que se insere o tempo presente. Feito assim o travejamento entre passado e presente, também o cotidiano se entranha de valores éticos e estéticos, permitindo que se projete o tempo futuro. Heródoto, de um lado, e o Gênese judaico-cristão, do outro, são uma história do primeiro começo do mundo e da sequência histórica das gerações. Ambos os mitos têm grande valor poético e funcionam como arkhétipos estruturadores de uma determinada visão do mundo. No Mito judaico-cristão há uma estrutura que contrapõe, de um lado, uma primeira causa, Deus, que engendra tudo, e, de outro lado, as coisas criadas, as criaturas, que, depois, entram em sequência genealógica. Deus, causa primeira de tudo, é pensado aí também de forma genealógica como o Criador e o Pai de todas as coisas. Por isso Ele é, em última instância, responsável por tudo e escreve direito até por linhas tortas. No Mito grego há um deslocamento. A causa, no pensamento grego, não é pensada como uma causa eficiente externa ao processo do Universo, mas como uma causa interna, um Princípio interno de autodeterminação que molda o Universo de dentro para fora. O deus inicial é o caos. O deus Caos, como o nome diz, é totalmente indeterminado; não há nele coisas ou seres com limites e contornos. Mas é de dentro desse caos, é de dentro desse Deus Caos que o Universo bem ordenado vai surgindo. O caos se organiza, se amolda e, a partir de si mesmo, engendra suas determinações. O caos, ao determinar-se a si mesmo, se dá forma e figura. Surgem aí os outros deuses e, na sequência destes, também os homens.

Os filósofos pré-socráticos conhecem o Mito e apreciam sua beleza selvagem e sua relevância pedagógica. Mas há que se pensar e argumentar racionalmente. Isso é Filosofia e é por isso e para isso que existem filósofos. Isso significa que o processo de gênese do Universo deve ser analisado e descrito com a exatidão e a frieza objetiva que caracterizam a Ciência. É na Geometria que os primeiros pensadores se inspiram em seu ânimo de objetividade científica. A Filosofia da Natureza deveria ser tão exata, tão objetiva e tão convincente como a Geometria. Os pré-socráticos bem que tentaram, mas não chegaram até lá.

Tales de Mileto pensava que a origem e o Princípio – a *arkhé* – de todas as coisas fosse a água. As coisas se constituem e diferem umas das outras pelo grau de umidade. O deus Oceano é, assim, o Pai de todas as coisas. Anaximandro, também de Mileto, provavelmente discípulo de Tales, diz que o primeiro Princípio é um Ser totalmente indeterminado, sem limites e sem determinações, o *ápeiron*, Ser este que vai sendo então ulteriormente caracterizado por determinações que o limitam mais e mais, até formar as coisas determinadas que vemos no mundo sensível. Este Ser indeterminado inicial, o *ápeiron*, abarca e circunscreve todas as coisas, ele rege e governa tudo. Anaxímenes de Mileto, discípulo de Anaximandro, aceita a doutrina de seu mestre sobre o Ser infinito, que constitui o começo de todas as coisas, mas não o toma de forma tão abstrata, definindo-o como o ar: o ar, segundo ele, é o Princípio de todas as coisas. – Observamos aqui, na Filosofia da Natureza dos filósofos jônicos, uma primeira e primitiva forma do jogo dos opostos. O primeiro Princípio é contraposto às coisas diferenciadas, que dele se originam e através dele se explicam. Filosofia aqui já é uma *explicatio mundi*, uma explicação do mundo, o qual é concebido como um processo que se origina a partir de um só Princípio e se desenvolve de acordo com determinadas regras. Não se trata ainda da doutrina da Física contemporânea sobre o Big Bang, mas é o primeiro começo dela.

Pitágoras e os pitagóricos dão um passo adiante e descobrem o número como Princípio de todas as coisas. Começa aí, para nunca mais terminar, a matematização do mundo. As relações que os números estabelecem entre si constituem as regras que determinam o processo de explicação do mundo. O Universo se desenvolve a partir de um primeiro Princípio segundo regras e proporções numéricas, que determinam o processo e dão forma às coisas. Cada número possui aí um sentido próprio e dá às coisas uma forma determinada. O número 10 é considerado o número perfeito e é visualizado como um triângulo equilátero, no qual cada lado se forma por quatro números; no centro do triângulo assim delineado, há um único ponto, o ponto central, totalizando o número 10. A assim chamada mística dos números dos filósofos pitagóricos, que vai influenciar depois Platão e toda a escola neoplatônica, é o berço de onde vêm as equações da Física contemporânea.

Em paralelo com a doutrina sobre os números, os filósofos pitagóricos desenvolvem ulteriormente o jogo dos opostos. Já os números têm entre si a relação de contrários. O Um se opõe ao Outro, que então é chamado de Dois. Dessa primeira oposição saem os números 1 e 2. Mas é preciso haver síntese, é preciso pensar tanto o 1 como o 2, como um novo conjunto, e aí surge o 3. Tese é o 1, antítese é o 2, a síntese é o 3. É por isso que, segundo os pitagóricos, os números ímpares são mais perfeitos: neles se pensa, além da oposição dos dois polos contrários, também sua síntese. O triângulo formado de dez pontos, ou o 10 em forma de triângulo, é a própria perfeição. Depois de atingirmos o 10, tudo é apenas uma repetição. Surge assim, para não sair mais de nossa civilização, o Sistema decimal de contagem e de cálculo.

A esta mística dos números soma-se, então, a lista dos dez pares de contrários – as substâncias elementares – que, conforme combinados entre si, dão forma a todas as coisas:

Limitado	Ilimitado
Ímpar	Par
Uno	Múltiplo
Direita	Esquerda
Macho	Fêmea
Quieto	Móvel
Reto	Curvo
Luz	Trevas
Bem	Mal
Quadrado	Retângulo

O jogo dos contrários aqui se apresenta como uma tabela básica dos contrários. Segundo os filósofos pitagóricos, quem aprende a jogar com estes dez pares de contrários, que são como que os elementos constitutivos dos seres existentes, pode compor a constituição interna de cada coisa. Eis aqui a primeira forma, ainda muito tosca e primitiva, daquilo que hoje chamamos na Química de Tabela dos Elementos. Os átomos, na Química de hoje, são pensados conforme o modelo atômico de Niels e Rutherford. Um elétron gira em torno de um núcleo atômico, a eletricidade positiva e a negativa entram em equilíbrio e assim temos uma molécula

estável, aí temos o hidrogênio. Se, ao invés de um elétron, houver dois a girar em órbita, então já se trata do segundo elemento da Tabela dos Elementos, e assim por diante até chegarmos ao elemento 112, que só surge em laboratório. Os químicos hoje usualmente não se dão conta, mas eles são descendentes diretos dos filósofos pitagóricos.

Na mesma linha de seus antecessores, sempre fazendo o jogo dos opostos, Empédocles é o primeiro que expressamente tenta resolver o problema colocado por Parmênides e Zenão de Eléia. Ele se dá conta de que o Não Ser não existe e não pode nem mesmo ser pensado. Aceita essa premissa inicial do argumento dos Eleatas, mas não aceita a conclusão. Não se pode concluir, afirma ele, que o Movimento seja impensável, seja contraditório e, por isso mesmo, seja impossível e, assim, seja inexistente. Pelo contrário, o Movimento existe só que não é a passagem do Ser para o Não Ser, ou vice-versa, e sim misturas e dissoluções de quatro substâncias fundamentais, que permanecem eternas e indestrutíveis: a água, a terra, o ar e o fogo. Os elementos básicos não são dez pares de opostos e sim dois. As determinações das coisas variam conforme a composição nelas desses quatro elementos. A dosagem de líquido e de sólido, de fogo e de ar, a proporção em que estes elementos se misturam é o que dá forma e figura às coisas.

Anaxágoras de Clazomene também aceita a premissa de que o Não Ser não pode existir e continua pensando o mundo como um processo de composição e de dissolução de elementos básicos. Em oposição a Empédocles, julga Anaxágoras que só dos quatro elementos não é possível construir a diversidade real das coisas. Postula, para isso, a existência de *spermata*, de espermas. A própria palavra, que já em grego significa o espermatozoide masculino, mostra a tendência biológica desta Filosofia. Os espermas seriam numericamente infinitos, de infinita variedade, cada um divisível em si mesmo, sem com isso perder sua força germinadora e determinante. Essa massa inicial de esperma é a matéria-prima do mundo. As determinações das coisas são então produzidas por uma Inteligência Ordenadora, o *nous*, que mistura os espermas de forma ordenada. A figura do Deus criador aparece aqui não como uma causa externa, mas como uma causa interna que, a partir de dentro do caos, faz com que este se organize.

Depois dos espermas de Anaxágoras, temos, então, os átomos de Leucipo e de Demócrito, os primeiros atomistas. Segundo eles, que também aceitam o Princípio de que o Não Ser não pode existir, estes primeiros Princípios de todas as coisas, todos eles qualitativamente iguais, são “a-tomos”, isto é, são indivisíveis. *Tomain* significa cortar, átomo é aquilo que não é mais divisível, o que não pode ser cortado por ser um elemento primeiro. Os átomos, indiferenciados uns dos outros, constituem inicialmente uma massa informe. Estes átomos, incontáveis, se encontram inicialmente em queda livre. O acaso – eis aqui, de novo, o deus Caos – faz com que haja, nessas linhas verticais de queda livre, pequenos desvios para um lado e para o outro. Esses pequenos desvios tornam a concentração de átomos mais ou menos densa. Estas variações de densidade constituem o núcleo da explicação do mundo. Cada coisa é o que é devido à mudança da concentração de átomos. Os átomos e o Acaso constituem os dois elementos que explicam a Natureza das coisas. Os átomos – vamos reencontrá-los no modelo atômico da Física Moderna. Só que eles não estão em queda livre e, sim, em Movimentos circulares. Os elétrons giram em órbita em torno de um núcleo. Aumentando o número de elétrons em órbita, aumenta o peso específico dos elementos, do hidrogênio, elemento 1, até o elemento 112. O Acaso – vamos reencontrá-lo na relação de indeterminidade de Heisenberg, na Física, e, principalmente, na mutação pelo Acaso da moderna Biologia.

Os sofistas

“Sofista” é um termo que significa inicialmente o sábio, *sofía* significa sabedoria; daí Filosofia significar etimologicamente amor à sabedoria. O termo “sofista” bem como a palavra “sofisma” só mais tarde, depois da polêmica com Platão e Aristóteles, vão adquirir sentido pejorativo. São os sofistas que primeiro transplantam o jogo dos opostos de Heráclito do plano da Filosofia da Natureza para o plano das relações sociais. Os sofistas se ocupam não tanto da Natureza, e sim da vida do povo nas cidades; eles se interessam pelo *demos*, o povo, e pela *pólis*. É a época em que, na Grécia, a velha aristocracia entra em lenta, mas inexorável decadência e em que surge, cada vez mais forte, o poder do povo. É o povo que faz comércio, que vai de uma cidade para outra, que rompe com os

estreitos limites do mundo antigo e, através das viagens e dos viajantes, abre novos horizontes e inaugura novos valores e novas virtudes. A *pólis* não é mais a cidade isolada, com sua constituição própria e suas virtudes tradicionais, ela se descobre como uma cidade entre muitas outras. Surge aí uma novidade, surge aí a necessidade intelectual e política de discutir e de redefinir o que é a virtude, o que é o Bem, o que é o Mal. Não é mais líquido e certo que uma determinada maneira de agir seja virtuosa apenas por ser oriunda da tradição. A força da inércia, que a tradição possui, não serve mais como fonte única de legitimação das virtudes. Ao surgirem novos horizontes, surgem novas questões sobre o que é Bem e o que é Mal. A virtude tem que ser discutida e redefinida. Afinal, o que é virtude? O que é o certo? O que está moralmente errado? Eis as perguntas que os novos tempos colocavam, eis as questões que se impunham. As primeiras respostas foram dadas pelos sofistas. Os sofistas foram, em sua época, importantíssimos pensadores. Protágoras, Górgias e Pródico foram homens que procuraram pensar criticamente os problemas de seu tempo.

A grande característica – positiva – dos sofistas foi a elaboração ulterior do jogo dos opostos como uma maneira metódica de pensar e de agir; surge aí, mais e mais nítida, a Dialética. O jogo dos opostos, transportado para a trama das relações sociais, significa que cada homem é apenas um polo da oposição. Para entender um polo, para saber o que um polo em realidade é e o que ele significa, é preciso sempre pensar este primeiro polo em sua relação de oposição ao segundo polo. Pois, em se tratando do jogo de opostos, cada polo só pode ser entendido, em si, se e enquanto for pensado em relação a seu polo oposto. Cada homem, em suas relações sociais, é apenas um polo, uma parte. Para entender este primeiro homem é preciso vê-lo em sua relação de oposição para com o outro homem que é o seu contrário. A *Fílesis* só se entende bem se a pensamos em relação à *antifílesis*; mais ainda, ambos os polos contrários só podem ser entendidos correta e plenamente quando conciliados na unidade maior e mais alta, na *filía*, na qual ambos estão superados e guardados. As relações humanas são, assim, analisadas à luz do jogo dos opostos.

Isso é válido especialmente em dois campos das relações humanas, no Direito e na Política. No Direito, o jogo dos opostos se encarna como

uma das mais antigas e mais importantes regras de toda e qualquer justiça: *Seja ouvida sempre também a outra parte, Audiatur et altera pars*. O homem que procura justiça diante de um tribunal é sempre uma parte. Ele é apenas uma única parte de um todo maior. É preciso sempre, para que possa ser feita justiça, ouvir a outra parte. Esta outra parte, o outro polo no jogo dos opostos, nem sempre precisa ter razão. Pode ser que só a primeira parte tenha razão, pode ser que só a outra parte tenha razão, pode ser que ambas as partes tenham alguma razão, ou seja, que ambas estejam parcialmente certas e parcialmente erradas. Em todo caso, sempre, para que haja justiça, é preciso ouvir também a outra parte. A primeira parte, o primeiro polo da oposição, é sempre apenas “parte” no sentido literal, um pedaço de um todo maior. A justiça exige que a razão de cada parte seja medida e avaliada no contexto maior da posição sintética, isto é, daquele todo maior e mais nobre dentro do qual cada parte é apenas um pedaço, um elemento constitutivo de uma unidade maior. Exatamente isso e somente isso é justiça. Justiça, pois, o que chamamos de Direito, é o exercício constante e sistemático do jogo dos opostos. Também o Direito Penal o é; neste, uma das partes é sempre o povo. Até hoje os processos penais nos países de tradição anglo-saxã contêm a menção do “povo versus A. Smith” (*the people against A. Smith*). É por isso que até hoje os juristas falam da necessidade do “contraditório”. O termo “contraditório” significa aqui o contexto dialético que nos vem desde a Antiguidade, o preceito de ouvir a outra parte, pois justiça é sempre o processo de formação da síntese, jamais a tese ou a antítese isoladas, uma sem a outra. A parte, no Sistema de Direito, é sempre parte, um pedaço que exige a sua contraparte, o seu oposto, para que se estabeleça justiça. Até hoje. Os juristas hoje muitas vezes não se dão conta disso: eles são dialéticos, todos nós somos dialéticos.

Tão importante quanto no Direito é a função do jogo dos opostos na Política, especialmente nas assembleias de cidadãos que se constituem em democracia. Antes que surja a decisão por consenso político, há discussão e debate. Nestes costuma haver uma polarização, às vezes, uma ruptura. A opinião e a vontade de um grupo de cidadãos divergem da opinião e da vontade de outro grupo de cidadãos. Formam-se, assim, dois grupos com opiniões e vontades diversas. A unidade se quebra em duas partes

e surgem aí os partidos políticos. O partido político só se entende e só se justifica se e enquanto contraposto ao seu partido oposto. Ambos os grupos precisam debater e dialogar, pois a Identidade de cada um deles é determinada pela Identidade do outro. Assim se faz Política. Pode ser que um grupo tenha cem por cento de razão e consiga convencer o outro grupo disso; pode também ser que cada grupo tenha razão apenas parcialmente e que, havendo concessões de parte a parte, se forme a vontade geral. A vontade geral é aí aquela unidade mais alta e mais nobre, a posição sintética, na qual e somente na qual os partidos, que são apenas pedaços, adquirem sentido e têm justificação. Por outro lado, vê-se, de imediato, que Política só existe quando há dois partidos. Em Política, partido único é um mostrengo, isso vale tanto para os regimes despóticos dos antigos gregos como para os totalitarismos do século XX. Mais uma vez temos aqui o velho jogo dos opostos. Os sofistas não foram os inventores do Direito e da Política, por certo, mas foram os primeiros filósofos, em nossa cultura, que pensaram teoricamente o jogo dos opostos como elemento constitutivo e essencial das relações sociais. Este mérito tem que lhes ser dado. Nisso eles acertaram.

Fora disso, cometeram alguns erros graves e fizeram bobagens que a História até hoje não lhes perdoa. Até hoje os sofistas têm má fama e a palavra “sofisma” tem conotação altamente negativa. Isso porque cometeram um grande erro teórico que hoje podemos tematizar com precisão: ao invés de dizer que tanto a tese como a antítese são falsas e que a síntese e só a síntese é a Verdade inteira, os sofistas algumas vezes inverteram os sinais e disseram que tanto tese como antítese são, por igual, verdadeiras.

Esquematizemos. A Dialética verdadeira e correta afirma que cada parte é apenas parte, ou seja, que tanto tese como antítese são falsas porque parciais. Os sofistas às vezes dizem: tanto tese quanto antítese são, por igual, verdadeiras. As conseqüências desse erro lógico são incríveis e politicamente pesadíssimas. Pois, se tanto tese como antítese são verdadeiras, pode-se defender tanto uma como a outra. Os sofistas, agora no mau sentido da palavra, passaram então a defender tanto uma parte como a outra, como se ambas tivessem razão. Justiça então deixa de existir. O senso do direito e do correto vai para o ar e instala-se a mentalidade sofística

de que qualquer posição é boa, desde que se possua desenvoltura verbal para argumentar. Os sofistas, no mau sentido, defendem qualquer pessoa, qualquer parte, qualquer partido como se fosse, ele sozinho, a Verdade total. E agora ainda pior: os sofistas o fazem porque são para isso pagos, porque exigem e recebem pagamento. O pagamento em dinheiro, exigido e aceito para que um partido, uma parte, seja apresentado como se fosse o Todo, eis o grande erro e a grande culpa dos sofistas. Sócrates, Platão, Aristóteles, ninguém jamais os perdoou. Com razão. Depois de resgatar e reinventar a Dialética, dela se afastam. Esqueceram que parte é sempre e somente parte, parte essa que só com a contraparte correspondente forma um todo maior. O jogo dos opostos, quando desvirtuado e invertido, de ótimo, que era, transforma-se em péssimo.

Sócrates, o último dos sofistas

Sócrates é muitas vezes chamado de último dos sofistas. Está certo, se entendemos o termo “sofista” em sua conotação positiva. Sócrates foi o grande pensador da Dialética, o grande defensor, nos assuntos morais e políticos, do jogo de opostos que se completam e se unem para constituir um todo maior. Sócrates é a grande voz que, em Atenas, se levanta para criticar o desvirtuamento que os sofistas fizeram com a Dialética. Não é possível defender tanto a tese como também a antítese como se ambas fossem verdadeiras. Não é isso, é exatamente o contrário. Ambas as posições são falsas. Verdadeira é apenas a síntese que de ambas se engendra. A virtude, pois, não consiste em defender uma tese – ou uma antítese –, como se esta fosse a Verdade toda inteira, e sim, pelo contrário, em desmascarar tanto tese como antítese como sendo erradas, isto é – o que é o mesmo –, como sendo apenas elementos parciais de um Todo maior. Só o Todo maior, só a síntese é que é verdadeira. Os sofistas argumentavam, às vezes, a favor da tese; às vezes, a favor da antítese. Em muitos casos concretos, na vida política, o mesmo sofista, pago por um grupo, argumentava primeiro a favor da Verdade da tese, e depois, pago pelo outro grupo, a favor da Verdade da antítese. E, em seguida, com o dinheiro embolsado, ia embora, deixando os cidadãos entregues à perplexidade e à Contradição.

É contra isso que se levanta a voz de Sócrates. O jogo dos opostos tem que ser realizado corretamente. A parte é somente parte, ela não é o Todo. Ou seja, é preciso argumentar primeiro mostrando a falsidade, isto é, a parcialidade da tese, depois mostrando a falsidade da antítese, que também é parcial, para que então possa surgir, na conciliação de ambas, a Verdade do Todo maior e mais alto.

Sócrates é um pensador da Moral e da Política. Como os sofistas, ele se ocupa do jogo dos opostos nas relações sociais, mas, em oposição aos sofistas, ele restabelece a forma e a estrutura correta do jogo de opostos. Não é Verdade que tanto tese como antítese sejam verdadeiras; o certo é que geralmente ambas são parciais e, por isso, falsas. É por isso que se deve sempre ouvir também a outra parte. Só assim se descobre e se engendra a Verdade. Saber ouvir a outra parte significa, na vida prática, estabelecer um diálogo, diálogo de pessoa com pessoa. Isso, diz Sócrates, é fazer Política numa cidade de cidadãos racionais e livres. Mais ainda, só assim se adquire conhecimento verdadeiro e se descobre qual das antigas virtudes não é apenas tradição boba e sim atitude moralmente correta, ou seja, virtude moral. Filosofar para Sócrates é saber entabular diálogos.

Para Sócrates, a virtude, sempre fruto do jogo entre tese e antítese, se encontra apenas através do diálogo real que se faz nas esquinas e na praça pública. Sócrates ouve, Sócrates pergunta, Sócrates responde. Sócrates perscruta a voz interior da consciência, que ele, personificando-a, chama de *daimon*, o bom demônio, o bom espírito. Sócrates não escreve. Não temos dele nem um único escrito. Pois, se o importante é dialogar concretamente, diálogo de pessoa com pessoa, para que escrever? Quando Platão, discípulo e seguidor de Sócrates, ensina e escreve na Academia, continua valendo a regra de que a forma literária de tratar de assuntos filosóficos, mesmo quando se escreve, é sempre o diálogo. Daí os Diálogos de Platão.

Sócrates, o homem do diálogo ético e político, foi, como sabemos, condenado à morte por seus concidadãos. Ele teria, com seus diálogos, cometido grave crime contra os deuses da cidade de Atenas e atentado contra os bons costumes, pervertendo a juventude. O grande pensador do “Sei que não sei nada”, o grande mestre do diálogo na Ética e na Política, morre

dialogando. O diálogo *A Apologia de Sócrates*, em que Platão relata os acontecimentos e as ideias que cercam a condenação e a morte de Sócrates, constitui-se numa das obras-primas de nossa civilização.

O Mito da Caverna

Platão e o jogo dos opostos

No jogo dos opostos, mesmo quando o esquema lógico é transposto para o plano das relações sociais, podem acontecer três coisas. Primeiro, pode ser que o primeiro polo seja verdadeiro; aí o segundo polo é falso e tem que ser abandonado. Segundo, pode ser que o segundo polo seja o verdadeiro, e aí é o primeiro que tem que ser abandonado. Mas pode ser, também, que ambos os polos sejam falsos, e aí há que se descobrir, de parte a parte, as verdades apenas parciais contidas nos polos opostos, para, unindo-as e conciliando-as, engendrar a unidade verdadeira de uma síntese mais alta. – Não ocorre nunca, pois é logicamente impossível, que ambos os polos sejam verdadeiros, que tanto a tese como a antítese sejam verdadeiras. Este é o erro lógico em que os sofistas incorreram, este o fundamento lógico-sistemático dos erros morais e políticos que cometeram.

O jogo dos opostos em Platão é levado à perfeição. Perfeito é aquilo que é feito até o fim, aquilo que fica completo e acabado, em que nada falta e nada está sobrando. Perfeição é aquilo para o que Platão nos aponta, quando faz Filosofia. Nunca antes dele, nunca depois, o homem apontou para tão alto. – Como assim? Não é exatamente o contrário? Pois todo o mundo sabe que Platão é um filósofo de *aporías*, isto é, de becos sem saída. Platão, em seus diálogos, esboça a tese, traceja a antítese, mas síntese que seja boa ele quase nunca elabora. Como então chamar Platão de pensador sintético, que leva o jogo dos opostos à perfeição, se ele nunca, ou quase nunca, aponta para a síntese? Sem síntese a Dialética se desarticula e tese e antítese ficam uma contra a outra, ambas negativas e cientes de sua falsidade, sem que jamais se chegue a uma conclusão. Isso nós já sabemos e já vimos através do erro cometido pelos sofistas. E não é Verdade que os diálogos de Platão são quase sempre aporéticos, sem síntese final? É pura Verdade.

Há em Platão duas doutrinas que se complementam e se completam. A Doutrina Exotérica e a Doutrina Esotérica. A Doutrina Exotérica – o prefixo “ex” está a indicar – destina-se ao uso das pessoas de fora, ela é feita e explicada para os principiantes e para os que, vindos de fora, sem os pressupostos necessários, ainda não estão em condições de entender o núcleo duro da doutrina. A Doutrina Exotérica é mais fácil, é mais didática, é mais introdutória. Nela o jogo dos opostos realmente fica quase sempre em aberto, sem uma síntese final. Platão aí levanta uma tese; ele a discute, debate, examina por vários lados e, finalmente, a refuta. A tese é sempre demonstrada como falsa. Então é levantada a antítese, que também é examinada e debatida, sendo, no fim, invariavelmente refutada. Ficamos, então, com uma tese falsa e uma antítese igualmente falsa, ambas imprestáveis, nas mãos. Isso é a *aporía*, isso é o beco sem saída.

Os diálogos de Platão, quase todos – excetuam-se alguns diálogos da velhice – são aporéticos, isto é, desembocam num beco sem saída. A Dialética, o jogo dos opostos, aí não é levada a termo. Falta sempre a síntese, como, aliás, entre os contemporâneos da Escola de Frankfurt: a Dialética aí é uma dialética negativa, uma dialética sem síntese. Mas isso, diremos, não é boa dialética. Certo. E Platão, discípulo do filósofo heraclítico Crátilo, bem como de Sócrates, sabia muito bem disso. Como sabia também que a Dialética não se faz por um passe de mágica, num instante, com um piscar de olhos, e sim num longo, sério, trabalhoso, muitas vezes doloroso processo de superação das contradições existentes entre tese e antítese. Dialética é educação e, como esta, se realiza num processo lento de aprendizado e de maturação. A criança não se faz homem num dia, a árvore não cresce numa semana, assim também a Dialética requer tempo, esforço e trabalho. Os opostos têm que ser trabalhados seriamente; se não o forem, a síntese será chocha e vazia. É por isso que, para os principiantes e para os de fora, a Dialética não é exposta e explicada de imediato em sua completude, ela aparece sob a forma de doutrina exotérica. Na Doutrina Exotérica, os contrários são levantados, em toda a sua seriedade, um refutando o seu oposto, mas, no final, Platão deixa seus ouvintes e seus leitores em suspenso. Realmente não há aí síntese expressamente formulada, dita ou escrita, é preciso que o próprio leitor, sozinho, procure acertar as peças do quebra-cabeça, é preciso que ele mesmo tente e experimente juntar as

peças, assumindo o risco intelectual da tarefa. É preciso que essa massa meio informe de oposições contrárias sem síntese, de opostos sem conciliação, fique um bom tempo fermentando para que, então, daí surjam as grandes ideias sintéticas. Estas grandes sínteses, quando brotam e emergem, constituem então a Doutrina Esotérica, a doutrina que os iniciados discutem entre eles, a doutrina que os principiantes não conseguem captar nem entender. Pois as sínteses finais são tão simples e tão luminosas que quem as busca diretamente, sem antes passar pelo longo processo de maturação dos polos opostos, fica ofuscado e não enxerga mais nada. É como o olho a olhar diretamente para o sol. O iniciante, se olhar direto para as grandes sínteses da Doutrina Esotérica, fica tão ofuscado que pensa não estar vendo absolutamente nada. Por isso é que o trabalho penoso de jogar com os contrários tem que ser realizado previamente.

É por isso que a doutrina de Platão, para o iniciante, parece ser um Sistema de Filosofia dualista, um jogo de opostos em que os opostos nunca se unificam. Quem só ouve e só estuda a Doutrina Exotérica, sem jamais chegar à síntese final da Doutrina Esotérica, fica pensando que Platão considera o mundo das ideias e o mundo das coisas como duas esferas de Ser existentes uma ao lado da outra, uma fora da outra, uma em oposição à outra. O mundo das coisas e o mundo das ideias são, aí, dois polos opostos, um contra o outro, sem que entre ambos haja – à primeira vista – verdadeira conciliação. Há em Platão perfeita conciliação, só que ela só vai aparecer, com clareza e plenitude, na Doutrina Esotérica, na assim chamada Doutrina Não Escrita. A Doutrina Exotérica é, assim, uma Filosofia estritamente dualista, em que os polos opostos nunca se conciliam plenamente. Mundo material, por um lado, e mundo espiritual das ideias, pelo outro lado, se opõem como polos contrários e excludentes. Matéria e espírito, aí, jamais se unificam na devida harmonia. O espírito se opõe à matéria, as ideias se opõem às coisas. O dualismo duro, os opostos sem conciliação sintética, a Dialética sem síntese, eis o eixo intelectual da doutrina exotérica.

Muitos autores, quando falam de Platão, só estudam e só mencionam essa doutrina exotérica. Esta é apenas uma primeira aproximação na escalada que leva ao saber filosófico, mas muitas vezes é tomada – erroneamente – como sendo a Filosofia de Platão. Ele aí é violentamente desvirtua-

do. Ao invés de ser compreendido como o pensador da Grande Síntese, ele é pensado como um novo sofista que pega os polos opostos sem os unificar e sem os conciliar, deixando-os como dois Princípios opostos, conflitantes, irreduzíveis. Isso desde a Antiguidade se chama trabalhar por *dicotomias*. Cortar em dois, construir os polos opostos, atizar um contra o outro, deixar um destruir o outro, ou melhor, deixar que ambos os polos girem um em torno do outro, como dois guerreiros em luta mortal, eis a Dialética sem síntese. O Platão de Verdade é um pensador da Grande Síntese, da Dialética em seu sentido pleno de unificação e de conciliação dos opostos, mas o Platão que geralmente se estuda nos livros e – muito grave isso – o Platão de parte grande da tradição acadêmica é apenas o Platão da Doutrina Exotérica, o Platão dos opostos sem síntese, o Platão dualista. E isso é, então, um desastre intelectual, pois vai gerar dicotomias em que os polos opostos jamais são reunificados. Polos opostos, numa Dialética plena e levada à sua devida síntese, são ótimos, pois são momentos que apontam e conduzem para mais adiante. Numa Dialética negativa, sem síntese, os polos dicotômicos tornam-se problemas sem solução.

Lamentavelmente, em nossa tradição filosófica, isso muitas vezes ocorreu. O mundo das coisas e o mundo das ideias, matéria e espírito, a grande oposição de dois polos que deveriam ser unificados e conciliados, transformam-se num problema dicotômico sem solução, que passa pelos filósofos posteriores e entra em nossa cultura e em nossa educação deixando um rastro de erros teóricos e de graves deformações éticas. Pensemos na ideia errada – atribuída a Platão –, que entrou em nossa tradição cristã, de que o espírito é bom, a carne, porém, e principalmente o sexo, é um mal moral. A doutrina agostiniana, que depois é assimilada pela esmagadora maioria dos pensadores cristãos e que vem até nosso século, diz que a concupiscência, o desejo sexual, o que hoje chamaríamos de tesão, é um mal em si, que nisso consiste o próprio pecado original. E, sendo pecado, é sempre algo moralmente negativo, algo que é uma culpa, algo de que devemos nos envergonhar. Eis aqui, num exemplo bem concreto, como um mal-entendido aparentemente pequeno no começo leva a erros de grande gravidade no fim. Quando a Doutrina Exotérica é tomada como se fosse a Doutrina Esotérica, quando a dialética negativa é tomada como se fosse a legítima Dialética, a Dialética da Grande Síntese, aí ocorrem desastres

intelectuais e culturais de grandes dimensões. O desejo sexual, então, vira pecado, o corpo é rebaixado, o homem perde a unidade sintética, que é de corpo e alma, para transformar-se num Ser completamente ridículo. O homem nessa dialética sem síntese vira uma caricatura, vira um anjo a cavalgar um porco. É nisso que dá quando não se faz a síntese de vida.

É por isso que devemos estudar com atenção este primeiro binômio da Filosofia platônica, o mundo das ideias e o mundo das coisas, examinando-o cuidadosamente pelos dois lados. Primeiro como dois polos opostos que aparentemente se excluem, depois como dois elementos que se unificam, se fundem e assim se transformam numa unidade mais nobre e mais alta. Nós homens não somos anjos montados em porcos, nem centauros, e sim homens, uma unidade sintética, dentro da qual os polos primeiramente opostos, corpo e alma, desaparecem enquanto opostos e se transformam em uma nova, perfeita e acabada realidade.

O mundo das ideias e o mundo das coisas

Os sofistas argumentavam a favor dos dois polos, defendendo indistintamente tanto um como o outro, muitas vezes argumentando a favor dos dois: *argumentari in utramque partem*. Sócrates, o último dos sofistas, nos ensina que assim não dá: dois polos contrários não podem ser simultaneamente verdadeiros. Sócrates nos ensina a perguntar e a encontrar as respostas, a descobrir a síntese entre tese e antítese. Essa síntese não consiste na força do mais forte, como dizia o sofista Górgias, e sim na virtude. O que é virtude? Sócrates dizia que não sabia e mandava dialogar.

Este ainda é o tema central e o grande problema de Platão. Afinal, o que é virtude? Se não é a força bruta do polo mais forte que decide tudo, então em que consiste a virtude? A resposta a esta questão é o começo de toda a Filosofia de Platão: virtude é aquilo que deve ser. O mundo que de fato existe, como ele está aí frente a nossos olhos, nem sempre coincide com aquilo que deve ser. O Dever-ser é o ideal a ser atingido, o Dever-ser é a Ideia. Nasce assim a ideia platônica. A condenação – injusta – e a morte de Sócrates mostraram com clareza a Platão que o Mundo-Que-De-Fato-É nem sempre coincide com o Mundo-Ideal-Que-Deve-Ser.

Os sofistas pensavam que a virtude, o Dever-ser, era algo flutuante, algo relativo, algo que variava de situação para situação, e que não havia Princípios válidos para todos os casos. Platão não aceita este relativismo. Há Princípios éticos que valem sempre e para todos, e estes Princípios são universalmente válidos porque eles, antes mesmo de serem adotados pelos homens em suas comunidades políticas, são Princípios gerais da ordem do mundo. O Universo é um cosmos; *κόσμος* significa aquilo que é ordenado. Platão elabora uma Filosofia prática, a Ética e a Política, baseando-se em Princípios que o homem tem que adotar porque são Princípios de ordem de todo o Universo cósmico. A Ética de Platão se baseia numa Ontologia, numa doutrina sobre o Ser em geral, numa doutrina sobre a ordem do Universo.

Como podemos saber que uma determinada regra não é apenas uma invenção de algum governante tirânico, ou, não tão mau assim, uma mera convenção construída pelos homens? Convenções, mesmo quando boas e úteis, são contingentes, isto é, podem ser assim, mas podem ser diferentemente. Como saber que uma determinada regra ou determinado Princípio é mais do que uma mera convenção, uma regra inquestionável, uma regra que não pode ser negada, que não pode ser mudada ou transformada, que é assim e tem que ser assim, agora e para todo o sempre, em todos os lugares do mundo?

É possível encontrar e trazer à luz tais Princípios fundamentais da ordem do Universo? Platão sorri e mostra que sim. No Diálogo *Menon*, um escravo analfabeto é trazido à presença de Sócrates, que discutia com amigos sobre a existência ou não existência de Princípios gerais do Ser do Universo e de todo conhecer. Alguns duvidavam que se pudessem descobrir e elaborar tais Princípios. Afinal, onde estariam inscritos tais Princípios? Onde, em que livro, em que monumento estariam eles escritos? Sócrates, sempre o personagem central de Platão, responde: Os primeiros Princípios estão inscritos no âmago do Ser e por isso também no âmago de nossa alma. Querem ver? Este escravo nunca estudou nada, não sabe ler, não sabe escrever e nunca estudou Geometria. Se ele nunca estudou Geometria, não conhece o teorema de Pitágoras. Pois bem, vou dialogar com ele, vou fazer perguntas – só perguntas –, e

deixar que responda. E Sócrates começa, então, a perguntar, docemente, desenhando na areia do chão e formando as figuras. “E se traço esta linha aqui, o que ocorre? E se ali traço mais esta outra?”. E assim, passo por passo, Sócrates sempre só perguntando, o escravo vai avançando, vai descobrindo os nexos e consegue formular o grande teorema da Geometria. Como é que o escravo conseguiu? Como é que ele sabe? Platão responde: Ele já sabia, desde sempre ele já sabia, ele precisava somente recordar o que já sabia e tinha apenas esquecido. Este conhecimento estava inato, estava dentro da alma do escravo. E estava lá dentro porque é um Princípio que está dentro de cada Ser, de cada coisa, porque é um Princípio da própria ordem do Universo. Esses Princípios de ordem do Universo, ínsitos em cada coisa, são universalmente válidos e estão sempre presentes. Eles organizam o Universo de dentro para fora, são eles que fazem com que as coisas do mundo não sejam uma massa desordenada e caótica de eventos, e sim um Universo cósmico, ou seja, bem ordenado.

A Ideia, diz Platão, que pela Ontologia da participação existe no âmago de cada coisa, é o Princípio de ordem que a determina e que comanda seu desenvolvimento. No ovo de um pato há um Princípio de ordem que faz com que daquele ovo se desenvolvam sempre patos. Do ovo de galinha sai sempre galinha. E assim com todas as coisas. Este Princípio formador de cada coisa, Platão o chama de “forma”. A Forma determina o que a coisa é e como ela vai desenvolver-se.

Os muitos patos que existem têm, todos eles, a mesma forma de ser pato. As muitas galinhas possuem todas a forma galinácea. Uma única forma, um único desenho básico que é realizado em diversos indivíduos. A Forma é como que o desenho feito pelo projetista; uma coisa é projeto de um motor, o desenho básico, outra coisa são os milhares de motores individuais que são feitos de acordo com o projeto. Temos aí, de um lado, a pluralidade dos indivíduos, que existem no mundo das coisas, e, de outro lado, a unidade da Forma.

Cada coisa tem sua forma determinada e específica. Pato é pato, galinha é galinha e homem é homem. Surge então a pergunta: onde estão as Formas? Onde existem as Formas? Onde podemos vê-las? Se as Formas são

tão importantes, se elas são as forças formadoras do mundo, onde encontrá-las? Como conhecê-las? Como saber que o que estou conhecendo é uma verdadeira Forma e não uma ilusão? Platão aqui, na doutrina exotérica, para principiantes, responde com um Mito.

O Mito da Estrela

As Formas existem desde sempre, pois são elas as forças ordenadoras da ordem do cosmos. Antes de o cosmos existir, portanto, elas já existem e valem. É por isso também que possuem validade Universal. As coisas ordenadas do Universo cósmico vêm depois. Primeiro, antes de existirem as coisas, antes que as coisas de nosso mundo tenham começado a existir, já existiam as Formas. Este nosso cosmos não é rígido e determinado por elas? Logo, elas existem já antes. Elas formam um mundo inteiro que consiste só de Formas. Este mundo, Platão o chama de Mundo das Ideias e o localiza numa estrela fictícia. Nesse Mundo das Ideias, que existe desde sempre na Estrela, separado do Mundo das Coisas, existem também as almas individuais de todos os homens que vão nascer. As almas veem as Ideias face a face e sabem, portanto, as determinações específicas de cada coisa, elas sabem tudo de tudo. Quando aqui no Mundo das Coisas nasce o homem, a alma dele, que já existia desde sempre na Estrela, no Mundo das Ideias, é jogada no cárcere do corpo. Esse violento deslocamento faz com que a alma se esqueça de tudo, ou de quase tudo que ela havia visto na Estrela. Mas quando o homem se desenvolve e cresce, ao encontrar-se com as coisas do mundo, ao esbarrar nelas, ele se lembra da Ideia que viu na Estrela durante a preexistência de sua alma, e, relembrando, conhece. Conhecer é sempre uma relembração, uma *anámnesis*, conhecer é lembrar-se da Ideia Universal de uma coisa e aí, diante da coisa individual, dizer: Ah! Isto é um homem, isto está realizando a forma de homem, aquilo é um pato, naquilo está se concretizando a forma do pato. Isso explica por que as ideias são sempre universais, embora as coisas sejam sempre individuais. As ideias são de outro mundo. E nossa Linguagem, coisa estranhíssima, diz o individual sempre de maneira Universal. Porque os nomes, na Linguagem, representam Formas e estas são sempre universais. Embora estejamos vivendo neste mundo de coisas individuais, nossa Linguagem, o *logos*, possui caráter de Ideia Universal.

Temos aí uma belíssima explicação do mundo. As coisas do mundo são aquilo que são, são determinadas assim e não de outra maneira, porque elas participam da Forma original que existe na Estrela, no Mundo das Ideias. Esta é a Ontologia de Participação. Como o motor individual participa do projeto desenhado de motor ideal, assim as coisas participam de uma determinada ideia e por isso são assim como são. Em cima desta Ontologia, isto é, desta Doutrina do Ser, Platão fundamenta, então, sua Teoria do Conhecimento. Conhecer é o ato pelo qual a alma agora relembra aquilo que já tinha visto antes, durante a preexistência na Estrela, no Mundo das Ideias. O conhecimento é correto e a Ciência é universalmente válida, diz Platão, porque se apoia em Ideias, que são as Formas do Universo.

Mas como é que eu sei, quando esbarro numa coisa, que estou de fato relembando a Forma dela? Não existem erros? Ilusões? É claro que existem. É por isso que o filósofo tem que dialogar, discutir, questionar e examinar cada questão, para ter certeza de que encontrou exatamente a Ideia da coisa. Não menos e também não mais. E Platão aí, sempre no Mito para Principiantes, em sua Doutrina Exotérica, pergunta: Existe uma Ideia para cada coisa? É certo que exista a Ideia de Homem, diz ele no Diálogo *O Sofista*, e também a Ideia do Bem, da Justiça. Mas será que precisa haver uma Ideia do Lodo? Lodo, uma coisa tão simples e tão baixa, precisa ter uma ideia que lhe seja própria? Platão deixa a pergunta no ar. Afinal, tais perguntas não podem ser respondidas no âmbito do Mito da Estrela, tais questões só podem ser trabalhadas satisfatoriamente na Doutrina Esotérica com aqueles que já sabem mais do que apenas os primeiros Princípios.

O Mito da Caverna

Encontramos, no sétimo *Livro da República*, o mais importante e o mais conhecido Mito de Platão, o Mito da Caverna. Em nenhuma outra imagem a doutrina de Platão é tão bem representada.

Imaginemos homens que moram em uma caverna. Desde o nascimento, eles estão presos lá dentro, acorrentados pelos pés e pelo pescoço, de maneira que os olhos estão sempre voltados para o fundo da caverna.

Eles só conseguem enxergar essa parede no fundo. Atrás dos prisioneiros amarrados, às costas deles, na entrada da caverna, há um muro da altura aproximada de um homem. Atrás deste muro andam homens, para lá e para cá, carregando sobre os ombros figuras que se erguem acima do muro. Mais atrás ainda, bem na entrada da caverna, há uma grande fogueira. A fogueira dá luz, a luz ilumina a cena e projeta as sombras das figuras por sobre o muro até a parede no fim da caverna. Os prisioneiros veem apenas as sombras projetadas pelas figuras. Ouvem também ecos de vozes – dos homens que carregam as figuras atrás do muro – e pensam que esse eco é a voz das próprias figuras. O que os prisioneiros veem é apenas este jogo de sombras e de ecos. Eles estão acorrentados ali desde a nascença e pensam que o mundo é isso e tão-somente isso. O mundo é isso mesmo, dizem, e apenas isso.

Imaginemos agora que um dos prisioneiros consiga libertar-se de suas amarras. Voltando-se para a entrada, ele de imediato vê o muro e percebe que as sombras projetadas no fundo da caverna são apenas isso, a saber, sombras. Percebe também que as figuras são apenas figuras. Ele pula o muro e sai; aí vê os homens que carregam as figuras, ouve-lhes as vozes, vê a fogueira, vê a entrada da caverna e, lá fora, vê a luz. Quando sai da caverna e tenta olhar para o sol, fica ofuscado. Ele desce o olhar, baixa a cabeça, recompõe-se. Quando este homem agora volta à caverna, para libertar seus companheiros, ele sabe. Sabe que as sombras são apenas sombras. Ele sabe que são não apenas sombras, mas sombras de meros simulacros. A realidade realmente real é a realidade da luz e do sol, a realidade das coisas mesmas à luz do sol. Todo o resto são sombras e ilusões. O homem, quando se liberta das amarras que o mantêm preso, se descobre livre e vidente, ele vê então a realidade que é realmente real, a luminosa realidade das Ideias. Ele nunca mais confundirá a realidade com a sombra do simulacro da realidade. Quem viu a luz sabe.

Aí temos Platão de corpo inteiro. Aí temos toda uma Ontologia da Participação, uma Teoria do Conhecimento, uma Ética, uma Pedagogia, uma Política. Mas aí temos principalmente, e sempre de novo, o Mito que coloca os dois polos opostos em sua contraposição, um fortemente con-

tra o outro, sem nos conduzir a uma posição verdadeiramente sintética. Afinal, onde está a conciliação unificadora entre o Mundo das Ideias e o Mundo das Coisas? Entre Forma Universal e Coisa individual? Entre Forma necessária e Coisa contingente? Platão, nos Mitos da Doutrina Exotérica, não nos dá resposta. Falta sempre a síntese. Esta somente será apresentada e discutida quando os principiantes tiverem amadurecido intelectualmente, quando os principiantes deixarem de ser principiantes e transformarem-se em iniciados. Para os iniciados, para estes, sim, há resposta. Platão pensava que esta doutrina, por ser tão importante e tão difícil, não podia ser escrita. Daí existir o diálogo – jamais escrito pelo próprio Platão, mas cuja existência está muito bem documentada – *Sobre o bem*, em que é exposta a Doutrina Esotérica.

Antes, porém, de voltarmos para a Doutrina Não Escrita de Platão, vejamos, para poder fazer o devido contraste, a concepção do mundo de Aristóteles. Ele foi por muitos anos discípulo de Platão e, no entanto, ninguém criticou Platão tão duramente, ninguém elaborou um projeto filosófico tão diferente, ninguém é tão pouco platônico como ele. Depois de tematizar a Filosofia de Aristóteles, voltaremos, então, à Doutrina Esotérica de Platão, à doutrina para os iniciados.

A análise do mundo

Passagem da Dialética para a Analítica

Até Aristóteles, toda a Filosofia trabalha com o jogo dos opostos. Os diversos pares de opostos são os elementos a partir dos quais se constroem as coisas. Platão, no diálogo *O Sofista*, diz que a Dialética é o próprio método da Filosofia. Quem aprendeu a Dialética e sabe fazer o jogo dos opostos, pensa Platão, sabe compor o grande mosaico do sentido da vida, sabe fazer a explicação do mundo, possui a Grande Síntese. Aristóteles, ao traçar para seus alunos e leitores um panorama sinóptico da História da Filosofia desde os filósofos pré-socráticos até o dia dele, menciona sempre o jogo dos opostos como núcleo metódico em torno do qual se estruturam as diversas opiniões. Ele mesmo, porém, abandona o jogo dos opostos e envereda por um caminho totalmente diferente: a Analítica. A Analítica, descoberta e largamente elaborada por Aristóteles, vai consti-

tuir-se num método e numa visão do mundo que influenciarão de forma decisiva nosso pensamento ocidental.

Tudo que pensamos e que somos vem de duas vertentes: a Dialética e a Analítica. De Heráclito e Platão temos a vertente da Dialética. De Parmênides e Aristóteles temos a Analítica. Ambas as correntes perpassam toda a História da Filosofia e toda a nossa cultura e nos acompanham até hoje. O projeto platônico passa, de mão em mão, por Plotino, Proclo e, em parte, por Santo Agostinho, na Antiguidade; por Johannes Scotus Eriúgena, pela Escola de Chartres e tantos outros pensadores neoplatônicos, na Idade Média; por Nicolaus Cusanus, Ficino, Giordano Bruno, na Renascença; por Espinosa, Schelling, Hegel e Karl Marx, na Modernidade. Lamarck, Charles Darwin e quase todos os grandes biólogos contemporâneos, como Richard Dawkins e Stephen Jay Gould, os físicos de hoje com sua teoria do Big Bang, com os buracos negros, como Stephen Hawking, todos eles são pensadores neoplatônicos. Eles geralmente nem se dão conta disso, eles não o sabem, mas são pensadores de filiação claramente platônica. O projeto que levantam e no qual esboçam suas teorias é o projeto platônico da Grande Síntese através da Dialética. O projeto aristotélico da Analítica passa, na Idade Média, por Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham; na Modernidade, passa por Descartes, Leibniz, Kant, Frege, Wittgenstein e pela Filosofia Analítica de nossos dias. Na continuação e ulterior elaboração do projeto aristotélico, sob a guia do método analítico, prosperaram a Lógica, a Matemática, a Física. Nessa tradição analítica de Aristóteles estão todos os lógicos de hoje, grande parte dos físicos. Galileu, Copérnico, Newton e Einstein são pensadores à feição analítica. Mas, afinal, o que a Analítica tem de tão poderoso e interessante que produz tantos frutos por tão longo período de tempo? O que é Analítica?

Toda a Analítica se baseia em duas coisas, ambas descobertas e elaboradas por Aristóteles: a análise da proposição e o Sistema silogístico de argumentação. Grande parte de nossa cultura e de nossa tecnologia se baseia nisso. Por sobre o fundamento de sua Lógica Analítica, Aristóteles desenvolve, como depois veremos, uma Ontologia, uma Ética e uma Política, toda uma concepção filosófica do mundo, que se caracteriza por

seu caráter extremamente estático. Ele está muito mais para Parmênides do que para Heráclito.

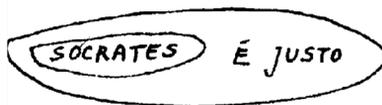
Lógica e Linguagem

A análise da proposição

O homem fala por frases que, em nossas línguas, se compõem sempre de sujeito e predicado. *Sócrates é justo* é uma frase. Esta é uma proposição completa e bem formada; ela não é nem uma pergunta, nem um imperativo ou um invitativo, e sim uma frase propositiva. Ela diz que uma coisa é assim e não de outro jeito. *Sócrates* é o sujeito lógico desta proposição, o predicado é *justo*. *Sócrates corre* também é uma proposição bem formada; temos aí, claros e distintos, o sujeito e o predicado. *Todos os homens são mortais* e *Alguns brasileiros são gaúchos* também são proposições bem formadas; estas duas últimas já apresentam os quantificadores aristotélicos *Todos* e *Alguns*. As proposições, quando bem formadas, possuem sempre sujeito e predicado; na Lógica e na Matemática de hoje falamos em *argumento* e *função*. Quando a proposição não está completa, quando ela não é bem formada, nós não a entendemos, não sabemos o que o falante quer dizer, não é possível dizer se a proposição é verdadeira ou falsa. Uma proposição truncada, incompleta, mal formada consta só de sujeito, sem predicado: *Sócrates*. Sócrates o quê? Fala mais! Diz o resto! Sem o predicado, esta proposição não está bem formada e não faz sentido. A mesma coisa com o verbo que é predicado. Se dizemos apenas *é justo*, isso não faz sentido e logo se pergunta: De quem estás falando? Quem é que é justo? Qual é o sujeito da proposição? Esta é a estrutura básica da proposição tal como é analisada por Aristóteles. É claro que há vocativos como *Oi, Sócrates*, bem como proposições em que o sujeito lógico não está expresso e sim subentendido. Trata-se aí do sujeito oculto. Há também uma que outra proposição estranhíssima, como *Chove, Neva*, que estão aparentemente sem sujeito, que até são chamadas de proposições sem sujeito. Mas deixemos esta exceção de lado, pois em outras línguas indo-germânicas a mesma expressão contém obrigatoriamente um sujeito lógico: *it rains, es regnet, il pleut*.

A proposição afirmativa

As proposições podem ser afirmativas ou negativas. Na proposição afirmativa, pegamos um determinado sujeito, seja ele individual (*Sócrates*), ou particular (*Alguns brasileiros*), ou Universal (*Todos os brasileiros*), e o colocamos dentro de um Todo maior, que é o predicado. Vejamos os gráficos desenhados à maneira do matemático Euler:



O sujeito lógico individual, este *Sócrates* aqui, é colocado dentro de um Todo maior, que é o predicado *é justo*. O conjunto menor, que representa o sujeito lógico, está contido dentro de um conjunto maior, que é o predicado.



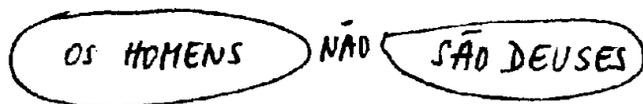
O sujeito lógico *Todos os brasileiros* é um conjunto menor que está contido dentro do conjunto maior que representa tudo aquilo que é mortal. Todos os brasileiros são mortais, mas nem todos os mortais são brasileiros. Existem pessoas de outras nacionalidades, existem também animais e plantas que também estão contidos no conjunto das coisas mortais. Por isso o sujeito lógico *Todos os brasileiros* está totalmente contido dentro do conjunto maior dos que *são mortais*. – Na proposição *Alguns brasileiros são gaúchos* a coisa complica um pouco: nem todos os brasileiros são gaúchos, e nem todos os gaúchos são brasileiros, pois também há gaúchos uruguaios e argentinos. Daí um gráfico um pouco diferente:



Não é como antes, que um conjunto está totalmente contido dentro de outro conjunto maior. Aqui, o conjunto expresso por *alguns brasileiros* está parcialmente contido dentro do conjunto *são gaúchos*, mas ao mesmo tempo também está fora dele. No gráfico é fácil de ver. Os dois conjuntos entram em superposição parcial.

A proposição negativa

Na proposição negativa, o predicado não contém, dentro de si, o sujeito, mas a ele se opõe. O sujeito não está contido no predicado, o predicado não está contido no sujeito. Um está fora do outro.

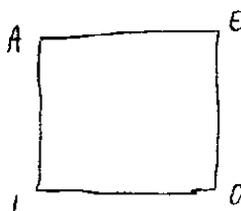


O conjunto do sujeito está de um lado; o conjunto do predicado, do outro lado, como no jogo dos opostos da Dialética. Mas aqui, em Lógica Analítica, não se procura síntese, aqui não há conciliação, aqui não há Movimento. Um polo exclui o outro. E pronto. A única diferenciação ulterior que Aristóteles faz em sua Análise é, como se vê no Quadrado Lógico, a distinção entre opostos que são contrários e opostos que são contraditórios. Esta distinção, importantíssima, vai ser o campo de batalha em que analíticos e dialéticos vão se digladiar por mais de dois mil e trezentos anos.

O Quadrado Lógico

Os pensadores medievais ilustraram as leis de inferência de Aristóteles com a figura geométrica do quadrado. O Quadrado Lógico foi desenhado depois, mas as ideias básicas e as leis que o regem foram todas – quase todas – descobertas por Aristóteles. Leis de inferência são chamadas as regras lógicas que permitem, no Quadrado Lógico, o trânsito lógico de uma ponta para outra. Um conjunto inclui o outro? Ou exclui? Ou é neutro e pode tanto incluir como também não incluir? A Verdade de uma

proposição dada implica a falsidade da proposição que lhe é oposta? E a falsidade implica o quê?



Há diversos tipos de oposição. A oposição entre A e O e entre E e I é chamada de oposição entre contraditórios. A oposição entre contraditórios cruza pelo meio do Quadrado Lógico. A oposição entre A e E é chamada de oposição entre contrários; ambas as proposições são universais, uma é positiva, a outra, negativa. A oposição subcontrária é a que vige entre I e O, entre duas proposições particulares, uma afirmativa, a outra negativa. A oposição entre A e I, no lado esquerdo do Quadrado Lógico, e entre E e O, no lado direito, é chamada de subalternação.

Para cada tipo de oposição há regras diferentes de inferência. Aristóteles as descobriu e descreveu todas. Da Verdade de uma proposição A pode-se concluir a falsidade da proposição O, que lhe é contraditoriamente oposta? Sim, sempre, responde Aristóteles, da Verdade de A segue logicamente a falsidade de O. E a passagem de A para E? E de A para I? Para cada tipo de oposição há regras específicas. Aristóteles elaborou as regras do Quadrado Lógico aplicando de maneira consequente o mesmo método que usou para analisar a estrutura interna da proposição, isto é, perguntando se uma proposição inclui ou exclui a outra. Peguemos um exemplo qualquer, formemos as quatro proposições do Quadrado Lógico e façamos os correspondentes diagramas de Euler. A passagem de A para I é fácil. Se é verdadeiro que *Todos os homens são mortais*, então também é verdadeiro que *Alguns homens são mortais*. O conjunto maior aí inclui, é claro, o conjunto menor. A Verdade de A implica sempre a Verdade de I. A passagem de E para O é igualmente óbvia. Pois o Todo sempre contém sua parte. A Verdade de E implica sempre a Verdade de O. O caminho inverso já não é viável, pois a Verdade de uma proposição I ou O não diz nada sobre a falsidade das proposições A e E correspondentes. É Verdade

que *Alguns homens são malvados*, mas isso não significa que *Todos os homens são malvados*. Isso, bem como os outros caminhos lógicos que seguem os demais lados do Quadrado Lógico ou o cruzam por dentro, veremos mais tarde em pormenor, quando voltarmos a discutir o que é Dialética, pois é exatamente aqui que analíticos e dialéticos entram em confusão.

A diferença entre oposição de contrários e oposição de contraditórios é simples de entender, mas, por simples que seja, é aí que todos tropeçam. Tropeçam e caem, como sabemos. Tales de Mileto estava olhando as estrelas e, de distraído, caiu num buraco. E a escrava Trácia riu dele. A Trácia continua rindo de analíticos e dialéticos, que em pleno século XX continuam trocando as pernas, tropeçando e caindo. A Trácia ri porque não se entendem uns com os outros. Porque não sabem a diferença entre contrários e contraditórios. Porque não sabem mais montar o jogo dos opostos.

O Silogismo

O Silogismo, a segunda grande descoberta feita por Aristóteles, consiste na concatenação lógica de duas proposições que, articuladas entre si, fazem sair de si uma terceira proposição. Se as duas proposições iniciais, as premissas, forem verdadeiras, então a proposição delas resultante, a conclusão, sempre e necessariamente será também verdadeira. Um exemplo:

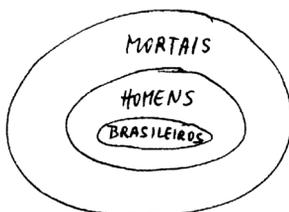
Premissa 1	Todos os homens são mortais
Premissa 2	Ora, todos os brasileiros são homens
Conclusão	Logo, todos os brasileiros são mortais

Há nesta construção lógica uma concatenação entre a primeira e a segunda proposição. O sujeito da primeira premissa é o predicado da segunda premissa: *Homem*. Este conjunto lógico, que está em ambas as premissas e que serve à primeira de sujeito e à segunda de predicado, não reaparece de novo na proposição que é conclusão. Ele é algo intermediário, uma espécie de denominador comum, que liga o sujeito da segunda premissa com o predicado da primeira e serve assim de mediador para que surja a proposição que vai aparecer como conclusão. Isso é chamado de Termo

Médio. O esquema tradicional ilustra bem o que se quer dizer. M aí é o termo médio:

M - P
 S - M
 =====
 S - P

Na primeira premissa, o Termo Médio é sujeito da proposição, na segunda, é predicado. Na conclusão aparece como sujeito da predicação aquilo que era sujeito da segunda premissa, e como predicado da predicação o que era predicado da primeira proposição. O diagrama de Euler mostra, de forma bem intuitiva, melhor que as palavras, este nexó lógico de inclusão. Vê-se aí que o silogismo é apenas uma ulterior elaboração do método de inclusão e de exclusão que já vimos antes na estrutura da proposição.



Vê-se aí com clareza o que é e como funciona o Termo Médio. Entre o sujeito e o predicado da conclusão é feita uma mediação tal que o conjunto maior inclui um conjunto menor, o qual, por sua vez, inclui um conjunto menor ainda.

Sobre esse modelo básico, Aristóteles desenvolve sua doutrina sobre o silogismo e calcula exatamente quais as formas silogísticas que são logicamente válidas e quais não o são. Esse Sistema silogístico foi tão bem construído por Aristóteles que essa primeira elaboração ficou a definitiva. A doutrina aristotélica sobre o silogismo continua válida, é claro, e ainda hoje constitui a espinha dorsal de toda a Lógica. Somente com Frege é que a Lógica vai ter um novo impulso, uma nova fundamentação e uma ampliação.

onforme a posição do Termo Médio, quatro são as formas básicas do silogismo:

1	2	3	4
M - P	P - M	P - M	M - P
S - M	M - S	S - M	M - S
=====	=====	=====	=====
S - P	S - P	S - P	S - P

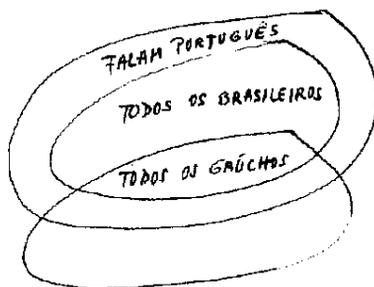
Os silogismos, na Antiguidade e na Idade Média, receberam nomes; é claro que os nomes significavam algo de importante. O primeiro Silogismo da primeira figura chama-se Barbara. Os três A deste nome – Barbara contém três vezes a letra A – indicam que ambas as premissas e também a conclusão são, no Quadrado Lógico, proposições A, isto é, proposições universais afirmativas. O segundo Silogismo chama-se Celarent. A primeira premissa aí é E, uma proposição Universal negativa; a segunda premissa é A, uma proposição Universal positiva; a conclusão é E, uma proposição Universal negativa. O terceiro Silogismo chama-se Darii. A primeira premissa aí é A, uma proposição Universal afirmativa; a segunda premissa e a conclusão são I, proposições particulares afirmativas. O quarto Silogismo é Ferio. A premissa maior aí é uma proposição E, Universal negativa; a premissa menor é I, uma proposição particular afirmativa, e a conclusão é O, particular negativa. – Os nomes dos silogismos são os seguintes. Primeira Figura: Barbara, Celarent, Darii, Ferio. Segunda Figura: Cesare, Camestres, Festino, Baroco. Terceira Figura: Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. Quarta Figura: Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.

Pela mera combinação de letras haveria um número muito maior de silogismos. Mas somente os silogismos acima elencados são logicamente válidos, isto é, somente estes funcionam sempre de sorte que da Verdade das premissas surja a Verdade da conclusão. Todas as outras combinações são inválidas. Por exemplo: um silogismo com a sequência A - I - A, na primeira figura, é inválido. Válido é o Silogismo Barbara, A - A - A, e o

Darii, A - I - I; um Silogismo A - I - A não é válido. Por quê? Como se sabe? Quando se tenta fazer o diagrama de Euler de um Silogismo que não é válido, o diagrama não sai. É impossível fazer tal diagrama, pois a sequência de continente e conteúdo fica subvertida. O diagrama simplesmente não se monta. Ou antes, ao montar-se, vê-se logo que a coisa não funciona. Tomemos como exemplo um Silogismo A - I - A, que na primeira figura não é válido:

Todos os brasileiros falam português
Ora, alguns gaúchos são brasileiros
Logo, todos os gaúchos falam português

A premissa maior é verdadeira, a premissa menor também. Mas a conclusão é falsa, pois alguns gaúchos, a saber, os gaúchos uruguaios e argentinos, não falam português. Onde está o erro? Na Forma Lógica incorreta, como se vê no diagrama de Euler correspondente:



O conjunto de *todos os gaúchos* está só parcialmente dentro do conjunto de *Todos os brasileiros*. A conclusão correta seria uma proposição I (Alguns gaúchos falam português) e não a proposição Universal A (*Todos os gaúchos falam português*). Os medievais criaram por isso diversas regras de construção de silogismos. A mais importante delas diz: a conclusão segue sempre a parte pior. Isto é, havendo nas premissas uma proposição que seja negativa ou que seja particular, a conclusão também deverá ser negativa ou particular. No exemplo acima, a segunda premissa é particular e, por isso, a conclusão também deve ser particular. Tirar uma conclusão Universal,

havendo uma premissa particular, é incorreto. É por isso que a conclusão aí não conclui e está errada: Há gaúchos que não falam português.

O Princípio de Não Contradição

As ideias centrais de Aristóteles, que são a doutrina sobre a predicação e o Sistema de silogismos, levaram-no a uma posição radicalmente contrária à Dialética de Platão e ao jogo dos opostos dos antigos. O jogo de tese, antítese e síntese simplesmente não funciona. Para Aristóteles, afirmar a Verdade da tese e, ao mesmo tempo, a Verdade da antítese é pura bobagem. Quem afirma uma coisa e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, afirma o contrário, está dizendo bobagem. Dialética em Aristóteles muda de sentido; ela não é mais um procedimento correto e muito importante, como em Platão, mas aquela bobagem que os sofistas costumavam fazer. Eis o sentido altamente pejorativo do termo *Sofista*. Pois quem diz e, ao mesmo tempo, se desdiz não está dizendo nada, está fazendo bobagem.

E como fica, então, o velho mestre Platão com sua Dialética? Se Dialética é bobagem, Platão é apenas um bobo? Aristóteles não diz isso, Aristóteles aí desconversa. É claro que ele não ataca frontalmente seu velho e respeitado mestre Platão. Mas a leitura meditada do livro *Gama da Metafísica* mostra com clareza como Aristóteles mais e mais se distancia de Platão e do jogo dos opostos. Nada de jogar com teses e antíteses. Disso não sai nada. Nada de racional resulta disso. Se uma delas é verdadeira, a outra sempre é falsa, ou vice-versa. Tentar segurar ao mesmo tempo tese e antítese, isso é pura bobagem. Essa a principal e mais dura objeção de Aristóteles contra Platão, essa a objeção dos filósofos analíticos contra os filósofos dialéticos. Era assim na Antiguidade, continua assim até hoje. Este é o tema central deste livro. Dialética é bobagem?

Contra Platão e contra a Dialética, Aristóteles levanta e formula o Princípio de Não Contradição. O Princípio diz: é impossível predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Quem diz e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, se desdiz não está dizendo nada. Ele está dizendo besteira. A rosa não pode ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, vermelha e verde, isto é, não vermelha. Pode, sim, ocorrer que a rosa seja antes verde e depois fique vermelha;

isso pode ser, pois se trata de dois instantes diferentes de tempo. Pode também ocorrer que a rosa seja ao mesmo tempo vermelha e verde. Mas aí tem que haver aspectos diferentes. Nas pétalas a rosa é vermelha, no caule ela é verde. Trata-se de aspectos diversos. Mas Ser e não Ser sob o mesmo aspecto, isso é impossível. Vemos aqui, de novo, a principal tese do velho Parmênides: o Ser é, o Não Ser não é. Aristóteles trata o tema de forma mais sutil pela introdução de aspectos de Ser. Mas destes vale, mais uma vez, a regra: o que é não pode, sob o mesmo aspecto, não Ser. E é por isso que não se pode, sob o mesmo aspecto, afirmar e negar um predicado do mesmo sujeito. A ideia central de Parmênides, posteriormente diferenciada em Aristóteles, volta a dominar o pensamento filosófico, excluindo o *Tudo Flui* de Heráclito. O caráter estático da Filosofia de Aristóteles começa a aparecer. A esfera de Parmênides volta a brilhar.

Aristóteles e, mais claramente, os filósofos aristotélicos da Idade Média acrescentam ao Princípio de Não Contradição uma regra prática da arte de pensar e de discutir corretamente. O Princípio de Não Contradição é sempre válido. Certo. Mas se, na prática, temos duas proposições que têm o mesmo sujeito, mas têm predicados contrários, e ambas parecem certas, o que fazer? Em tais casos há uma regra de procedimento: fazer as devidas distinções. *Sócrates tem menos de 1,50 m de altura* seja uma proposição, a outra proposição seja *Sócrates tem mais de 1,50 m de altura*. Temos aí duas proposições com o mesmo sujeito, Sócrates, e que dizem em seus predicados coisas opostas e excludentes. Mas temos boas razões para defender tanto uma como a outra. O que fazer? Voltar a defender a Dialética? De jeito nenhum. Em tais casos a Analítica manda fazer as devidas distinções no sujeito lógico da predicação.

Sujeito lógico principal

Sócrates

Aspectos que são acrescentados ao sujeito principal:

- 1) Enquanto está sentado, é menor que 1,50 m.
- 2) Enquanto está de pé, é maior que 1,50 m.

Os predicados opostos, depois de feitas as devidas distinções, são atribuídos ao mesmo sujeito, Sócrates, mas sob aspectos diversos (enquanto sentado, enquanto de pé). Embora a pessoa de Sócrates continue sendo a mesma, Sócrates enquanto está de pé possui um atributo que Sócrates enquanto está sentado não pode ter. Isso é perfeitamente possível. Cria-se aí um sujeito duplo. O primeiro, *Sócrates*, é o sujeito lógico inicial. Com a introdução de aspectos lógicos ulteriores (*enquanto sentado e enquanto de pé*) criam-se uma ampliação e uma reduplicação do sujeito. O sujeito lógico, que era Uno e simples, pela reduplicação fica um sujeito duplo, o que permite, então, conciliar os predicados inicialmente excludentes. Daí decorre uma regra prática de procedimento: quando surgem predicacões com dois predicados opostos e o mesmo sujeito, e se a Verdade de uma não exclui a outra, então se deve verificar com cuidado até se encontrar nesse sujeito único dois aspectos lógicos que permitam predicar os opostos sem ofender o Princípio de Não Contradição. Na prática, portanto, havendo predicados opostos, ou um elimina o outro, ou então se trata de um sujeito lógico que contém dois aspectos diversos. Nada de Dialética, nada de jogo de opostos. Ou um oposto elimina o outro, ou trata-se de um sujeito com dois aspectos diferentes. Isso é Aristóteles, isso é Analítica.

A Metafísica

Substância – essência e acidente

Metafísica foi o nome dado por Andrônico de Rodes, que organizou as obras de Aristóteles, para os Livros que vêm depois da Física. O termo *tà metà tà physicà* significa *o que vem depois da Física*. Pela etimologia, pois, nada de espetacular ou de profundo nessa palavra. A palavra *metà tà physicà*, que não significava nada de importante, passou a designar o núcleo de toda uma visão filosófica do Universo. Pois é nestes livros, os que estão depois da Física, que Aristóteles traça o esboço de sua explicação do mundo. Assim como a Linguagem obedece a leis de uma gramática, que é a Lógica, assim também o Universo cósmico, o Mundo das Coisas, obedece a uma Gramática, e é por isso que ele está perfeitamente ordenado. De um lado temos a Linguagem com suas leis exatas e claras – vejam-se as regras sobre a proposição e o Sistema de silogismos –, de outro lado temos um cosmos também ordenado por leis. A grande tese de Aristóteles é de que a mesma

Gramática que é a Gramática da Linguagem é também a Gramática do mundo. As mesmas leis que regem a articulação do discurso lógico regem também o curso das coisas e as relações entre as coisas. As grandes leis da Lógica são também as grandes leis da Ontologia. As coisas possuem, diz Aristóteles, a mesma estrutura que a proposição bem formada. Na proposição temos o sujeito e o predicado. O sujeito lógico, *sub-jectum*, *hypokeimenon*, aquilo que está subjacente à proposição predicativa, é indispensável para a proposição; sem ele não se sabe de que se está falando. Da mesma forma tem que haver dentro das coisas um núcleo duro subjacente. Ao sujeito lógico da Linguagem, suporte da articulação predicativa, corresponde nas coisas a substância, que é aquilo que está por baixo da coisa mesma, dando-lhe sustentação, a sub-stância. Ao substrato lógico, *sub-jectum*, corresponde nas coisas a *sub-stância*. As coisas, em seu fundamento, em seu núcleo duro, são primeiramente substâncias, em grego *ousia*. Por sobre este núcleo duro, que é a substância subjacente, podem existir outras determinações. Estas são chamadas de acidentes. Elas *acontecem* às coisas, ou seja, às vezes elas acontecem, às vezes não acontecem. Estas determinações ulteriores são determinações não necessárias, por isso são chamadas de acidentais, que existem sobre o substrato da substância que, por baixo, lhes dá suporte. O que é substância? O que é acidente?

Na estrutura lógica há certos predicados que são exigidos necessariamente pelo sujeito, há outros predicados que são permitidos. Assim o sujeito lógico *triângulo* exige sempre e necessariamente o predicado *tem três lados e três ângulos*. A vinculação entre este sujeito e este predicado é necessária. Não é possível pensar ou falar triângulo sem a característica de ter três lados e três ângulos. A estes predicados necessários corresponde, nas coisas, a essência. À estrutura lógica corresponde a estrutura ontológica. A essência é, segundo Aristóteles, a substância determinada por suas características necessárias. Aos predicados permitidos, aos predicados não necessários correspondem nas coisas os acidentes. Acidental é uma característica que a substância tanto pode possuir como, por igual, não possuir. O triângulo pode ser azul ou vermelho. A cor aí é acidental. Trata-se aí de um predicado lógico e de uma característica ontológica que não são necessários.

As mutações que ocorrem na Natureza às vezes afetam a própria substância. O ser vivo nasce e, depois, morre. Nascer e morrer são transformações que afetam a própria substância da coisa. Aristóteles, com sua terminologia própria, fala de geração e de corrupção. Há muitas outras mutações que são meramente acidentais. O mesmo animal que agora está acordado é também o que, depois, está dormindo. Estar-Acordado e Estar-Dormindo designam acidentes, isto é, relações não substanciais. – A cor nas figuras geométricas é sempre algo acidental.

Substância – forma e matéria

A essência das coisas é diferente dos acidentes. A essência é necessária para a coisa Ser o que é, os acidentes não são necessários. Até aqui tudo bem. Mas significa isso que substância e essência são simplesmente a mesma coisa? A substância, que está por baixo dos acidentes e lhes dá suporte, é o mesmo que a essência necessária para o Ser-Assim da coisa? Não, responde Aristóteles. A substância contém dentro de si dois elementos constitutivos: um deles é a essência que funciona como forma, o outro é a matéria. Eis aqui, no âmbito da Ontologia de Aristóteles, uma articulação conceitual que remete de volta à Teoria das Formas de Platão. Aristóteles, discípulo de Platão, abandonou completamente o método dialético de seu mestre, mas não abandonou a Teoria das Formas. Ei-la de volta.

A substância se compõe de forma e matéria. Forma é o fator determinante que dá contorno e determinação; matéria é aquilo em que a forma se realiza. Aristóteles, neste contexto, explica as quatro causas. Cada coisa tem sempre quatro causas, a causa eficiente e a causa final são externas à coisa causada; a causa formal e a causa material são internas. Tomemos uma estátua feita em honra a Apolo. O escultor aí é a causa eficiente, a homenagem a Apolo, a finalidade para a qual foi feita a estátua, é a causa final; ambas estas causas ficam fora da própria estátua. O mármore é a causa material, a forma de Apolo a causa formal da estátua. Forma e matéria são elementos que entram na composição da estátua de Apolo, elas ficam dentro dela. A estátua é a forma enquanto concretizada na matéria. Sem a forma, a matéria é algo indeterminado; o mármore ainda informe não é estátua de Apolo. A forma pura, sem a matéria, é apenas uma ideia

na cabeça do escultor e dos homens. Uma ideia? Exatamente, está aí de volta a Teoria das Ideias, a Teoria das Formas de Platão. A ideia de Apolo é a causa formal, a forma ideal, que, ao ser esculpida no mármore, adquire materialidade e vira a estátua de Apolo. Forma e matéria juntas, a forma de Apolo mais o mármore, em conjunto, formam a substância. Quase toda a substância se compõe de forma e de matéria. E os acidentes? Acidental aí na estátua de Apolo é o fato de ela ser de mármore, de apresentar esta ou aquela cor; lembremos que os gregos costumavam pintar as estátuas que hoje admiramos nos museus apenas com a cor do próprio mármore.

Recapitulemos. O Ser, ou seja, a coisa concreta para a qual apontamos, é algo composto de substância e acidente. Acidente é aquilo que é não necessário, o que apenas acontece. Substância é o Ser subjacente aos acontecimentos. A água, que às vezes é líquida, às vezes evapora e fica gás, às vezes fica sólida como gelo, a água mesma é a substância. Os estados líquido, sólido e gasoso são acidentes da água. A substância, por sua vez, se compõe de essência e de matéria. A essência é a causa formal que determina que o Ser-Água seja desse jeito e não daquele jeito. A matéria é aquele material a partir do qual e dentro do qual a forma se concretiza como uma determinação concreta. Mas matéria, afinal, o que é? Matéria é o indeterminado, é o vazio, vai dizer Aristóteles. Matéria em si e de si não possui nenhuma determinação, ela é informe, inerte, é mera possibilidade passiva de que algo possa ser feito nela e a partir dela. A matéria assim é algo indizível. Tudo lhe vem da forma, que é o Princípio que a molda, a determina e lhe dá feição e contorno. Dentro da substância, a essência é a causa formal, a matéria, a pura potencialidade, é a causa material. É aí, neste núcleo duro de sua Metafísica, que Aristóteles continua sendo um filósofo neoplatônico. É aí também que se enraíza a teoria aristotélica sobre a gênese e a estrutura do conhecimento, a Metafísica do Conhecimento.

Metafísica do Conhecimento

As coisas neste mundo concreto em que vivemos atuam sobre nossos sentidos e estes elaboram, a partir das sensações percebidas, uma imagem sensível que, dentro de nós, nos mostra como a coisa é. Esta imagem sensível, no entanto, é algo que está mesclado com o corpo, ela é algo

corpóreo, algo determinado pelo espaço e pelo tempo, algo suscetível de engendramento e de corrupção. A imagem dada pelos sentidos muda na medida em que as coisas se apresentam ou deixam de se apresentar. Já a imagem elaborada pela imaginação, um sentido interno, é algo mais independente, algo mais interiorizado. A imagem da imaginação, produto mais elaborado do processo do conhecimento, representa as coisas mesmo quando estas estão ausentes e, assim, não estão atuando sobre os sentidos externos. A imaginação é um poderoso sentido interno. Tudo passa por ela. Mas ela ainda é apenas sensível, ela não é uma inteligência. A imaginação representa as coisas, re-presenta, torna as coisas de novo presentes, mesmo estando elas ausentes, como um sinal que, sendo sinal, remete para uma coisa real que não é ele mesmo. A imagem produzida e elaborada pelos sentidos externos e internos é sempre apenas um sinal sensível. Mas como chegamos à inteligência, ao conceito? Se a sensibilidade é ainda corpórea, eivada de espaço e tempo, como passar dela para o conceito Universal, fora do espaço e do tempo?

As coisas são individuais, são extensas, são espaciais e temporais. O conceito é Universal, é inextenso, está fora do tempo e do espaço. Como podem as coisas individuais, extensas, espacio-temporais, contingentes, que atuam sobre nossos sentidos, produzir conceitos universais, inextensos, necessários em seus nexos? Como passar do Mundo das Coisas para as ideias?

As coisas não podem, por elas mesmas, fazer essa passagem, ensina Aristóteles. Quem engendra os conceitos é o próprio intelecto enquanto função ativa, enquanto *intelecto agente*. Há, no homem, em todos os homens, um poderoso intelecto agente. Este *nous* volta-se para a imagem produzida pelos sentidos externos e internos e com sua luz a alumia. Sob a luz do intelecto agente, diz Aristóteles, aparece então a Forma que estava lá dentro da imagem sensível e, é claro, estava também dentro da coisa mesma. Eis de novo a Teoria das Ideias de Platão agora no núcleo duro da Metafísica do Conhecimento de Aristóteles. Aristóteles em seu âmago continua sendo discípulo de Platão. O núcleo conceitual do Mito da Caverna volta aqui mais sóbrio, mais prosaico, com menos imagens. Mas é a ideia platônica que aqui está de volta. A Forma que dá feição e contornos à coisa –

como que um Princípio vital dentro de cada coisa – é a mesma Forma que está implícita na imagem sensível reproduzida pelos sentidos. Mas só à luz do intelecto agente é que esta Forma adquire, de novo, visibilidade e fica transparente a si mesma. Na coisa a Forma é extensa, espacio-temporal e contingente; esta é sua maneira material de existir. Mas, sob a luz do intelecto agente, a Forma se destaca da matéria, que a individualiza e prende, e volta a ser Forma pura, Forma sem matéria, forma necessária, inextensa, fora do espaço e do tempo, forma inteligível. Os triângulos que existem aí no mundo material das coisas são contingentes, são espacio-temporais, são de diversos tamanhos, têm cores. Mas o conceito de triângulo, este é necessário em seus nexos, ele é inextenso e abstrato, não é mais espacio-temporal, e permite pensar simultaneamente os mais diversos tamanhos. A Forma, ínsita nas coisas, quando penetra nossos sentidos, sob a luz do intelecto agente, transforma-se e adquire suas verdadeiras características. As Formas são ideias, elas são necessárias, são inextensas, estão fora do espaço e fora do tempo. O triângulo, a Forma do triângulo é eterna e vale sempre, em todos os tempos e em todos os lugares. É esta Forma eterna que vem à luz sob a atuação do intelecto agente. Vemos, sim, mas quem vê mesmo é o intelecto agente em nós. Aí vemos as formas universais e eternas das coisas individuais e contingentes.

A Forma, enquanto estava na matéria, era apenas uma potência. Ela podia ser pensada, ela podia ser transparente a si mesma. Podia, mas de fato não estava. Este Poder-Ser, Aristóteles o chama de potência. A Forma, nas coisas individuais que existem em nosso mundo sublunar, está eivada de materialidade. Por isso elas não são transparentes a si mesmas. Uma mesa não sabe que ela é mesa, um gato não possui o conceito de gato. Mas, quando pensada pelo homem à luz do intelecto agente, a Forma se libera da matéria e volta a si mesma; ela aí fica transparente, inteligível, e se sabe como ela em Verdade é, como um Universal com seus nexos necessários, fora do espaço e do tempo. Nas coisas inanimadas e nos animais de nosso mundo sublunar, a Forma está em potência, apenas dormitando. À luz do intelecto agente, a Forma é atualizada; ela volta a ser em ato, ela volta a ser atualidade de si mesma, ela fica transparente e ciente de si mesma. Ato e Potência, o Ser e Poder-Ser aí se imbricam. O intelecto agente é o Ato que atualiza a

Forma que dormitava em potência dentro da coisa mesma e dentro da imagem produzida pelos sentidos.

Aristóteles desenvolveu conceitos mais técnicos, mas, percebe-se aqui, ele continua pensando e defendendo a Teoria das Formas de Platão. Mas Aristóteles diz que as Formas estão dentro das coisas, Platão teria dito que as Formas existem na Estrela, num mundo separado. Essa seria a grande diferença entre Aristóteles e Platão. Tólice. Quem não percebeu ainda que a Estrela é apenas a forma mitológica usada por Platão para contar a mesmíssima coisa? Aristóteles e Platão têm entre si diversas diferenças. Mas não aqui.

Ética e Política

As proposições descritivas dizem como as coisas de fato estão. *Esta mesa está com um pé quebrado* é uma proposição descritiva. Mas a mesa não devia estar assim, o pé não devia estar quebrado. Este Dever-ser, no caso da mesa de pé quebrado, é algo meramente funcional. Para que a mesa funcione bem como mesa é preciso que ela se assente firme, o que pressupõe que o pé não pode estar quebrado. Nas coisas de uso, o Dever-ser é determinado pela funcionalidade.

Nas relações da pessoa com as outras pessoas, qual o critério do Dever-ser? Qual deve ser minha relação com outros homens? Aí, diz Aristóteles, começa um território completamente novo. Até agora estávamos nos movimentando no terreno da Razão teórica, ou seja, das proposições que são ou necessárias ou contingentes, mas que dizem apenas o que necessariamente é e o que de fato está sendo assim e não de outra forma. Agora entramos em novo território, o território da Ética, isto é, do Dever-ser.

As coisas possuem nexos que são substanciais e necessários. Possuem outros que são meramente acidentes, que podem acontecer como podem também não acontecer. Este é o âmbito da contingência: uma coisa pode ser assim, mas pode também ser diferente. É dentro deste reino da contingência, cheio de alternativas, que Aristóteles localiza a Ética, o império do Dever-ser. Há situações em que o homem, face ao outro homem, pode agir de uma maneira ou de outra maneira diferente. Às vezes há dezenas

de maneiras de agir. Bem, aí está o reino do Dever-ser. O homem, ao agir livremente face às outras pessoas, tendo diversas alternativas de escolha, deve em seu livre-arbítrio escolher aquela alternativa que é Ética.

O que é Ética? Qual é o ato ético? Aquele – ensina Aristóteles – que é feito de acordo com a virtude. Mas o que é virtude? Já Platão discutia isso longamente. Virtude é um hábito, virtude vem de longe, virtude vem da tradição local. Ser virtuoso é obedecer às regras da terra em que a gente se encontra. – Virtude, então, é puro conservadorismo? A tradição é muito importante, segundo Aristóteles, mas não é o fator decisivo. O fator decisivo da eticidade, o último critério, é a Razão reta, o *logos* reto, o *orthos logos*. A reta, na Geometria, é a ligação mais curta entre dois pontos. Na Arquitetura é o canto que se traça e se obtém espichando um cordão ou uma linha. Seguindo a linha, na construção, obtém-se o traçado arquitetônico de pisos, paredes e tetos. *Orthos* é o *logos*, reta é a Razão que obedece à Gramática do *logos* prático. Aristóteles introduz aqui a noção de Razão prática como algo distinto e contraposto à Razão teórica. A Razão prática – a Ética e a Política – não obedece às mesmas regras da Razão teórica. As regras na Razão prática são mais flexíveis, são menos exatas. Trata-se de um tipo diferente de *logos*.

Como, então, na dúvida, encontrar a reta Razão? Um bom critério prático, diz Aristóteles, é ficar no meio-termo. A regra áurea, como vai ser chamada na tradição, diz que não devemos optar pelos extremos, que são eticamente errados, e sim ficar no meio-termo. Covardia e temeridade são polos extremos eticamente errados. A virtude fica no meio. A virtude fica na coragem, que está a meio caminho entre temeridade e covardia. Havendo uma briga, deve-se sair não tão devagar que pareça ousadia, nem tão ligeiro que pareça covardia. Quem vive praticando atos no meio-termo vai ser feliz. A felicidade, *eudaimonia*, é o coroamento da vida virtuosa. Aristóteles sabe muito bem que a regra do meio-termo, da *mesotes*, é apenas uma regra auxiliar, pois o meio-termo nem sempre está exatamente no meio. Sendo assim, exige-se um critério que seja final e decisivo. O critério filosófico do Dever-ser consiste na reta Razão.

Está aqui antecipada, na Ética de Aristóteles, a dicotomia entre Razão teórica e Razão prática que voltaremos a encontrar nos clássicos medie-

vais, em Kant e em quase todas as Éticas contemporâneas. O reino da Razão teórica não coincide com o reino da Razão prática. Os Princípios da primeira não coincidem com os Princípios da segunda. A Gramática da Razão teórica não é a mesma que a Gramática da Razão prática. Esse erro – considero isso um grande erro –, que não está em Platão e não se encontra assim nos filósofos neoplatônicos, causou e vai continuar causando inúmeros males. Separar dois polos opostos, sem fazer a menor tentativa de conciliá-los em nível mais alto, é algo típico da Analítica. A Dialética, o jogo dos opostos, manda que em tais situações se continue a busca de uma síntese, de uma conciliação entre Razão teórica e Razão prática. Ambas as razões se imbricam, logo tem que haver alguns Princípios comuns a ambas. Mas isso Aristóteles não busca, isso a Analítica, pela própria inércia de seu raciocínio, negligencia. Para o dialético, a grande pergunta continua sendo, mesmo depois de Aristóteles e de Kant: como essas razões se imbricam? Quais os Princípios comuns a ambas?

Os homens vivem uns com os outros, precisam uns dos outros. Só as feras não precisam de ninguém e vivem sozinhas. Por isso os homens se organizam em Estados. O homem que vive na estrutura de um Estado é um cidadão. A principal virtude do cidadão é a justiça, a qual é a Razão reta que diz como os muitos homens, iguais entre si como cidadãos do mesmo Estado, devem tratar-se uns aos outros. De igual para igual. Por isso é que a lei justa é aquela que é igual para todos. Se não é igual para todos não é lei, mas privilégio (*privi-legio*, lei privada), dirão na Idade Média. – Que Aristóteles, neste contexto, tenha se esquecido de que os escravos, que a seu tempo existiam, não podiam ser escravos, mostra como mesmo os maiores dentre os grandes pensadores podem ser acometidos de cegueira. – As formas de governar o Estado são múltiplas, mas todas elas devem visar ao bem comum, ao bem de todos os cidadãos. Mesmo quando há um único governante – Monarquia –, ele governa em nome do bem comum e para o bem comum de todos os cidadãos. É por isso que o rei, mesmo sendo indivíduo, tem que falar no plural. Quando ele fala, são todos os cidadãos que falam, quando ele decide, são todos que estão decidindo. O mesmo vale quando alguns poucos governam – Aristocracia –, ou quando as assembleias públicas governam – Politeia. Quando o governante perde de vista o bem comum e governa para o bem de alguns,

ficando contrário ao bem de outros, então o governo degenera. Quando o governo de um só governante degenera, surge o despotismo. Quando o governo de alguns poucos degenera, há oligarquia. Quando o governo dos muitos reunidos em assembleia degenera, há democracia. Democracia, como vemos, possui em Aristóteles sentido marcadamente pejorativo. O que hoje chamamos de democracia – única forma ética de governar e de ser governado – em Aristóteles se chama de Politeia. Mas Aristóteles não se dá conta de que esta é a única forma ética de estruturar o Estado. Isso só descobriremos na Modernidade.

A concepção Analítica do mundo

Aristóteles, exímio observador das coisas, já sabia que a terra em que vivemos é redonda. No tratado *Sobre o Céu*, ele escreve que os eclipses de lua são causados pela posição da Terra. A Terra, em seu Movimento, se interpõe entre o Sol e a Lua, causando assim o eclipse. Como a sombra que o Sol projeta sobre a Lua é sempre redonda, há que se concluir que a Terra é redonda. Se ela fosse um disco, como a maioria dos pensadores de seu tempo imaginava, a sombra da Terra projetada sobre a Lua não poderia ser redonda.

Mas Aristóteles, seguindo a opinião de seu tempo, pensava que a Terra era fixa, que ela era um ponto imóvel no centro do Universo. O Sol, a Lua, os planetas e as estrelas giram em círculos ao redor de um ponto central, que é a Terra. Essa ideia é elaborada ulteriormente por Ptolomeu, que, no século II, descreve o Universo aperfeiçoando o modelo cosmológico aristotélico. O Sol, a Lua, os planetas e as estrelas fixas giram em oito órbitas ao redor da Terra. As estrelas fixas constituem a mais alta e última esfera. A seguir vêm as órbitas, pela ordem, de Saturno, de Júpiter, de Marte, do Sol, e depois, de Vênus, de Mercúrio e da Lua. A Lua constitui a primeira esfera, a mais baixa, a que está mais perto da Terra. Da Lua para baixo temos o mundo sublunar, que é o mundo em que vivemos. No mundo acima da órbita lunar não há Movimentos individuais: o único Movimento é o girar das próprias esferas. É por isso que as estrelas, entre elas, estão fixas. As estrelas, os planetas, o Sol e a Lua constituem um mundo que se movimenta, sim, em sua órbita eterna e imutável, mas não há neles nem geração nem corrupção,

não há transformações nem Movimentos acidentais. Aí não há acaso nem contingência. No mundo dos astros tudo ocorre em ciclos absolutamente regulares, o dia, a noite, o mês lunar, as estações do ano. Este mundo imutável, em que o único som é a música das esferas celestes, é quase tão estático como a esfera de Parmênides.

No mundo sublunar, entretanto, as Formas estão mescladas com matéria. Neste nosso mundo concreto, as Formas, ao entrar em composição substancial com a matéria, ficam extensas, tornam-se espaço-temporais, ficam entregues ao processo de geração e de corrupção. Plantas, animais e homens nascem, vivem e perecem. Este espaço de Movimento, cheio de acasos e contingências – espaço que permite a liberdade de livre escolha do homem –, não é um caos total, porque ele sempre está sendo ordenado pelas Formas. As Formas, Princípios de ordem e de determinação, são em si eternas. Homem é homem porque possui a Forma de Ser-Homem. Cão é cão porque possui a Forma de Cão, e assim com gatos, peixes, plantas e com todas as coisas. Neste nosso mundo sublunar tudo o que fica, tudo o que permanece, tudo o que é estável é assim porque as Formas eternas lhes dão estabilidade. O resto tudo é acidental, aparece e desaparece, surge e depois se esvai. Nesta trama de eventos acidentais, tanto o homem individual como os homens reunidos em *Pólis* têm muitas vezes mais de uma alternativa de agir. É aí, neste espaço aberto pela contingência, que se processa a decisão livre, a escolha por livre-arbítrio. Se o homem escolhe a alternativa correta, seu ato é eticamente bom. Se não, é mau. Mas mesmo nesse nosso mundo sublunar há nexos necessários, e por isso é que é possível haver uma Ciência que conheça esses nexos necessários. Tanto os nexos necessários existentes dentro das coisas como a Ciência teórica sobre estes nexos necessários se fundamentam na Teoria das Formas e a partir dela se explicam.

Até Copérnico, no século XVI, o modelo geocêntrico de Aristóteles foi aceito e usado por todos como explicação do Universo cósmico. Em 1514, Copérnico propõe um modelo mais complexo, mas muito mais exato: o Sol é o centro do Sistema, em torno do qual giram os planetas, inclusive a Terra. O modelo de Copérnico explica algo que a teoria geocêntrica não conseguia explicar, a saber, por que os planetas de vez em quando giram

para trás. A teoria geocêntrica, defendida por tantos séculos, entra aí em colapso e é abandonada porque não consegue dar conta de um fenômeno observado por todos os estudiosos do céu estrelado. O modelo heliocêntrico de Copérnico, posteriormente elaborado por Kepler e Galileu, é uma teoria que explica bem tudo o que ocorre, inclusive Movimentos aparentemente estranhos de alguns planetas, e que permite previsões exatas. Só mais tarde, em 1687, Newton vai explicar, através de Princípios muito simples, como este Universo todo funciona: pela Lei da Gravidade. Com Newton, o pensamento analítico iniciado por Aristóteles e pelos geômetras gregos passa assim por Copérnico, Kepler Galileu e conduz à Modernidade, à Física e à Cosmologia de hoje, a Hubble e a Einstein.

Esta concepção de mundo de Aristóteles é também a concepção de mundo dos grandes pensadores medievais. Só que estes, seguindo a tradição bíblica do cristianismo, não consideram o Universo como algo eterno, como Aristóteles, e sim como criação feita por Deus. No começo está Deus, o Todo-Poderoso, que é o começo e fim de tudo. Deus cria os seres. Os seres criados são criaturas de Deus. O Universo todo, Terra, Sol, Lua e estrelas são criaturas de Deus. Deus cria os astros – e aqui se assume o modelo aristotélico – como algo fixo, como algo que se movimenta em órbitas perfeitamente regulares. Garantido o lugar do Deus Criador, os pensadores aristotélicos da Idade Média cristã defendem em quase tudo o modelo aristotélico. Quando Copérnico e Galileu levantam o modelo heliocêntrico, os pensadores católicos são fortemente contrários a ele. Galileu é condenado pela Igreja Católica por subverter a ordem celestial. Mas quase ninguém se dá conta de que ambos os modelos, no fundo, têm a mesma estrutura aristotélica, a concepção estática do mundo de Aristóteles e do Método Analítico. Mesmo Newton e o próprio Einstein ainda são pensadores aristotélicos e usam o método analítico, sem perceber que existe outro modelo, importantíssimo, riquíssimo, que possui enorme força explicativa, o modelo platônico de Explicação do Mundo. Até hoje grande parte dos filósofos e dos físicos continua pensando o Universo como um grande relógio à maneira de Aristóteles e da Analítica. Os que acreditam em Deus dizem que há, bem no começo, o Grande Arquiteto ou o Grande Relojoeiro, que planejou e executou tudo em seus mínimos detalhes. Os

outros, os sem Deus, os assim chamados ateus, dizem que não se precisa de arquiteto nenhum, que tudo é obra de algumas grandes leis – ainda não totalmente descobertas – que determinam tudo, que regem tudo, que explicam tudo, até o último pormenor. Einstein, sabe-se, procurou incansavelmente até sua morte o que ele chamava de fórmula do mundo. Uma fórmula simples, como a da energia, na qual e pela qual tudo, todo o Universo, ficasse explicado.

Só que os físicos contemporâneos, principalmente a partir de Heisenberg, levam o acaso e a contingência mais a sério. Einstein neste ponto ficou pensando à maneira antiga; ele pensava que não havia acaso na Natureza. Não há, pensava ele, nos processos da Natureza, acaso nenhum. O que há é apenas o fato de que muitas vezes ainda não conhecemos as leis que regem certos eventos. Aí falamos de acaso. Não devíamos falar de acaso; não há, na realidade, acaso e sim apenas um déficit de conhecimento. Quando pesquisarmos mais, descobriremos as leis que regem o evento aparentemente casual e o que parecia ser acaso desaparecerá e se mostrará como o processo regido por leis totalmente determinadas. Isso, na discussão havida, foi transposto para uma imagem religiosa. Perguntava-se se Deus joga dados, se Deus usa o acaso como instrumento de seu ato criador. A questão aí não é religiosa, não se procura saber se Deus existe ou não, e sim se existe acaso na Natureza, ou não existe. Einstein pensava que não existe acaso na Natureza, que Deus não joga dados. Penso que Einstein estava errado, e que quem estava certo era Heisenberg. Deus joga dados. Não se trata mais, nessa discussão do século XX, de um Deus Criador que jogue ou não jogue dados, mas sim de uma Natureza na qual existe ou não existe contingência e acaso. A Natureza joga dados? Einstein e muitos outros dizem que não, Heisenberg e outros muitos dizem que sim. Eu penso que sim, que existem no curso das coisas contingência e acaso. Penso que, se não existisse essa contingência, não haveria espaço para decisões livres, para livre-arbítrio, para responsabilidade moral, para justiça, para democracia política, para historicidade. Julgo que todas estas coisas estão entrelaçadas. Quem não aceitar o acaso e a contingência lá no âmago da Lógica e da Ontologia não poderá, mais tarde, falar de liberdade, de livre-arbítrio, de democracia e verdadeira historicidade.

Aí está, em minha opinião, um dos pontos nevrálgicos da Filosofia dos últimos cento e cinquenta anos. Depois do colapso dos Sistemas de Espinosa e do Idealismo Alemão, depois do colapso do Sistema teórico de Hegel e do Sistema prático-político de Karl Marx e de Lênin, o que fazer? O que estava errado? Nietzsche, Heidegger, o segundo Wittgenstein, Popper vão nos dizer: Faltou a historicidade, faltou a contingência, faltou o acaso. O Sistema da Filosofia tinha que admitir que há, dentro das coisas e nas relações entre as coisas, contingência e acaso. É por isso que em nosso século foi dada tanta ênfase à existência concreta do indivíduo (Kierkegaard, Sartre), aos horizontes do tempo (Heidegger, Gadamer), aos múltiplos jogos de Linguagem (Wittgenstein, Filosofia Analítica). Está certa essa ênfase. Deus, isto é, a Natureza joga dados. Isso, aliás, Platão já sabia. Isso, aliás, é um ponto central da Doutrina Não Escrita de Platão. Isso é um importante elemento daquilo que em nossa tradição se chama de Explicação do Mundo.

A explicação do mundo

Explicar é desdobrar

Plica em latim significa dobra. *Ex-plicare* significa des-dobrar, ou seja, abrir as dobras. Explicação, isto é, explicar uma coisa, significa reproduzir discursivamente, na mente e no discurso, o desdobramento de uma determinada coisa. A coisa mesma surge sempre de um processo de desdobramento. A árvore, grande e frondosa, nasce de uma pequena semente. Muitos animais nascem de um ovo. No ovo, lá dentro, está contido tudo, lá está pré-programado em seu desenho básico o que vai resultar. É de lá de dentro do ovo que tudo se desenvolve e se *des-dobra*. Como num origami japonês, aqueles brinquedos de dobrar e desdobrar, tudo está dobradinho lá dentro, naquele ovo inicial. Só que então, ao se abrir, surgem dobras, mais dobras, e mais dobras ainda, até formar a figura atual. Assim, bem assim – pensam os filósofos neoplatônicos – é o Universo. Tudo está dentro do ovo inicial do Universo. Tudo já está lá dentro. De lá é que tudo vai se desdobrando. Dobra por dobra, *plica* por *plica*. Dar uma explicação das coisas significa reconstruir mentalmente este processo de desdobramento. Uma

explicação grande e cabal exige que se faça o desdobramento desde o primeiro começo, desde o ovo inicial. Isso é uma *explicatio ab ovo*, uma explicação desde o ovo inicial. Isso é Filosofia.

Que no Universo existe coisas que possuem esta estrutura, disso hoje ninguém mais duvida. A Biologia dos gregos já conhecia o fenômeno do desenvolvimento a partir de um ovo, a Biologia de hoje só ampliou e aprofundou este conhecimento. Os biólogos hoje pensam o mundo dos seres vivos como um grande processo evolutivo em que tudo se desenvolve a partir de um primeiro ser vivo extremamente simples em sua estrutura. Há no começo algo assim como um ovo, uma primeira célula viva. Esta célula possui um centro, um núcleo. Este núcleo, que inicialmente é único, no processo de evolução se desdobra em dois. Aí a mesma célula passa a ter dois núcleos. Então surge uma parede divisória, a célula inicial se desdobra em duas, ficando cada núcleo com sua célula. Da célula original desenvolveram-se assim duas células. Temos, agora, não mais uma, mas sim duas células. Também estas duas células se desenvolvem posteriormente por duplicação bipolar de seus núcleos e assim já são quatro. E assim por diante, formando os tecidos celulares. Os biólogos de hoje não têm a menor dúvida sobre este processo de desenvolvimento a partir de um primeiro ser vivo.

Redescoberta e reformulada na Modernidade por Lamarck e Darwin, a Teoria da Evolução, entrementes aceita e defendida por todos, está comprovada cientificamente. Só que os biólogos não se dão conta de que tudo isso é Filosofia Neoplatônica. Os neoplatônicos diziam exatamente isso; só que eles não falavam apenas da evolução dos seres vivos, eles falavam de todo o Universo. Os filósofos neoplatônicos ensinavam que tudo começa num ovo inicial e que a partir daí, por desdobramentos, tudo se engendra. No começo há um primeiro Ser que é o Uno, que é Tudo que existe. No começo o Uno é Tudo. Aí surge a oposição bipolar: dentro do Uno, que é, no começo, o Todo, surgem dois polos, um se contrapondo ao outro. Aí, se um polo não anular o outro, e se os polos não se destruírem mutuamente, teremos a seguinte estrutura ontológica: um Ser, que é Uno e que é o Todo, dentro do qual então surgem dois polos opostos. Dentro do Ser-Uno surge

o Múltiplo, isto é, dois polos que se opõem. Se estes polos adquirem Ser próprio, se surge uma parede divisória entre eles, então teremos dois seres, cada um deles um Ser-Uno. Ambos juntos formam o Todo. Se cada um deles entrar novamente em processo de desdobramento, teremos quatro seres. E assim por diante. O processo ontológico de desdobramento pensado pelos neoplatônicos é o paradigma a partir do qual os biólogos desenvolvem suas teorias. Só que os biólogos geralmente não sabem disso, não se flagram de onde tiraram suas teorias. Eles eram filósofos neoplatônicos e não sabiam. Eram felizes e não sabiam. Os neoplatônicos, os defensores da Explicação do Mundo, vão adiante. Esta teoria vale não apenas para a evolução dos seres vivos, ela vale para todo o Universo. Quem quiser entender e explicar o Universo tem que reproduzir intelectualmente o processo de desdobramentos, dobra por dobra, desde o ovo inicial. Isso é *ex-plicatio*. Só isso é uma verdadeira Explicação do Mundo.

A Doutrina Não Escrita de Platão

Para o grande público, Platão escreveu diálogos acessíveis, fáceis de ler, iluminados por mitos tão belos e tão ricos que até hoje alimentam todos aqueles que querem aprender Filosofia. Mas os diálogos são quase sempre inconclusivos. Exceto em alguns deles, escritos em sua velhice, Platão não tira conclusões claras e bem definidas. Os argumentos são arrolados e discutidos a favor de um lado, depois são discutidos e avaliados os apresentados pelo outro lado. Tudo bem, sabemos que se trata aí de tese e de antítese. É o jogo dos opostos. Só que Platão quase nunca leva seus leitores à síntese em que ambos os polos estão superados e guardados. Não se encontra, nos diálogos, a conciliação de polos opostos que caracteriza a Verdadeira síntese dialética.

Platão, um defensor da Dialética negativa? De jeito nenhum. Platão pensava que a síntese final, especialmente a Grande Síntese, não seria compreendida pelos principiantes e pelos que estavam lá fora, longe do diálogo vivo e pessoal, no qual perguntas e respostas se fazem de face a face, com todos os imprevistos, mas também com toda a riqueza que o diálogo vivo oferece e permite. Nos diálogos escritos para os principiantes, Platão

apresenta apenas o momento inicial da Dialética em que os polos opostos são articulados um contra o outro. Para os iniciados, para os que começaram a compreender, para estes, Platão oferece no diálogo vivo, cara a cara, o roteiro com o mapa da mina. A Grande Síntese é a Dialética, a qual significa aí duas coisas interligadas, mas não completamente idênticas: em primeiro lugar, o método de tese, antítese e síntese; trata-se do jogo dos opostos; em segundo lugar, a concepção de que tanto o mundo das coisas como o mundo do discurso se desenvolvem, dobra por dobra, a partir de um primeiro começo.

Alguns pensadores Neoplatônicos assimilaram, por inteiro, ambos os elementos constitutivos da Dialética, tanto o método triádico como também o processo de desdobramento de tudo a partir do Uno. Plotino, Proclo, Nicolaus Cusanus e Hegel sejam aqui mencionados. As estruturas triádicas e o processo de evolução perpassam, como uma coluna vertebral, os Sistemas filosóficos dos autores referidos. É por isso que o livro de Plotino se chama *Enéade*. O nome *Enéade* significa nove, nove são as partes do livro. Um Sistema Neoplatônico se constrói sempre de três partes, que correspondem à tese, antítese e síntese. Como cada uma dessas partes se subdivide de novo em três, temos um total de nove partes. Daí vem a *Enéade* de Plotino, um livro que consta de nove partes. Essa é a estrutura do Sistema em Proclo e em Hegel. Já em alguns outros pensadores neoplatônicos o método dialético com sua tríade como que esvanece, sai do pensamento conscientemente metódico e deixa no primeiro plano só o processo de desenvolvimento de tudo a partir de um único começo. Este é o caso de Espinosa. Olhando bem, analisando os autores com cuidado, veremos que são, não obstante esta variação, todos eles marcadamente neoplatônicos. Como são neoplatônicas as raízes filosóficas de Lamarck, de Erasmus e Charles Darwin, de Herbert Spencer e de praticamente todos os biólogos contemporâneos. Dentre os biólogos de hoje, destaque-se, por exemplo, o belíssimo trabalho de Richard Dawkins, professor em Oxford. Em Filosofia, Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel foram, na Modernidade, os que melhor representaram a tradição neoplatônica. Entre os poetas, seja mencionado Goethe, o qual, em um poema de encantadora simplicidade, sugere que imaginemos deus não como um Ser que

está fora do mundo, manipulando de fora as órbitas das coisas, mas como algo que está dentro do próprio Universo e de dentro tudo movimentada. Isso, exatamente isso, é Dialética, essa é a Explicação do Mundo.

No Diálogo *O Sofista*, Platão mostra com clareza que não é um defensor da Dialética negativa, da Dialética sem síntese. Ele pergunta neste Diálogo quais são os gêneros supremos. É claro que se trata de polos opostos, de um jogo de opostos. Os dois pares de opostos que surgem como os mais altos e mais explicadores são *Repouso – Movimento* e *o mesmo – o outro*. O Universo se compõe então desses quatro elementos? Não, diz Platão. O Universo é primeiramente Ser, síntese de Repouso e de Movimento, síntese também da mesmice e da alteridade. – O Repouso não é Movimento. Certo. E o Movimento não é Repouso. Também está certo. Mas Repouso não é Ser? Se não fosse Ser, não existiria; logo, Repouso é Ser. Movimento não é Ser? Claro que é. Então tanto Repouso como também Movimento, embora sejam polos mutuamente excludentes, tese e antítese, se conciliam como Ser num nível mais alto e mais nobre. O mesmo ocorre com a mesmice e alteridade. Ambas se excluem mutuamente, mas ambas são Ser. Ser é a síntese dos dois pares de opostos que regem a construção do Universo. O Ser, sintético, é o Uno que é Tudo e dentro do qual se desdobram os polos opostos. Dentro do Ser polarizam-se Repouso e Movimento, mesmice e alteridade. O Ser é síntese, é a Grande Síntese. E este Ser não é apenas o Ser que é Uno e que é o Todo, *Hen kai Pan*, ele é o Bem. A Doutrina Não Escrita foi compilada por seus alunos sob a forma de um Diálogo *Sobre o Bem, Peri tou Agathou*. Este Diálogo, nunca escrito por Platão pessoalmente, foi lançado ao pergaminho por seus alunos. É mérito da Escola de Tübingen, em nosso século, continuada hoje pela Escola de Milão, ter dado ênfase à Doutrina Esotérica e ter reconstruído em suas linhas gerais o teor dessa obra central de Platão, a mais central de todas. Pois é por ela que se entende o que os Diálogos insinuam, mas não dizem com clareza, é dela que deriva toda a tradição neoplatônica: o processo triádico e a ideia da evolução Universal.

Os dois Primeiros Princípios

Platão deriva tudo, todo o processo de desdobramento do Universo, a partir de dois Primeiros Princípios, o Princípio da Unidade e o Princípio

da Dualidade ou da Pluralidade. O Primeiro Princípio diz que tudo é Um, diz que tudo começou com a unidade. O Ser é Uno. O Ser é aquilo que ele é, primeiramente ele é o Uno. O Ser é o Uno; no começo só existe o Uno e este é o Todo, este é Tudo. O Ser-Uno é o Todo. O Uno e o Todo, *Hen kai Pan*. E de onde vem a Multiplicidade das coisas? Vivemos num mundo de múltiplas coisas? A Multiplicidade começa com a Dualidade. O Dois é o começo da Multiplicidade. O Uno possui desde sempre a semente da Multiplicidade dentro de si: *aoristos dyas*, a Multiplicidade indeterminada. O Ser-Uno não é apenas o Uno, pois desde sempre ele é dentro de si também o outro. Ele é bipolar. Essa alteridade fundamental existe desde sempre dentro dele. Há um polo que é ele mesmo, o Ser-Uno, mas há sempre também o outro polo que é o Ser-Outro. O mesmo e o outro, o primeiro par de opostos, está desde o começo dentro do Ser. Por isso há uma tríade. Tese é o Ser-Uno inicial, antítese é o Ser-Outro que, desde sempre, se opõe ao primeiro polo; síntese é o Ser, que é tanto o Uno como também o outro. O Ser-Todo, síntese, inclui dentro de si dois polos opostos. O Primeiro Princípio, o Princípio da Identidade, fornece unidade ao Universo e é a fonte de toda a ordem. O segundo Princípio, o Princípio da Multiplicidade, é a fonte da Multiplicidade, é o caos a partir do qual emerge a diversidade das coisas. Neste trabalho, mais adiante, acrescento aos dois Princípios de Platão mais um terceiro Princípio. Para esclarecer melhor a sequência e o imbricamento entre os Princípios, desdubro o Princípio de Unidade de Platão em dois Princípios, um que é o Princípio da Identidade e que vem antes do Princípio da Multiplicidade, outro que vem depois e que ordena, ao depois, a Multiplicidade que surgiu. Chamarei este terceiro Princípio de Princípio da Coerência.

O Mistério da Trindade

A tríade platônica e neoplatônica da Dialética entra fundo na tradição cristã e dá estrutura intelectual àquilo que os primeiros pensadores cristãos chamam de mais importante e mais alto mistério da religião, a Santíssima Trindade. No começo só existe Deus. Existe somente um Deus, mas este Deus é simultaneamente Trino. Ele é Uno e Trino ao mesmo tempo. Deus é Deus Pai, Deus Filho e Espírito Santo. No começo do processo do engendramento trinitário, há o Deus-Uno, o qual se engendra, como

um outro, o Filho. Pai e Filho se opõem como polos opostos. O Pai não é o Filho, nem vice-versa. Mas quando Pai e Filho se reencontram, um amando o outro, ambos se conciliam numa síntese mais alta que então se chama Espírito Santo. Este processo eterno de engendramento se chama Santíssima Trindade. O Deus, que é um Deus só, desdobra-se dentro de si mesmo em três pessoas. O Deus-Uno é também o Deus-Trino.

Este núcleo central da doutrina cristã é, como se vê, nitidamente neoplatônico. Mas os pensadores cristãos, como os biólogos de hoje, muitas vezes não se dão conta de suas raízes. O cristianismo, até o século XII, sempre foi uma variante rica e produtiva da doutrina neoplatônica. Só com Alberto Magno e Tomás de Aquino é que o Ocidente volta a ler e estudar o Sistema aristotélico e sua concepção estática do mundo. Do século XII em diante, os pensadores cristãos dividem-se em aristotélicos e neoplatônicos, com vantagem sempre mais nítida para os primeiros. O aristotelismo em sua versão tomista vai ser declarado, no século XIX, Filosofia oficial do Catolicismo, relegando o pensamento Neoplatônico quase ao esquecimento. Quando então, no século XX, um filósofo-teólogo como Teilhard de Chardin aparece e propõe de novo, em nova reformulação, a doutrina neoplatônica, ninguém no mundo intelectual católico sabe avaliar e dizer direito o que está acontecendo. Não se entende nada do que ele quer dizer, não se consegue contextualizar sua proposta intelectual, não se consegue inseri-lo na linha da antiga tradição.

De onde vem a Multiplicidade Determinada?

A Explicação do Mundo, em seus primeiros passos, é de fácil compreensão. No começo há o Ser-Uno. Deste surge então o Ser-Outro, que difere do Ser-Uno e a ele se opõe como um outro. Mas tanto o Ser-Uno como também o Ser-Outro são Ser. Ser é a unidade mais alta em que Ser-Uno e Ser-Outro se conciliam. Até aqui tudo bem e tudo claro.

Mas este primeiro Ser-Uno e este primeiro Ser-Outro são iguais. Um é o espelhamento do outro. E ambos são conciliados no Ser-Todo, que contém tanto um como o outro. Até aqui se trata do Movimento de engendramento que os antigos chamavam de Trindade. Trata-se do Movimento que é interno ao primeiro começo. O primeiro começo é Trino. Tudo

bem. Essa primeira diferenciação entre dois polos é uma *dualidade indeterminada, aoristos dyas*. Os polos nesse primeiro desdobramento ainda são polos exatamente iguais. Um é o espelhamento do outro, um é só a alteridade do outro. Esse tipo de alteridade é a dualidade ainda indeterminada. Os polos opostos ainda não se apresentam com características diferentes, ou seja, cada um com características e determinações próprias. Mas as coisas de nosso mundo têm determinações próprias, cada qual diferente das outras. De onde vem esta Multiplicidade Determinada? Qual a raiz e o Princípio das determinações diferentes? De onde vem a variedade?

Aqui há uma encruzilhada. Aqui a doutrina neoplatônica se cinde em duas correntes. A primeira corrente diz que toda a Multiplicidade que se vê hoje está completamente pré-programada dentro do primeiro ovo. Todas as Formas, desde sempre pré-programadas em sua estrutura e seus mínimos detalhes, estão contidas implicitamente no primeiro começo, no ovo inicial. Assim como o pássaro inteiro está pré-programado no ovo, assim as Formas de todo o Universo estão completamente pré-programadas no Ser-Uno inicial. A Explicação do Mundo se desenrola assim como está se desenrolando porque toda esta evolução está implicada no ovo inicial. Ex-plicar é desdobrar. Só se desdobra o que foi antes dobrado. *Implicare* significa fazer as dobras e pô-las dentro do ovo inicial, como num origami japonês. Toda a Multiplicidade que existe e que está sendo desdobrada pela evolução está desde sempre implicada dentro do ovo inicial. Só se explica o que está *implicatum*. Tudo, em todos os seus pormenores. Desta imbricação entre *explicatio* e *implicatio* derivam duas consequências que ficaram importantíssimas na História da Filosofia e que, em minha opinião, conduziram esta primeira vertente do neoplatonismo a erros: o necessitarismo da evolução na Ontologia e o apriorismo conceitual do projeto de Sistema. O necessitarismo do processo evolutivo é uma consequência lógica da rigidez do esquema; só pode ser desdobrado aquilo que foi no começo posto dobradinho lá no ovo inicial. Não interessa aqui se foi um Deus Criador que fez a implicação, pôs dobradinho lá dentro, ou se as Formas por si mesmas já estão desde sempre dobradinhas lá dentro. Em ambos os casos, o processo de desdobramento fica sujeito a um rígido necessitarismo: só pode ser desdobrado aquilo que já está pré-programado. Num processo de evolução sujeito a tal necessitarismo

só ocorre o que está predeterminado. Não há aí caos, não há contingência. O melhor exemplo de um Sistema neoplatônico nesses moldes é o de Espinosa. Em Espinosa não há contingência nenhuma. Tudo ocorre necessariamente como consequência lógica da predeterminação inicial. Este Sistema, não permitindo contingência, não abre espaço para alternativas que sejam possíveis por igual. Assim não há liberdade de escolha, isto é, livre-arbítrio. Não havendo livre-arbítrio, não há responsabilidade. Não havendo liberdade nem responsabilidade, não há Ética, nem Política. Muito menos Democracia. A segunda consequência extremamente negativa é que os pensadores que seguem este modelo rígido de *explicatio* e *implicatio* pretendem deduzir toda a Multiplicidade das Coisas do Mundo a partir de um primeiro Princípio lógico. Pois, se todas as coisas derivam ontologicamente de um primeiro Princípio ontológico, então a Filosofia deve reconstruir logicamente, *a priori*, em forma de dedução rigorosa todas as proposições que constituem a Explicação do Mundo. Deduzir tudo *a priori* fica, então, uma obsessão – errônea, é claro – destes pensadores. Entre os contemporâneos que defendem esta concepção do mundo, alinham-se Dieter Wandschneider e Vittorio Hösle.

A primeira corrente, a dos filósofos Neoplatônicos necessitários, explica a Multiplicidade através de uma Predeterminação, através da *implicatio*. A segunda corrente, a dos Neoplatônicos libertários, à qual me associo, dá uma explicação diferente e introduz o Princípio do Caos, o Princípio da Diferença, ou, em Linguagem contemporânea, a Emergência do Novo. O Primeiro Princípio, o Princípio de Identidade, diz apenas A. Ele repete o A, dizendo também A, A, A, A, etc... Ele diz ainda que $A=A$. Mas, em tudo isso, não saímos do A. Trata-se de chegar a algo que não seja o próprio A. E aí? Não é o caso de dizer Não A? Certo, podemos construir o Não A pela anteposição da negação. Mas ainda não temos com isso a Multiplicidade Determinada. Como chegar, não à Alteridade Indeterminada Não A, mas a uma Alteridade Determinada como B, ou C, ou D, etc.? Esse é o problema. Essa questão não pode ser resolvida só pelo Princípio de Identidade, pois este só fica no A, em suas iterações e em sua Identidade reflexa. Ela também não pode ser resolvida só pela anteposição da negação, pois esta não nos fornece um outro que seja em si determinado. Como então surge a Multiplicidade Determinada? De onde vem? Ela surge de si mesma, ela

se engendra, ela de repente está aí e aparece. Trata-se aí da Emergência do Novo, como dizem os biólogos hoje na Teoria de Sistemas. Ele emerge, surge, sem que esteja desde sempre predeterminado. A Alteridade Determinada, o outro, se desdobra sim numa *explicatio*, mas não estava já antes dobradinho lá dentro, não estava *implicatum*. A nova dobra não é apenas o desdobramento de uma dobra já anteriormente dobrada e posta lá dentro, e sim a feitura de uma nova dobra. O Uno, em seu processo de evolução, faz dobras que não existiam antes. A pré-programação, feita pelos primeiros Princípios, só determina as grandes linhas do processo evolutivo, não determina os pormenores. Eis o Princípio da Diferença, eis o Caos que de dentro de si mesmo engendra as variações. É por isso que ele se chama Caos. Porque as variações que surgem e emergem não são predizíveis, elas não são dedutíveis. Mas isso não leva a um caos total? À anarquia lógica? À destruição da Ciência? Não, não conduz. Pois assim que surgem, sem serem pré-programadas, as variações, entra em função o terceiro Princípio, o Princípio da Coerência. Este faz que a ordem se restabeleça. Se contra um polo A surge um polo B, então podem ocorrer três coisas: Ou A elimina B. Ou B elimina A. Ou então A e B se mostram compatíveis e entram em Coerência um com o outro. A e B neste caso ficam partes constitutivas de um Todo Maior. E aí surgem C, e D, e F, etc., sempre de novo sob a regência do Princípio da Coerência, que volta a pôr ordem na evolução do Universo e no desdobramento das coisas.

Platão tinha dois Princípios, o Princípio da Unidade, *to on*, e o Princípio da Multiplicidade Indeterminada, *aoristos dyas*. Nesta exposição desdobrei o primeiro Princípio de Platão em dois, Princípio de Identidade e Princípio de Coerência, para explicitar melhor como o Caos que surge a partir do Princípio da Multiplicidade não é um caos caótico demais, e sim um caos que vem a ser ordenado por um Princípio de ordem, que é o Princípio da Coerência. O mais importante, nesta exposição que fiz, é o papel que está sendo conferido ao Caos, à Emergência do Novo. O Novo, o Ser-Outro, a Alteridade Determinada não estão pré-programados, não são passíveis de dedução *a priori*. Trata-se inicialmente de um Caos, trata-se inicialmente de um Princípio da Diferença que é um Princípio do Caos. Só que as variações assim surgidas de imediato são reguladas pelo Princípio de Coerência.

Esta segunda vertente da doutrina Neoplatônica, a libertária, oferece uma Explicação do Mundo, que contém um momento caótico. Por isso contém contingência, liberdade e historicidade. Há espaço para múltiplas variações, há espaço para a contingência das coisas e para várias alternativas, há espaço para a liberdade e para a responsabilidade. O Sistema de Filosofia, neste modelo proposto, fica um Sistema aberto à História, que permite rastrear a gênese das coisas, como que andando para trás, dizendo como e quando as variações ocorreram. Mas não pressupõe que todas essas variações estão pré-programadas e que por isso são momentos necessários no desdobramento da Natureza. A Natureza neste projeto contém caos, contém acasos, contém variações que podiam ter sido diferentes. O Acaso, embora não seja o elemento mais importante, é um elemento indispensável na gênese evolutiva do Universo. A Natureza tem, pois, uma História que foi assim, mas podia ter sido diferente. Por isso é que ela se chama História Natural. A História, no que toca aos homens, fica a História de homens livres.

O Calcanhar de Aquiles

Uma deusa ofereceu ao guerreiro Aquiles um bálsamo que lhe daria proteção e o tornaria invulnerável às armas dos inimigos. A pele, banhada com o bálsamo milagroso, ficaria impenetrável. Aquiles, entretanto, ao banhar-se com o bálsamo, tinha uma folha de árvore colada no calcanhar de seu pé esquerdo. Naquele lugar, onde estava colada a folha, o bálsamo não pôde atuar. Este é o Calcanhar de Aquiles, no qual ele era vulnerável, e, ao ser ferido neste exato lugar, foi morto.

Os Sistemas de Filosofia também possuem seu Calcanhar de Aquiles. Os Sistemas Neoplatônicos, a Filosofia da *Explicatio Mundi*, possuem como ponto vulnerável a questão do necessitarismo e da pretensão de querer deduzir tudo *a priori*. Já na Antiguidade, os pensadores cristãos, os padres gregos e latinos, levantavam contra os filósofos neoplatônicos a objeção de que este Sistema acabava eliminando a contingência do mundo e, por isso, também o livre-arbítrio e a responsabilidade moral. Santo Agostinho, que era Neoplatônico, passou toda a sua vida tentando conciliar a predeterminação com o livre-arbítrio. Não conseguiu. Johannes Scotus Eriúgena, no começo da Idade Média, tenta de novo. Nicolaus Cusanus,

no Renascimento, tenta mais uma vez. Espinosa, pensador apaixonado pela Ética e pela Filosofia Política, rende-se ao necessitarismo rigoroso e fica um necessitarista explícito. Segundo Espinosa, contingência simplesmente não existe. Schelling e Hegel, imbuídos da importância da liberdade, tentam de novo. Hegel tenta pôr a contingência de volta, bem dentro da Lógica. Ele declara – o único em toda a História da Filosofia – que a Necessidade Absoluta é a Contingência Absoluta. Mas não consegue levar a ideia a bom termo e perde-se, a meu ver, em ambiguidades. Em Hegel não se sabe nunca se a Necessidade é mesmo necessária, ou se ela é contingente. No fundo, no fundo, penso, Hegel apresenta uma forte tendência para o necessitarismo Neoplatônico. Dentre os contemporâneos, Vittorio Hösle, embora tente resistir, recai no necessitarismo.

E por que não? Não, por quê? O necessitarismo, ao negar a existência de contingência no curso da evolução do mundo, elimina a contingência das coisas. As coisas são assim e não diferentemente porque elas têm que ser assim. O mundo é um processo totalmente determinado por leis completamente rígidas. Se, de momento, ainda não conhecemos todas as leis, então é que existe um déficit em nosso conhecimento subjetivo. A inexatidão medida pelos físicos, o Acaso do qual falam os biólogos, tudo isso no fundo é apenas um déficit de conhecimento. No momento em que descobrirmos as leis físicas que hoje ainda não conhecemos, poderemos calcular o curso do Universo. Calcular para trás, dizendo exatamente tudo o que ocorreu. E calcular à frente, dizendo tudo que vai ocorrer no futuro. É claro que este Sistema não permite nem a existência de alternativas, nas coisas, nem livre-arbítrio, no homem, nem democracia, no Estado. Pois, se tudo está desde sempre predeterminado, só nos cabe entregar-nos ao destino e à sua força inexorável. – Mas não é o caso de abandonarmos todas essas coisas, que seriam apenas ilusões, e entregarmos mesmo à força do Destino?

O argumento a favor de uma concepção não necessária do mundo consiste, em última análise, no Princípio de que a teoria mais simples é a mais correta. A teoria Neoplatônica, que acima chamamos de libertária, introduz o Princípio da Diferença, o Caos, desde o começo. Ela é consequente e explica todas as coisas sem a necessidade de teorias adicionais.

Ela permite e explica a contingência nas coisas, em Filosofia. Ela permite entender o uso do cálculo de probabilidades como único método adequado para certos setores da Natureza, a relação de indeterminidade de Heisenberg, em Física, a importância do Acaso na gênese das mutações, em Biologia, o livre-arbítrio e a responsabilidade, em Filosofia Política e no Direito. – Em contrapartida, a concepção necessitária não permite explicar nada disso, exceto através de complicadíssimas hipóteses a serem acrescentadas à teoria principal.

A isso se acrescenta a questão do ônus da prova. Quem é que tem o ônus da demonstração? O que aceita a contingência em certas coisas? Ou o que aceita a necessidade total de tudo? O ônus da prova, a meu ver, recai sobre quem pressupõe, sem poder provar, que todas as coisas em todos os aspectos são necessitárias. Levantar tal proposição como Princípio Universal é mais que temerário. Basta trazer um único exemplo de contingência para demonstrar a falsidade deste Princípio. E é aí que surge a necessidade de sempre novas hipóteses adicionais: Não se trata de algo verdadeiramente contingente, a necessidade está escondida lá dentro, etc. – É por isso que fico com a teoria que é mais simples, que é mais condizente com a realidade, que não precisa de sucessivas hipóteses adicionais. Fico com a vertente neoplatônica que acima chamei de libertária. Explicação do Mundo, sim, mas contando também com o elemento do Acaso.

A encruzilhada

Bem no começo da Filosofia Clássica há uma grande encruzilhada. Com Platão e Aristóteles, a Filosofia se bifurca em dois grandes ramos, a Explicação do Mundo e a Análise do Mundo, o neoplatonismo e o aristotelismo. De Platão saem Plotino, Proclo, Santo Agostinho, Johannes Scotus Eriúgena, os pensadores medievais até o século XII, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno, Ficino, Espinosa, Fichte, Schelling, Hegel, Karl Marx. De Aristóteles saem Teofrasto, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Guilherme de Ockham, Descartes, Kant, Frege, Bertrand Russell, Wittgenstein, Apel, Habermas e toda a Filosofia Analítica de hoje.

Dentro do pensamento Neoplatônico há uma segunda grande encruzilhada. O Sistema da Explicação do Mundo é necessário ou contém contingência? Plotino e Proclo se inclinam fortemente para o necessitarismo; Espinosa é escancaradamente necessitarista. Hegel quer contemplar a contingência, encontrando uma maneira de salvá-la e de repô-la dentro do Sistema, mas, a meu ver, não consegue e se perde, no que toca a este problema, em ambiguidades. Karl Marx se inclina fortemente para o necessitarismo; é por isso que o estalinismo, em minha opinião, não é apenas um acidente de percurso e sim uma consequência lógica do Sistema. Dentre os contemporâneos, Wandschneider e Hösle tendem para o necessitarismo. Hans Jonas defende uma Explicação do Mundo com contingência e liberdade como a que eu proponho. Esta Explicação do Mundo com Acaso e contingência surpreendentemente coincide exatamente com a Teoria Geral da Evolução que está sendo proposta pelos biólogos Stephen Jay Gould e Richard Dawkins.

A Grande Questão

A Grande Questão, a mais importante questão em Filosofia Moderna, foi posta quando o Schelling tardio criticou, em suas *Preleções de Munique* sobre Filosofia Contemporânea, o Sistema de seu amigo Hegel porque faltava nele a contingência. O erro de Hegel tinha origem e história, era o mesmo erro de Espinosa, de Proclo e de Plotino: falta contingência no Sistema. Desde então a tarefa consiste exatamente nisso: como botar a contingência de volta para dentro do Sistema de Explicação do Mundo? Essa é uma das duas questões centrais deste trabalho. Lembremos que essa era também a tarefa que o jovem Hegel se pusera: como conciliar o Eu livre de Kant com a substância necessária de Espinosa? Essa questão se refere, como se vê, à encruzilhada entre duas vertentes dentro do pensamento neoplatônico.

A segunda questão se refere à encruzilhada entre Platonismo e Aristotelismo. Ela está ligada à primeira, mas não é idêntica a ela. Como conciliar o jogo dos opostos com o Princípio de Não Contradição? Como usar a Contradição como instrumento de construção e não de destruição? Isso é possível? Como jogar com tese e antítese sem fazer bobagem?

O que é Dialética

O Quadrado Lógico

A Grande Confusão

Dialéticos e analíticos falam uns com os outros, mas não se entendem. Não se entendem mesmo. Aristóteles dizia, criticando Platão, que a Dialética não era o método da Filosofia, e sim tão-somente um exercício intelectual para aguçar a mente. Uma espécie de aeróbica intelectual, diríamos hoje. Na Idade Média, Alberto Magno e Tomás de Aquino adotam posições igualmente negativas face à Dialética. Mas é depois de Espinosa, Schelling e Hegel que as críticas ficam mais veementes. Trendelenburg, retomando a grande questão já levantada por Aristóteles, pergunta duramente: A Dialética nega o Princípio de Não Contradição? Como dizer e, ao mesmo tempo, desdizer-se? Tese é o Dito, Antítese é o Contradito. Se um deles é verdadeiro, o outro é falso. Como dizer que ambos são verdadeiros? Ou que ambos são falsos? A velha regra lógica diz: Se um dos contraditórios é verdadeiro, o outro é falso, e vice-versa. Como então fazer Dialética? Karl Popper, em nosso século, batendo na mesma tecla, não foi menos duro: Quem afirma como verdadeiro tanto P como Não P está fazendo bobagem. Continua Popper: A partir desse pressuposto, qualquer bobagem pode ser deduzida. O que significa que toda a Dialética é uma grande bobagem.

Face a essas objeções, os Dialéticos do século XX ficaram quase sem fala de tão perplexos. Dieter Henrich, um dos principais pesquisadores da Dialética hoje, escreve em 1976 que ninguém sabe direito o que é Dialética. Dieter Wandschneider repete o mesmo em 1995. Não é que não se esteja trabalhando, que não se escreva sobre o tema. Muito pelo contrário. Há centenas de trabalhos que procuram desatar o nó górdio que os gregos nos deram de herança. Newton C. da Costa, ao formalizar as Lógicas Paraconsistentes, deu um grande passo na direção certa e nos ensinou que existem múltiplas formas de negação. Robert Heiss, A. Kullenkampff, T. Kesselring e D. Wandschneider tentam reconstruir a Dialética a partir da estrutura das antinomias lógicas e semânticas. Também aqui se foi em frente, esclarecendo alguns pontos, mas, em minha opinião, aumentando

a confusão em outros pontos. Afinal, o que é Dialética? Nega-se na Dialética o Princípio de Não Contradição? Abrem-se as portas para que toda e qualquer bobagem possa ser afirmada?

Não, de jeito nenhum. Não se pode, na tentativa de salvar a Dialética, negar a racionalidade do discurso. Mas então o que é que está havendo aí? Está havendo uma enorme confusão, uma confusão que dura há séculos. É isto que é preciso esclarecer com a pergunta *O que é Dialética?*

Duas línguas com sintaxes diferentes

Quando as pessoas falam e, apesar da boa vontade, não conseguem se entender, é que estão falando línguas diferentes. Falar sem se entender ou é um problema de má-fé total, ou então é uma questão de línguas diferentes. Um brasileiro e um chinês, embora ambos tenham boa vontade, não se entendem enquanto não descobrirem uma língua comum a ambos. Para nós, brasileiros, o que o chinês está dizendo é realmente chinês, isto é, não entendemos nada. Nós, brasileiros, quando não entendemos nada, dizemos *Isso é chinês*. Os chineses provavelmente usam uma expressão semelhante quando não entendem o que o outro diz. Nem por isso, se há vontade de comunicação e se há boa fé, é de se abandonar o diálogo. Há que se encontrar um intérprete ou então uma língua que ambas as partes compreendam.

Dialéticos e analíticos não se entendem porque falam línguas diferentes. A Linguagem, usada pelos analíticos se compõe, como já Aristóteles ensinava, de proposições bem formadas. A proposição está sintaticamente bem formada quando contém sujeito e predicado: *Sócrates é justo*. Nessa proposição o predicado *é justo* é atribuído ao sujeito *Sócrates*. *Sócrates* é o sujeito lógico, *é justo* é o predicado. – Sem dizer o predicado não se diz nada. *Sócrates*, diz alguém; *Sócrates o quê?* perguntamos. Só o sujeito lógico *Sócrates*, sozinho, não diz nada. Além do predicado lógico, tem que haver, para que a proposição faça sentido, um sujeito lógico. Pois sem o sujeito não se sabe de que se está falando. Se alguém diz o predicado lógico *é justo*, de imediato perguntamos *De quem você está falando?* Sujeito e predicado, argumento e função, dizem hoje os matemáticos, são ambos indispensáveis para que a proposição faça sentido.

Há proposições em que o sujeito está oculto. Para que esta proposição faça sentido, é preciso que o ouvinte, respectivamente o leitor, pense o sujeito lógico que está sendo subentendido. Geralmente o sujeito lógico foi expresso um pouco antes, como no exemplo: *Pedro e Ana estavam passeando. Depois de um tempo, sentaram.* A proposição *Depois de um tempo, sentaram* faz sentido e, de imediato, é compreensível porque o sujeito foi mencionado na frase anterior. É isso que ocorre nos casos em que o sujeito lógico não está expresso. Sujeito lógico tem que existir, senão a proposição não faz sentido, ela não está completa. – Há algumas poucas expressões que hoje, em português, chamamos de proposições sem sujeito. Proposição sem sujeito? Mas isso, segundo a Lógica de Aristóteles, não pode existir. Existe? O exemplo que os gramáticos dão para este tipo de proposição é *chove e neva*. Quem é que chove? Quem neva? Em língua portuguesa realmente não há sujeito visível. Mas, se passarmos para o inglês, *it rains*, ou para o francês, *il pleut*, ou para o alemão, *es regnet*, o sujeito é sempre algo masculino ou neutro, indeterminado, na terceira pessoa do singular. Bem, nestas expressões existe um sujeito, não obstante indeterminado, é um grande e impessoal *Ele*, terceira pessoa. Quem é este Ele? A Natureza? Provavelmente. Essas exceções, embora raras, mostram que existem na Linguagem articulada proposições aparentemente sem sujeito. Quando passamos para a Linguagem corpórea (*body language*), o que era exceção na Linguagem articulada passa a ser regra geral. Nas linguagens corpóreas quase nunca há sujeito expresso. E agora, fazer o quê? Estamos perdidos?

Em nossa Linguagem usual, a proposição sempre tem que ter sujeito e predicado, um distinto e separado do outro. É isso que chamamos de Linguagem articulada. Mas os exemplos mencionados mostram que nem sempre o sujeito está aí visível. Mesmo olhando bem, a gente não encontra o sujeito. Ou, dizendo a mesma coisa de maneira mais dura, às vezes não há sujeito, a proposição está sem sujeito. Isso posto, há que se fazer o registro do fato: Há linguagens que possuem uma sintaxe diferente, que não é a sintaxe de nossa Linguagem articulada usual. E aí, como entender-se? É preciso traduzir de uma Linguagem para a outra.

Sintaxe diferente é exatamente o que ocorre com a Dialética. Os dialéticos utilizam uma língua com sintaxe própria. As ideias de Platão ou os

Begriffe de Hegel não se compõem de sujeito e predicado. A Mesmice e Alteridade, o Repouso e o Movimento em Platão, Ser, Nada, Devir em Hegel, são o quê? São predicados, sim. Mas de quem ou de que Platão e Hegel estão falando? As ideias às vezes se opõem, elas às vezes se atraem, elas se conciliam. Mas afinal, de quem ou de que Platão está falando? De quem é que Hegel afirma que ele é Ser, Nada e Devir?

Hegel, na *Lógica da Enciclopédia*, nos dá uma pista. Ser, Nada, Devir, etc., ou seja, as categorias da Lógica são sempre predicados. Mas predicados de quem? De quem se está falando? Hegel responde: Se alguém tiver dificuldade em pensar sem que o sujeito e o predicado da predicação estejam expressos, pense como sujeito das predicações *O Absoluto*. É isso, é exatamente isso que Hegel nos recomenda. Ele se deu conta de que, para a maioria de nós, ficou difícil pensar sem um sujeito lógico expresso e por isso nos dá uma receita prática de como proceder para entender a Linguagem da Dialética. Ele nos manda pensar o Absoluto como sujeito lógico de tudo que está sendo dito. Ser, Nada, Devir, Estar-Aí, o Mesmo, o Outro, etc. são determinações categoriais que estão sendo predicadas do Absoluto. Para completar as proposições, que na Dialética de Hegel estão sem sujeito lógico, é preciso pensar, dizer e escrever:

Tese	O Absoluto é Ser
Antítese	O Absoluto é Nada
Síntese	O Absoluto é Devir

E assim por diante com todas as categorias da Lógica e com as figurações na Filosofia Real. Mas de que Hegel está falando? Que Absoluto é este? O Absoluto é Deus antes de criar o mundo, responde Hegel. Mas pôr Deus aí, bem no começo do Sistema, não é fazer um pressuposto indevido? Deus não sai aí que nem um tiro de uma pistola? De repente demais, de imediato demais? Que nem um tiro de uma pistola, essas palavras são de Hegel. Ele sabe muito bem que não se pode pôr Deus no começo do Sistema, assim sem mais, sem cuidados críticos, sem preparação, sem demonstração. Mas por que o faz? Porque aqui, bem no começo, não se trata de Deus mesmo; este só aparecerá no fim da Lógica, como a última

categoria, a Ideia Absoluta, e, no fim do Sistema, como o Saber Absoluto. Mas que Deus é este que, já no começo, aparece como sujeito lógico de todas as predicções? Este Absoluto inicial é explicado cuidadosamente, passo por passo, no capítulo sem número que abre a *Ciência da Lógica* e que tem o sugestivo título *Como fazer o começo?*

O começo de uma Filosofia que se quer crítica não pode conter pressuposições indevidas. Pensamento crítico tem que exibir e justificar todos os seus pressupostos. É por isso que Descartes começa duvidando de tudo, colocando em dúvida toda e qualquer proposição ou Princípio. Mas o ato de pôr tudo em dúvida, o ato de duvidar, bem, este é indubitável. Quanto mais a gente duvida, mais forte e consciente fica o ato de duvidar. Este é o começo crítico que não pode ser negado por ninguém, este, diz Descartes, é o Primeiro Princípio a partir do qual toda a Filosofia receberá sua justificação metódica. Descartes começa sua Filosofia a partir da dúvida Universal, dúvida esta que não consegue duvidar de si mesma e que nos obriga a dizer: estamos duvidando, estamos pensando, logo existimos. Esse é o *Cogito, ergo sum* de Descartes. Kant, que também é um filósofo crítico, parte de alguns poucos juízos sintéticos *a priori* que são verdadeiros. Este é o começo de que ninguém pode duvidar. A partir daí Kant pergunta pelas condições necessárias de tal pressuposto. O mapeamento destas condições necessárias *a priori* é o que Kant chama de transcendental; aí se funda a certeza. Esta é a estrutura das três Críticas de Kant.

Hegel sabe, portanto, através da tradição, que em Filosofia crítica não se pode pressupor nada sem a devida justificação. E ele não pressupõe nada de determinado; não pressupõe nenhuma proposição ou Princípio determinado. Ele, ao começar o Sistema, não pressupõe nada. Mas, ao não pressupor nada de determinado, ele está pressupondo de maneira indeterminada todas as coisas; está pressupondo tudo de forma indeterminada. Este *Tudo*, este *Todas as coisas*, colocado como o grande pressuposto indeterminado, é o sujeito lógico da predicação dialética. Ao invés de Absoluto, podemos dizer *Tudo é Ser*, *Tudo é Nada*, *Tudo é Devir*. Ou então: *Todas as coisas são Ser*, *Todas as coisas são Nada*, *Todas as coisas são Devir*. O *Absoluto*, *Deus*, *Tudo*, *Todas as Coisas* são os termos que usamos para significar aquele Grande Indeterminado, aquele balaio no

qual colocamos todas as coisas, todas as palavras, todas as proposições, tudo que é determinado.

O começo se faz traçando na mente uma grande linha divisória e pondo, à esquerda dela, todas as coisas determinadas. À direita da linha divisória, no começo, não há nada. O espaço está vazio. É ali que vamos, durante a construção do Sistema de Filosofia, repor todas as coisas que foram colocadas à esquerda. Fazer Filosofia é repor, à direita, o que foi pressuposto à esquerda. Só que, ao fazer esta reposição do que foi pressuposto, devemos examinar peça por peça desse quebra-cabeça e prestar contas de por que estamos colocando neste lugar e não em outro. Repor, sim, na devida ordem. Qual é a ordem devida? A ordem que está ínsita em cada peça que pegamos para repor à direita, a ordem das próprias coisas, a ordem exigida pelo Princípio da Coerência. Se não obedecermos a esta Ordem de Coerência, acontece o quê? Aí, como um oposto não é compatível com o outro, um elimina o outro. As peças têm que se encaixar, ou seja, têm que ser coerentes com seu meio ambiente imediato e mediato, em última análise, com o quadro total. Assim surge, à direita da linha imaginária, o Grande Mosaico do Sentido do Mundo.

Qual é, afinal, o sujeito lógico da predicação dialética, o sujeito subentendido, mas nunca expresso? É sempre o Absoluto, Deus, Tudo, Todas as Coisas, aquela Totalidade que é pressuposta como real à esquerda para que se possa repô-la como Sistema filosófico à direita.

Mas como isso tudo está só subentendido, ou escrito em letrinha miúda num adendo, os dialéticos falam e falam, mas nunca dizem explicitamente de que estão falando. E aí os analíticos não entendem mais nada. Uma Linguagem usa o sujeito sempre oculto, a outra exige que o sujeito seja expresso. Daí a grande confusão.

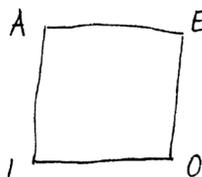
Essa confusão fica bem específica e engrossa mais ainda quando se trata de contrários e de contraditórios. Contrários e contraditórios são coisas bem diferentes e obedecem a regras diferentes. Aristóteles e os analíticos sabem bem disso. Mas os dialéticos, que não têm sujeito expresso na predicação, fazem uma grande confusão. Falam de Contradição, mas estão querendo dizer contrariedade. Falam de contraditórios, mas querem

dizer contrários. Os dialéticos estão dizendo bobagem? Sim e não. Os antigos, como Platão, não estavam fazendo bobagem, pois foi só com Aristóteles que se começou a distinguir entre contraditórios e contrários. Mas os dialéticos posteriores deviam ter percebido que estavam usando os termos em sentido diverso daquele que foi definido por Aristóteles. Os dialéticos deviam ter percebido que estavam – e continuam – usando os mesmos termos que os analíticos, mas com sentido diferente. Daí a confusão. É por isso que temos que nos debruçar agora sobre o Quadrado Lógico, explicando com exatidão o que é o jogo dialético de opostos e indicar, com o dedo, o exato lugar em que ele se faz. Quem não fizer isso está condenado a dizer bobagem.

Os Quatro Cantos

As Leis de Inferência, descobertas e formuladas por Aristóteles, foram visualizadas no Quadrado Lógico. É aí que se explica a diferença entre contrários e contraditórios. É bem aí, porque os dialéticos não têm a mesma terminologia que os analíticos, porque eles não entendem direito ou não levam a sério as diferenciações feitas por Aristóteles, o qual começa a grande confusão entre dialéticos e analíticos.

O Quadrado Lógico tem quatro cantos, cada um designado por uma letra, A, E, I e O. A e E estão em cima e representam proposições universais. A é uma proposição Universal afirmativa, E é uma proposição Universal negativa. I e O estão embaixo e representam proposições particulares, sendo I particular afirmativa e O particular negativa.



O sujeito lógico está aqui ulteriormente determinado pelos termos *Todos*, *Nenhum* e *Alguns*. Essas determinações ulteriores do sujeito lógico são chamadas de quantificadores, pois ocorre aí uma quantificação do

sujeito. Na proposição *Todos os homens são mortais*, o sujeito lógico *Os homens* está ulteriormente determinado pelo quantificador Universal *Todos*. *Alguns* é o quantificador particular afirmativo, *Alguns não* é o quantificador particular negativo, e *Nenhum* é o quantificador Universal negativo. Uma proposição é do tipo A (A de Afirmar), se ela é positiva e possui um quantificador Universal, *Todos os homens são mortais*. Uma proposição é do tipo I (I segunda vogal de afirmar), se ela é positiva e tem o quantificador particular, *Alguns homens são brasileiros*. Uma proposição é do tipo E (E de nego, do verbo negar), se ela é negativa e tem um quantificador Universal, *Nenhum homem é imortal*. Uma proposição é O (O, segunda vogal de nego, primeira pessoa do presente do verbo negar), se ela é negativa e possui o quantificador particular, *Alguns homens não são honestos*. Essas proposições, como sabemos, formam os quatro cantos do Quadrado Lógico.

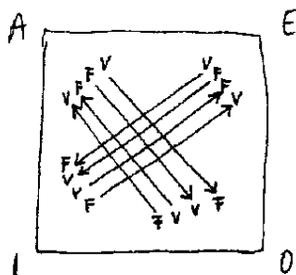
Façamos a construção, num mesmo exemplo, com o mesmo sujeito e o mesmo predicado, das quatro proposições. Tomemos como exemplo a proposição de tipo A *Todos os homens são mortais*. A partir daí, tendo já o sujeito e o predicado, podemos construir as outras três proposições correspondentes aos três outros cantos do Quadrado. A proposição E, então, é Universal e negativa, *Nenhum homem é mortal*. A proposição I é particular afirmativa, *Alguns homens são mortais*. A proposição O é particular negativa, *Alguns homens não são mortais*.

As regras lógicas que permitem – e em alguns casos não permitem – a passagem de um canto para o outro são chamadas Leis de Inferência. Assim, se a proposição A é verdadeira, então a proposição O correspondente é sempre falsa. Isso é importante. Há, em certos casos, passagens logicamente válidas; são as Leis de Inferência. Mas estas leis são diferentes, conforme a trilha que se tome no Quadrado Lógico. Não é uma mesma regra que se possa aplicar sempre. E aqui então é preciso distinguir, com Aristóteles, as diversas trilhas existentes no Quadrado Lógico, ou, em Linguagem mais técnica, os diversos tipos de oposição. Cada uma das quatro letras está em oposição para com todas as outras. Mas cada tipo de oposição tem um nome particular e obedece a regras próprias.

A oposição entre A e O, como também a oposição entre I e E, é chamada de oposição de contraditórios. A regra sobre os contraditórios diz: Se um dos contraditórios é verdadeiro, então o outro é falso. E vice-versa, se um é falso, o outro é verdadeiro. – Em nosso exemplo, é verdadeira a proposição A de que *Todos os homens são mortais*, logo, de acordo com a regra sobre os contraditórios, é falsa a proposição O de que *Alguns homens não são mortais*. E assim é. Façamos um exemplo inverso. Tomemos uma proposição O que seja verdadeira, *Alguns gaúchos não são brasileiros* – há gaúchos argentinos e uruguaios –, então daí se conclui a falsidade da proposição A

Todos os gaúchos são brasileiros. A regra é clara e funciona nos quatro sentidos possíveis: da Verdade de um contraditório infere-se a falsidade do outro, e vice-versa.

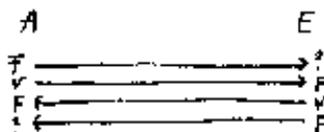
Os contraditórios são expressos da seguinte forma:



A oposição entre contrários é aquela que existe entre proposições do tipo A e do tipo E, isto é, entre proposições universais positivas e proposições universais negativas. Estes são os contrários. A regra de inferência sobre os contrários é diferente da regra sobre os contraditórios. A regra aqui não é mais tão simples, ela não funciona nas quatro direções, mas apenas em duas direções. A regra é: se um contrário é verdadeiro, o outro é sempre falso. Isto é, se a gente sabe que um dos contrários é verdadeiro e parte daí, então se pode inferir a falsidade do outro contrário. Mas isso não funciona ao inverso: se a gente sabe que um dos contrários é falso, não dá para concluir nada sobre o contrário oposto. Este pode ser falso como pode também ser ver-

dadeiro; ambas as hipóteses são possíveis. Exemplo: é verdadeiro que *Todos os homens são mortais*, logo é falso que *Nenhum homem é mortal*. Da Verdade de A infere-se corretamente a falsidade de E. Vale também o vice-versa, da Verdade de E pode-se inferir a falsidade de A. Mas não se pode concluir nada quando se parte da falsidade de A ou de E. Se A é falso, nada pode ser inferido sobre E. E, neste caso, tanto pode ser verdadeiro como também falso.

Os contrários são expressos da seguinte forma:



Então pode ocorrer que tanto A como E sejam proposições falsas. Perfeitamente. A falsidade de ambos os opostos, em se tratando de contrários, é perfeitamente possível. Mas, em se tratando de contraditórios, isso é impossível. Eis aqui o exato lugar em que dialéticos e analíticos se perdem na confusão. Como os dialéticos não usam o sujeito expresso, e assim também não usam o quantificador expresso, eles nunca sabem direito se estão falando de contrários ou de contraditórios. A tese é falsa, a antítese também é falsa, passemos à síntese, dizem eles. Tese e antítese são contrárias ou contraditórias? Os dialéticos, com o sujeito e com o quantificador ocultos, não sabem dizer e se confundem. Eles falam muitas vezes de contraditórios e da Contradição existente entre tese e antítese, mas o que realmente querem dizer são os contrários. Pois, se tese e antítese fossem contraditórios, sendo uma verdadeira, a outra seria falsa. E, assim sendo, nunca poderia ocorrer que ambas, tese e antítese, fossem falsas, como se afirma na Dialética do jogo dos opostos. Mas se tese e antítese são contrários, no sentido técnico do termo, então tudo bem, é perfeitamente possível que ambas sejam falsas. É aqui, é exatamente aqui, e é somente aqui que se faz Dialética. O lugar exato e único, apontado com o dedo, como prometido, é este: o jogo dos opostos se faz sempre entre contrários que são ambos falsos, entre proposições A e

E. É aqui, exatamente aqui, que se dá o pulo do gato. Se a gente não entende que se trata sempre de contrários, jamais de contraditórios, a Dialética vira bobagem.

A rigor foi dito tudo o que é realmente importante para desfazer a confusão existente entre dialéticos e analíticos. Mas, já que estamos no Quadrado Lógico, que sejam mencionadas, sem aprofundamento, as duas restantes Formas de oposição, a oposição entre subcontrários e a oposição de subalternação.

A oposição de subcontrários é a que existe entre proposições I e O, uma positiva, a outra negativa, mas ambas particulares, *Alguns gaúchos são brasileiros* e *Alguns gaúchos não são brasileiros*. A regra sobre as subcontrárias diz: Se se sabe que uma das subcontrárias é falsa, então se infere que a outra é verdadeira. Mas o vice-versa não funciona. Da Verdade de uma das subcontrárias nada pode ser inferido sobre a outra. No exemplo dado, é verdadeiro que *Alguns gaúchos são brasileiros*, e por isso nada pode ser inferido sobre a Verdade ou a falsidade de O. O pode ser tanto verdadeira como também falsa. No exemplo dado, a proposição O, por motivos contingentes, também é verdadeira, pois existem gaúchos uruguaios e argentinos. Mas isso é apenas contingente, não é lógico.



A oposição de subalternação é a que existe entre A e I, por um lado, e entre E e O, pelo outro lado. A regra diz: Da Verdade de A e E pode-se inferir a Verdade de I e O, respectivamente. Mas da falsidade de A e de E nada se pode inferir sobre I e O. Da falsidade de I e de O pode-se inferir a falsidade de A e de E. Mas da Verdade de I e de O nada se infere sobre A e sobre E. Isso se baseia no Princípio geral de inclusão. Os conjuntos I e O estão necessariamente contidos em A e E.

As proposições subalternas obedecem às seguintes regras de inferência:



A construção analítica de contrários e de contraditórios

Quando se fala a Linguagem analítica, é fácil distinguir contrários e contraditórios. Para formar o contraditório de uma proposição Universal afirmativa A, isto é, para formular a proposição correspondente O, é preciso fazer duas coisas: primeiro, pôr a negação, segundo, alterar o quantificador. Assim, a partir de *Todos os homens são mortais*, forma-se a proposição contraditória, que é negativa e particular, *Alguns homens não são mortais*. Mas para formular a proposição contrária é preciso fazer só uma coisa: pôr a negação. Pois o quantificador fica o mesmo. *Todos os homens são mortais* é a proposição A, *Nenhum homem é mortal* é a proposição E. Vê-se de imediato que o filósofo analítico, aquele que aprendeu e sabe bem o que é contrário e o que é contraditório, não se perde. É só pegar as proposições e verificar se, além da negação, foi alterado o quantificador. Se o quantificador não foi alterado, se ele continua sendo Universal em ambas as proposições, trata-se de contrários. Se ele foi alterado, se ficou particular, trata-se de contraditórios. Fácil e exato.

Só que os dialéticos usualmente não empregam o sujeito expreso. O sujeito lógico na sintaxe usada pela Dialética está quase sempre oculto. E por isso o quantificador também fica oculto. É por isso que os dialéticos nunca estão bem seguros, quando falam de dois polos opostos, se estes são contrários ou são contraditórios. Aliás, a terminologia dos dialéticos é aqui diversa da terminologia dos analíticos. Aqueles falam de Contradição e querem dizer aquilo que estes chamam de contrariedade. Os dialéticos falam de contraditórios, mas querem dizer contrários. Daí nasce a confusão entre analíticos e dialéticos. Eles usam linguagens com estruturas sintáticas diversas e empregam, além disso, terminologias diferentes.

É claro que os dialéticos não querem dizer Contradição, mas sim contrariedade. É claro que o jogo dos opostos é o jogo dos contrários, não dos contraditórios. Os dialéticos não são idiotas. Platão, Cusanus e Hegel não são bobos para dizer e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, desdizer-se. Eles não negam o Princípio de Não Contradição; ninguém pode negá-lo sem abandonar a racionalidade da argumentação. Quando os dialéticos falam do jogo dos opostos e dizem que tanto tese como também antítese são falsas e que, por isso, somos levados à síntese, trata-se sempre de polos contrários, não de contraditórios. Se se tratasse de polos contraditórios, sendo a tese falsa, então a antítese seria verdadeira. Ou vice-versa. Sendo um dos opostos falso, o outro é sempre verdadeiro. E não é isso que a Dialética diz. Ela diz que ambos os opostos são falsos, tanto a tese como a antítese. Basta observar o Quadrado Lógico e verifica-se que o único espaço em que pode ocorrer este tipo de oposição negativa, ou seja, a oposição entre tese falsa e antítese também falsa, é na oposição entre contrários. Este e somente este é o espaço em que se faz Dialética. Quem não percebe isso está perdido e vai cair em buracos. E a Escrava Trácia vai cair na risada.

A construção Dialética de contrários

Os dialéticos trabalham sempre com contrários, sobre os contraditórios nem falam. Por isso também nem perguntam como se constrói uma oposição de contraditórios. Isso é invenção de Aristóteles e assunto de analíticos. O filósofo analítico tem enorme facilidade em formar proposições opostas, tanto contraditórias como também contrárias. Agora, aqui, nos interessa a maneira de construir proposições contrárias. A partir de uma proposição do tipo A qualquer, para formar a proposição contrária correspondente, basta pôr a negação sem alterar o quantificador. A proposição continua Universal, mas fica negativa. Isso pode ser feito, como se vê, por manipulação lógico-formal. É só antepor a negação. Já os dialéticos têm grande dificuldade em formar o polo contrário, pois eles não possuem, na sintaxe que usam, sujeito e quantificador explícitos. Para os analíticos, basta o comando *antepor a negação sem mudar o quantificador*. Para os dialéticos, o engendramento do contrário é muito mais complicado e está, assim, sujeito a mal-entendidos.

Tomemos como exemplo, para analisar esta questão delicada e muito importante, a oposição de contrários, que é o tema central do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, a oposição entre objeto e sujeito, entre objetividade e subjetividade. A tese inicial diz que *A Verdade da certeza sensível está no objeto*. Esta tese inicial, como sempre na Dialética dos opostos, é demonstrada como falsa. Hegel faz esta demonstração mostrando que sem o sujeito, ou seja, sem o Eu que sente e percebe, as proposições perdem a Verdade. A gente olha, observa e escreve na pedra *Agora é dia*. Trata-se aí, escrita na pedra, de uma proposição objetiva; ao ser escrita, ela ficou totalmente objetivada. Mas tal proposição objetiva, exatamente por ser apenas objetiva, perde muito logo sua Verdade. Passam algumas horas e agora não é mais dia, agora é noite. Hegel faz aí como que um experimento racional. Como um químico em seu laboratório, o dialético manuseia as ideias e as palavras. E verifica que a proposição tomada só em seu caráter objetivo não é verdadeira, mas sim falsa. Desta maneira, é comprovada a falsidade da tese, e o dialético é empurrado, como numa explosão, para fora dela. Na falsidade não se pode morar. Para onde ir? Para a antítese, é claro. E, depois de demonstrar a falsidade da antítese, chega-se à síntese. Aqui nos interessa um ponto específico: qual é o polo antitético de *objetividade*? É a *subjetividade*, é claro. *A Verdade da certeza sensível está no sujeito* é a antítese correspondente à tese *A Verdade da certeza sensível está no objeto*. Bem, é claro, sim, mas não tão claro assim. Esta clareza precisa ser meditada.

O contrário de objeto é sujeito? O contrário de objetividade é subjetividade? É claro, está certo. Mas não é tão simples assim como fazemos no pensamento intuitivo. Peguemos o conceito de objeto e façamos a anteposição da negação; daí sai o conceito de não objeto. Este é a mesma coisa que sujeito? Certamente que não. Não objeto, a negação total de objeto, inclui todas as coisas existentes e possíveis desde que não elas sejam objeto. O conceito de não objeto, somado ao conceito de objeto, abrange a Totalidade de coisas existentes e possíveis. O conjunto dos dois conceitos assim opostos, objeto e não objeto, é a Totalidade do Universo. Sob o conceito de não objeto são subsumidas entre tantas outras coisas também os conceitos de sujeito, de subjetividade, de intersubjetividade. O conceito de sujeito está contido, sim, sob o conceito de não objeto, mas

constitui apenas uma pequena parcela dele. O conceito de não objeto é muito mais amplo que o conceito de sujeito. Sujeito é uma forma bem específica de oposição a objeto. Não objeto é uma oposição global ao conceito de objeto.

Um exemplo mais concreto pode facilitar a compreensão deste ponto que considero de grande importância. Tomemos como conceito tético branco e perguntemos: Qual o contrário de branco? Imediatamente se responde: preto. No Brasil, na cultura em que vivemos, o contrário de branco realmente é preto. No Brasil, que foi país de escravocratas e de escravos, em que o comércio de escravos negros oriundos da África era usual, o contrário de branco é realmente preto. Mas qual é o contrário de branco em Tokyo ou em Xangai? Não sei, mas penso que deve ser amarelo. Qual é o ponto-chave? Branco e preto são polos opostos de maneira contrária, sim, mas pressupõem e permitem que existam outras configurações de contrariedade. O branco permite, além do preto, outros contrários. Somando o branco e o preto, não temos a Totalidade das coisas existentes e possíveis, mas tão-somente dois polos opostos, que não excluem a existência de um *tertium quid*. Podem existir outros contrários, como branco e amarelo. A oposição de contrários, aqui, surge da Linguagem e da História, ambas concretas e contingentes. A oposição de contrários em Filosofia Dialética é sempre assim. Por isso é que a contingência e a História entram na Dialética.

Essa é a porta metódica através da qual a contingência e a historicidade entram no âmago do próprio método dialético e, assim, no Sistema. Esse é o mecanismo de engendramento do polo contrário. Na Dialética, o contrário não é construído *a priori* pela mera anteposição da negação. Na Analítica isso pode ser feito, porque há sujeito e quantificador expressos. Como os dialéticos não os têm, eles precisam procurar na Linguagem e na História qual seja o polo semanticamente oposto à tese dada. A antítese na Analítica pode ser formada por manipulação lógico-formal da negação, por sintaxe, na Dialética não. É aqui, exatamente aqui, no engendramento da antítese, que a Dialética adquire seu caráter de contingência e de historicidade. Ela fica uma Dialética do Concreto, uma Dialética da História. Platão intuía isso, Agostinho e Cusanus sabiam disso, para Hegel

Dialética é sempre Filosofia da História. Eles acertaram o passo com o ritmo ternário e construíram poderosos Sistemas de Filosofia porque não tentaram fazer da Dialética um método lógico-formal que fosse operado de maneira *a priori*. Este é, a meu ver, o erro maior dos dialéticos no século XX. O engendramento do polo oposto, a descoberta ou a formação do conceito antitético não se faz *a priori*, pela mera anteposição de negação, e sim através de um conceito que se encontra *a posteriori* na Linguagem e na História e que está articulado em oposição contrária bem específica. Branco é o contrário de preto, sujeito é o contrário de objeto. Não branco e não objeto são conceitos muito mais amplos; neles a oposição de contrários não é específica, e sim indeterminada. A negação que forma os opostos, diz Hegel com toda a razão, é a negação determinada, não uma negação indeterminada, rasa e geral. Esta, em Dialética, não funciona.

Para ver que a negação indeterminada não funciona, basta pegarmos um caso atual. Peguemos como tese sérvios. Qual é o contrário? Se dissermos Não sérvios teremos um conjunto enorme e informe de nacionalidades e etnias, no qual estamos até nós incluídos, nós, brasileiros, os argentinos, os uruguaiois, etc. O que temos a ver com os sérvios? Nada, ou quase nada. Pondo Não sérvio em oposição a sérvio, nada ocorre; daí não sai faísca nenhuma, aí não surge Dialética. Mas, se ao invés da negação indeterminada, pusermos como oposto de sérvio o bósnio, de imediato saem faíscas. Sérvio e bósnio estão em oposição de contrários através de negação específica e determinada. E a Dialética entra em Movimento e aparece em cena. Ou um polo elimina o outro, ou vice-versa. Ou então, há que se construir uma síntese.

A Dialética do Concreto

Essa concepção de Dialética, que é uma Dialética do Concreto, que busca e encontra os contrários na Linguagem e na História, tem uma grande vantagem e, ao que parece, uma desvantagem. A grande vantagem é que se indica com clareza de onde vêm os conteúdos contingentes e históricos que ocorrem nos Sistemas dialéticos: eles vêm da estrutura sintática da Dialética, que forma os conceitos opostos de maneira semântica e não de maneira sintática. Os contrários, isto é, as antíteses, não são conceitos contraditórios (Ser e Não Ser, sérvio e Não sérvio), e sim conceitos con-

trários (Ser e Nada, sérvio e bósnio). A soma de dois conceitos contraditórios, sérvio e Não sérvio, abrange a Totalidade de coisas existentes e possíveis no Universo, como cores, deuses, sabores, melodias, etc. A soma de dois conceitos contrários não abrange a Totalidade das coisas existentes e possíveis; aqui sempre *datur tertium*. Estes conceitos contrários, fruto da negação determinada, vêm da Linguagem e da História, eles são contingentes e possuem essa característica em sua estrutura de oposição. A grande vantagem de tal Dialética do Concreto é que ela admite a existência da contingência e da historicidade das coisas e do homem. Existe contingência, há situações e coisas que podem ser assim e, por igual, podem ser diferentemente. Há, no curso contingente das coisas, alternativas. Este é o espaço do livre-arbítrio e da responsabilidade moral. Assim a História está aberta. Existe contingência, existe verdadeira historicidade. O grande tema de Schelling, de Nietzsche e de Heidegger contra o necessitarismo dos Sistemas de Espinosa e de Hegel foi incorporado aqui à estrutura do próprio método dialético. Temos agora uma Dialética do Concreto. Esta é a grande vantagem.

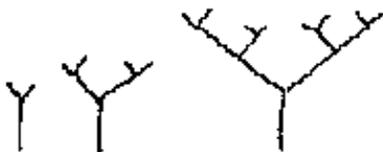
A desvantagem é, em minha opinião, só aparente. Da concepção de Dialética acima apresentada e fundamentada segue-se como consequência lógica que o Sistema não pode operar exclusiva e preponderantemente de maneira *a priori*. Como a formação dos contrários não se pode fazer pela mera anteposição da negação, segue-se que o método dialético não é dedutivo e *a priori*. Para alguns pensadores, como Wandschneider, Höhle, Schmied-Kowarzik e outros, isso parece ser uma grande desvantagem. A Filosofia perde em rigor científico. A pretensão do Sistema é grandemente diminuída. É Verdade. O Sistema, com este método, é sempre só projeto de Sistema, um Sistema aberto, sempre de novo a ser construído, um Sistema que permite e exige que outros Sistemas coexistam ao lado dele. Não que não existam Princípios gerais; é claro que existem. Mas só o núcleo duro do Sistema é comum a todos os horizontes e a todos os tempos. Só o núcleo duro possui pretensão de Verdade única. As outras perspectivas (Nietzsche), os outros horizontes (Heidegger) são respeitados e entram, como elemento periférico, nos projetos de Sistema, que são sempre concretos, contingentes e históricos. A desvantagem, isto é, o

abandono da pretensão de uma dedução *a priori* de todo o Sistema, não é desvantagem e sim vantagem. Essa é a minha opinião.

Análítica e Dialética, duas formas de pensar

Análítica e Dialética são línguas com sintaxes diferentes e produzem Filosofias com perfis diferentes. Já agora, através do problema metódico, é possível ver como cada uma destas Filosofias projeta um perfil específico e facilmente recognoscível. Se pegarmos a Lógica de Hegel e a esquematizarmos de acordo com os dois métodos, fica visível a diferença dos perfis.

Em Linguagem Analítica, a reconstrução seria a seguinte. A tese é *O Absoluto é Ser*, a antítese é *O Absoluto é Nada*. Como ambas estão erradas, é preciso, diz o filósofo analítico, fazer as devidas distinções. A tese então fica assim: *O Absoluto, enquanto este se origina e vem a ser, é Ser*. A antítese: *O Absoluto, enquanto este desaparece e deixa de ser, é o Nada*. Foram feitas as devidas distinções, o que estava errado foi corrigido. Como? Não pela elaboração de uma síntese, como os dialéticos fazem, e sim pela elaboração das devidas distinções, pelo desdobramento de aspectos diversos do sujeito lógico da predicação. Aí, em tal caso, não há síntese. A situação de falsidade de tese e de antítese foi superada pela introdução de dois aspectos no sujeito lógico. A reduplicação do sujeito é o que supera o que os dialéticos chamam de Contradição. Só que os analíticos, daqui para frente, em vez de terem um sujeito só, o Absoluto, vão ter dois sujeitos. Nos passos seguintes do Sistema este sujeito vai sempre se duplicando. O perfil desta Filosofia é o seguinte:



A Analítica corta em dois e separa. Os sujeitos lógicos se multiplicam e, se não ficarmos muito atentos, a Filosofia se perde na fragmentação pós-moderna da Razão. Na Dialética, ao contrário, o sujeito fica sempre o mesmo. Ele, sempre o mesmo, sempre oculto e subentendido, é o Ab-

soluto. O que muda são os predicados que determinam ulteriormente o sujeito. O perfil da Dialética é o seguinte:



Ambos os métodos têm desvantagens específicas. A Analítica corre o risco de perder a unidade do sujeito do Sistema e de acabar falando só de bobagens. Isso às vezes ocorre em certos representantes da Filosofia Analítica contemporânea. A Dialética corre o risco de tornar o sujeito lógico único algo de totalitário. Isso ocorreu, por exemplo, na Dialética de Lênin e do estalinismo. – A vantagem específica da Analítica é a clareza. Como nela o sujeito lógico e os diversos aspectos do sujeito são sempre enumerados explicitamente, ela ganha em clareza. A vantagem específica da Dialética é que ela lida sempre com o Absoluto, com a Totalidade. Sob este aspecto, a Filosofia Dialética é mais Filosofia, ela é mais Sistema. O importante, hoje, penso eu, é perceber que ambos os métodos, se corretamente aplicados, não se excluem, mas se complementam.

A Síntese dos Opostos

O espaço em que se faz Dialética

No capítulo anterior foi discutida a diferença entre contraditórios e contrários. O Quadrado Lógico, onde esta diferença fica bem visível, foi minuciosamente discutido. Mostrei, apontando com o dedo, conforme prometido, o exato lugar, o único lugar em que pode haver Dialética: entre uma proposição tética A e uma proposição antitética E. Só aí é possível que tanto uma proposição como a outra a ela oposta sejam falsas. Só aí há espaço para a Dialética. Dialética é o Jogo de Opostos, sim, mas sempre de opostos contrários, jamais de opostos contraditórios. Depois das objeções de Trendelenburg e de Popper, quem confundir isso merece o riso da Escrava Trácia. Isso posto, temos que confessar que ainda não sabemos o que é Dialética. Sabemos apenas que, em se tratando de contrários, há espaço para a Dialética. No espaço lógico entre uma proposição A e uma proposição E é possível que tanto tese como antítese sejam falsas. Isso não repugna à Lógica. Tudo bem, dirão os analíticos. Tese e antítese,

sendo contrárias, podem ser ambas falsas. Nada a opor, até aqui. Mas e daí? Como é que a Dialética anda? Como ela funciona? O que é que a move? Aonde nos leva? O que nos ensina? Bem, com essas perguntas saímos da postura preponderantemente defensiva, voltada quase sempre às objeções dos analíticos, e retornamos a nosso tema central que agora tem que ser mostrado e discutido em seus aspectos positivos.

Oposição e conciliação

As ideias em Platão e nas Filosofias neoplatônicas têm vida própria. É só cuidar e ficar observando. Elas às vezes se opõem, às vezes se anulam, às vezes se atraem e se juntam, formando uma ideia mais alta. As ideias não se compõem de sujeito e predicado, mas, apesar disso, elas dizem e contêm a Verdade. Aliás, é nelas e só nelas que está a Verdade. Para saber o que é a Verdade, é preciso entrar em diálogo, como Sócrates fazia e ensinava, nas esquinas e na praça pública. No diálogo surgem, ao natural, tese e antítese, o dito e o contradito. No diálogo, concreto e real, nas ruas e esquinas, quando alguém diz alguma coisa e emite uma opinião, muito logo surge a resposta. Esta resposta pode ser afirmativa, então ambos estão de acordo e em consenso. A tese inicial proposta pelo primeiro falante foi endossada pelo segundo falante do diálogo. Tudo muito bem. A tese inicial, que era de um só, foi aceita e endossada por mais outro e é agora uma tese com base ampla e mais geral. Este começo é válido e importante, mas aqui ainda não se trata de Dialética propriamente dita. Começou o diálogo, sim, mas há apenas tese.

A antítese surge quando o segundo falante discorda da opinião expressa pelo primeiro, quando o segundo falante não aceita a tese e levanta a antítese, que é uma opinião contrária à tese. Na vida prática, sabemos, isso é frequente. Em Direito e em Política isso se chama de *parte* e de *partido*. Dois cidadãos têm pontos de interesse contrários e se desentendem, entram em conflito e brigam. Quando comparecem face ao juiz, eles são partes litigantes em busca de uma solução única, mais alta e mais justa, que atenda a ambos. Quando não há, em Política, consenso e sim ruptura, a unidade da assembleia se rompe e formam-se nela grupos que se opõem. Essa ruptura faz com que surjam os *partidos*, os pedaços daquele todo maior que deve existir e a que se quer chegar,

que é o consenso. A Política pede e exige que se forme a vontade geral, acima dos partidos; o juiz faz justiça, elevando as partes à ordem, que está acima dos interesses meramente individuais; a Dialética procura a Verdade mais ampla que, acima da parcialidade de tese e de antítese, é mais alta, mais rica, mais nobre e, assim, mais verdadeira. Pois a Verdade é o Todo. *Hen kai Pan*.

A unificação dos polos opostos em nível mais alto e mais nobre era chamada pelos gregos de Unidade dos Opostos. Nicolaus Cusanus, utilizando um termo oriundo da Bíblia e da Teologia Cristã, chama isso de Conciliação dos Opostos. Assim como o povo judeu, depois de arrepender-se de seus pecados, volta a Javé, ao Deus verdadeiro, e se reconcilia com ele, assim também na Dialética ocorre uma reconciliação entre os polos que primeiro estão em oposição, um contra o outro. Hegel utiliza aqui a palavra *auf-heben*. *Aufheben* possui um sentido triplo. *Aufheben* significa primeiro dissolver, desfazer, anular. Por exemplo, *A sessão é dissolvida, Die Sitzung wird aufgehoben*. *Aufheben* significa, segundo, guardar. Por exemplo, *Guardei tua comida no refrigerador, Ich habe Dir Dein Essen im Kühlschrank aufgehoben*. *Aufheben* significa, terceiro, pegar e pôr em lugar mais alto, colocar em cima. Por exemplo, *Ele pega o lenço do chão e põe em cima da mesa, Er hebt das Taschentuch vom Boden auf und legt es auf den Tisch*. Os três sentidos de *aufheben* – superar, guardar e pôr em nível mais alto – ocorrem na formação da síntese. O primeiro sentido: a oposição dos polos é superada e anulada. Na síntese, os polos não mais se excluem; o caráter excludente que existia entre tese e antítese é dissolvido e desaparece. O segundo sentido: apesar da dissolução havida, os polos foram conservados e guardados em tudo aquilo que tinham de positivo. O terceiro sentido: na unidade da síntese se chega a um plano mais alto, houve aí uma ascensão a um nível superior.

Mestre e discípulo

Como em capítulo anterior já foi mencionada a Dialética de *Philesis*, *Antiphilesis* e *Philia*, a Dialética que se engendra como amor de amizade, tomemos aqui outro exemplo que é clássico: a relação dialética entre mestre e discípulo.

Mestre e discípulo, num primeiro momento, são polos opostos de uma relação, a qual, inicialmente, é uma relação de negação e de oposição excludente. O mestre sabe; o discípulo não sabe. A relação é assimétrica, e o mestre sabe disso, o discípulo está disso totalmente consciente. E é por isso mesmo que o discípulo vem para o mestre. Ele vem aprender, porque sabe que não sabe. E sabe que o mestre sabe. Neste passo inicial, há aí oposição, negação e exclusão. Quem é mestre não é discípulo, quem é discípulo não é mestre. Uma coisa exclui a outra.

Após esse encontro inicial entre dois polos opostos, num segundo momento, começa o aprendizado. O mestre explica, o discípulo capta o explicado, repete a explicação e, depois, a qualquer tempo, sabe repetir e refazer sozinho o que aprendeu. No aprendizado, o mestre expõe uma ideia que no início existe só nele. No discípulo não existe esta ideia, ele ainda não a ouviu e aprendeu. Mas, depois de o mestre dizer e explicar a ideia, o discípulo a capta e a possui. A ideia que bem no começo era uma ideia só agora é uma e a mesma ideia que existe e está em dois, no mestre e no discípulo. A mesma ideia, sem deixar de ser uma única ideia, está tanto no mestre como no discípulo. Com relação a esta ideia, mestre e discípulo se unificaram. Embora sejam duas pessoas diversas, ambos têm e partilham a mesma ideia. E esta, partilhada pelos dois, continua sendo uma única ideia. Neste ponto, sob este aspecto, mestre e discípulo ficaram exatamente iguais. Um sabe o que o outro sabe. Eles sabem a mesma coisa. Participam da mesma ideia, que é uma única, mas que existe em dois polos diversos. Mestre e discípulo, aqui, se igualaram e se fundiram numa unidade mais alta e mais nobre.

Quando, no processo de ensinar e de aprender, o mestre ensinou tudo o que podia, e o discípulo aprendeu tudo o que devia, termina o aprendizado. A relação de mestre e discípulo, que no início era assimétrica, fica simétrica, e o mestre declara de público que o discípulo deixou de ser discípulo e que ele agora também é um mestre.

Temos aí, no exemplo da Dialética de mestre e discípulo, os três momentos. Primeiro, temos a superação da oposição enquanto esta é excludente; a assimetria da relação foi superada e anulada, isso não existe mais. Segun-

do, temos a guarda e a manutenção de tudo aquilo que era positivo, isto é, do saber que estava só no mestre e que agora está também no discípulo. Terceiro, temos a unificação de ambos em um plano mais alto, pois é o mesmo saber do mestre que transformou o discípulo em mestre. No fim do processo, há a simetria que no começo faltava. Isso é Dialética.

A Verdade e a essência de Ser-mestre, algo essencialmente positivo e nobre, consistem em ensinar. Só é mestre aquele que ensina. Mas ensinar significa, por um lado, ter discípulos, mas, pelo outro lado, significa também querer que o discípulo deixe de ser discípulo e fique ele também mestre. Ser-mestre é uma realidade, por um lado, positiva, pois o mestre possui o saber. Pelo outro lado, Ser-mestre é uma realidade negativa e autodestrutiva, pois o mestre quer que o discípulo aprenda e fique, ele também, um mestre. Com isso, no fim do processo, o mestre deixa de ser mestre de discípulos para ficar um mestre entre outros mestres. A negatividade inicial dos polos opostos foi superada, mas toda a positividade neles contida foi guardada em nível mais alto e mais nobre. *Aufheben*, superar e guardar.

Não é a Analítica, mas sim a Dialética que capta e compreende adequadamente as relações intersubjetivas. Para a Analítica, as relações sociais, às vezes, são apenas acidentes que ocorrem entre substâncias. Cada substância é e existe em si e para si mesma. As relações inter-humanas são pensadas, em consequência, apenas como um acidente superveniente. O homem é primeiramente substância, por acidente ele fica social. Na Dialética, ao contrário, o homem é um nó na grande rede de relações sociais. Na Dialética o homem individual só é o que é enquanto elemento de um todo maior, que é a rede de relações sociais. Na Dialética, o homem é como que um nó na rede do pescador: ele existe como entrelaçamento de fios que perpassam e formam a tessitura da rede. Trata-se de duas concepções do homem e de sua sociabilidade.

O Diálogo *O Sofista* de Platão

No Diálogo *O Sofista*, Platão trata dos cinco gêneros supremos. Os gêneros supremos são aqueles que formam o ápice da pirâmide sob a qual as ideias se ordenam. Todas as ideias, em seus nexos de oposição e de

atração, agrupam-se em forma piramidal. O ápice desta pirâmide da Ordem do Universo é constituído por dois pares de opostos, Repouso e Movimento, o mesmo e o outro, e pela ideia de Ser, que paira sobre tudo como a síntese final. É para a ideia de Ser que tudo conflui e a partir dela que tudo possui sua unidade.

Repouso não é Movimento. O que está em Repouso não está em Movimento, e vice-versa. Os polos aqui se excluem. – O mesmo não é o outro. Nem vice-versa. Também aqui os polos são excludentes.

Mas *Repouso – Movimento* e *Mesmice – Alteridade* são predicáveis uns dos outros. Podemos dizer que o Repouso é o mesmo. Ele é ele mesmo, ele é o mesmo. Então o Movimento é o outro, é o outro que não o Repouso. Podemos também inverter os polos e dizer: O Movimento é o mesmo. Então o Repouso é que é o outro. – Repouso e Movimento, Mesmice e Alteridade podem ser predicados uns dos outros. Mas não se pode dizer que Repouso é Movimento, nem que o mesmo é o outro.

Mas Repouso é Ser, e Movimento também é Ser. Se eles não fossem Ser, não existiriam, não seriam nada. Tanto Repouso é Ser, como Movimento também é Ser. Embora polos opostos e excludentes, no Ser tanto Repouso como Movimento estão unificados. Tanto um como o outro participam da ideia de Ser. No Ser a oposição deixa de ser excludente e os opostos se reunificam em unidade.

O mesmo é Ser, o outro também é Ser. Mesmice e Alteridade, inicialmente polos excludentes, se unificam no Ser do qual participam. Ambos são Ser. Ser é o Gênero Supremo. Para o Ser tudo conflui, da unidade do Ser tudo emana. O Universo é, então, um desdobramento, uma explicação, *plica* por *plica*, dobra por dobra, deste Ser que está no começo. A Multiplicidade das coisas, em Platão, emana da unidade do Ser.

Em outros escritos, Platão diz que este Gênero Supremo, que é o Ser, também se chama de Uno e de O Bem. Aí temos o Ser-Uno dos filósofos neoplatônicos e o Bem Supremo da Doutrina Não Escrita. Daí deriva e emana tudo o resto. A questão única foi exposta antes, em outro lugar: este processo é totalmente necessário ou contém alguma contingência

e algum Acaso? Os Neoplatônicos necessitaristas ficam com a primeira alternativa, eu fico com a segunda, que é a que está sendo exposta e defendida neste trabalho.

Hegel – O Ser que é o Nada

Hegel aprendeu Dialética com Platão e com os filósofos Neoplatônicos, com Plotino e Proclo. Mas ele dá um passo adiante quando, indo além de Platão, insere explicitamente a Multiplicidade no âmago da Unidade. O Ser, dentro de si, já contém o mesmo e o outro. O Ser é tanto o mesmo quanto o outro. Mesmice e Alteridade estão desde sempre contidas dentro do Ser. O Ser é o Ser que está em Repouso e em Movimento, ao mesmo tempo, embora sob aspectos diferentes. O Ser em Hegel é pensado expressa e explicitamente como processo. O Universo é um processo do Ser em desdobramento, o Sistema de Filosofia é um processo de reconstrução mental dos desdobramentos havidos no Ser.

Essa é a opinião de todos os pensadores neoplatônicos. Plotino, Proclo, Cusanus, Espinosa, Schelling e Hegel pensam exatamente assim. A única grande questão que fica em aberto é sobre a existência ou não da contingência no âmago do processo. Há contingência? Há Acaso? Deus joga dados? Espinosa diz que não. Hegel é dubio. Penso que há contingência, que Deus joga dados, e penso que este é o espaço de alternativas por igual possíveis que permite liberdade, responsabilidade moral e democracia política. Dialética, sim, mas Dialética com contingência. Contingência e historicidade são, depois de Schelling, depois de Kierkegaard, depois de Nietzsche, depois de Heidegger, depois de Gadamer, elementos indispensáveis a qualquer pensamento que se queira crítico. Quem não levar isso em conta cai no buraco do necessitarismo. E a Escrava Trácia cai no riso.

Os Três Princípios

A necessária tradução

Para os filósofos analíticos, a exposição tradicional do Movimento triádico de tese, antítese e síntese, como é feita por Platão, Cusanus e Hegel, e como foi por mim reproduzida no capítulo anterior, é algo tão incompre-

ensível como chinês. É chinês puro. Não se entende nada, dizem eles. É pior ainda, acrescentam. Pois tudo indica que o Princípio de Não Contradição, pedra fundamental e primeira na construção do discurso racional, é aí desrespeitado. Como é que tese e antítese podem ser simultaneamente falsas? Como pode ocorrer que tanto o *Dictum* como o *Contradictum* sejam ambos falsos? Isso não é agir contra o Princípio de Não Contradição? Isso não é dizer e, ao mesmo tempo, desdizer-se? Isso não é bobagem? Estas são as perguntas clássicas, formuladas já por Aristóteles no Livro *Gama da Metafísica*, que foram reiteradas na tradição por tantos outros, como por Tomás de Aquino, na Idade Média, por Trendelenburg, no século passado, por Karl Popper, no século XX, e hoje por toda a Filosofia Analítica.

A resposta a essas questões, em princípio, já foi dada. Trata-se de duas línguas com sintaxes diferentes. É por isso que analíticos e dialéticos não se entendem. Vimos já, em capítulo anterior, que a Linguagem usada pelos dialéticos não tem sujeito lógico e quantificador expressos, o que a torna de difícil compreensão. Vimos também que, quando os dialéticos dizem *Contradição*, eles querem dizer aquilo que os analíticos chamam de *contrariedade*; quando os dialéticos falam de *contraditórios*, querem dizer *contrários*. Isso gera confusão e, por isso, incompreensão. É por isso que temos que traduzir aquilo que os dialéticos querem dizer, passo por passo, para a Linguagem usada pelos analíticos. Sob esse viés, recolocamos a questão básica: quais os Princípios lógicos que regem o curso do pensamento dialético? Respondemos: os mesmos Princípios lógicos que regem também o pensamento analítico. A saber, o Princípio de Identidade, o Princípio da Diferença e o Princípio da Coerência, que é também chamado de Princípio de Não Contradição. Estes três Princípios, os mesmos três Princípios, regem tanto a Lógica Dialética como também a Lógica Analítica.

O Princípio de Identidade

O Princípio de Identidade diz que A é A. Este Princípio é tão fundamental e tão básico que geralmente nem nos damos conta de que o estamos usando. Embora tácito, ele está sendo sempre pressuposto como verdadeiro. Tanto na Linguagem do dia a dia como na Linguagem científica sempre pressupomos o Princípio de Identidade. Nele estão contidos três subprincípios.

Identidade Simples

Não pode ser explicada ulteriormente. Quando se diz ou escreve A, ou qualquer outra coisa, estamos dizendo uma Identidade Simples. Este A destaca-se de seu pano de fundo e de seus arredores, do campo que o cerca, e aponta para algo determinado. A, identidade simples, aponta para algo determinado e diz algo determinado. Mas isso que está sendo dito não é dito até o fim. Não temos aí, ainda, uma predicação completa e acabada. Nem poderíamos ter, pois só temos o primeiro A, identidade simples. Como ainda não temos sujeito e predicado, distintos um do outro, ainda não podemos fazer uma predicação completa e acabada. Mas temos o primeiro começo, A, identidade simples.

Identidade Iterativa

Ocorre quando o primeiro A se repete, ficando então A e A. Ou se repete uma terceira vez, uma quarta vez, etc., ficando A, A, A, A..., etc. Enquanto a repetição é meramente iterativa, ou seja, enquanto é só o A que se repete, sempre o mesmo, não surge nada de novo. Esta identidade iterativa é a primeira e mais básica forma de Multiplicidade. Mas ela é ainda uma Multiplicidade do que é sempre o mesmo. É só o A que se repete. Observemos, no entanto, que aqui começa o Movimento.

A Identidade Reflexa

Começa quando dizemos que A é igual a A, que o primeiro A é a mesma coisa que o segundo A, quando dizemos que eles são idênticos. Só aqui é que a Identidade chega a sua maturidade e sua plenitude. Só agora conseguimos formular a primeira predicação, pois só agora temos sujeito e predicado distintos. O sujeito lógico desta primeira predicação é o primeiro A, o predicado é o segundo A. Assim surge a tautologia, a mãe de todas as predicções ulteriores: $A = A$. As diversas Lógicas da Identidade que hoje conhecemos estão todas fundamentadas na Identidade Reflexa, na grande tautologia inicial.

Princípio da Diferença

A diferença no sentido estrito, ou seja, a Alteridade, começa quando ao A, ou à série de A, A, A... se acrescenta algo que não é apenas a repetição de A. Diferença neste sentido genérico é tudo que não é A, isto é, o Não A. Este algo diferente, este Não A, pode estar em duas formas de oposição a si mesmo, em oposição contraditória ou em oposição contrária.

Oposição contraditória

Se pusermos em oposição a A pura e simplesmente um Não A, então se tem uma oposição contraditória. A e Não A são conceitos contraditórios. Tudo o que existe e que é possível pertence ou ao conjunto A ou ao conjunto Não A. A soma de ambos os conceitos abarca a totalidade das coisas existentes e possíveis. A construção de conceitos contraditórios se faz pela mera anteposição da negação.

Oposição contrária

Se pusermos em oposição a A, não um conceito amplíssimo como Não A, mas um conceito mais específico e mais determinado, então se tem um conceito contrário. O conceito contrário a A não é aquele que se obtém por uma negação indeterminada, Não A, mas aquele que se obtém por uma negação determinada, como, por exemplo, B, C, D, etc. Tais conceitos são diferentes de A, mas não são indeterminados e amplos, como Não A. Eles apontam para coisas específicas que são exatamente B, C, D, etc. A soma de dois conceitos contrários, como A e B, não abrange a totalidade das coisas existentes e possíveis. Em tais casos *datur tertium*, como C, D, etc.

Esses conceitos contrários, em oposição aos conceitos contraditórios, não podem ser construídos à maneira lógico-formal *a priori*. Esses conceitos são tirados da Linguagem e da História. Este contrário é, do ponto de vista lógico-formal, algo primeiro, algo original, algo que não pode ser derivado por manipulação lógica a partir de A. Identidade simples, Iteração e Identidade reflexa não conseguem explicar o que é B e como este

B emerge. B aí é um conceito contrário, uma negação determinada, não dedutível, não derivável. O que é contrário, de repente, sem causa pré-jacente, está aí e aparece, na Linguagem e na experiência. Isso significa que tal contrário é algo contingente. Ele é assim, mas pode ser diferente. Contingência e Acaso entram aqui, criando um espaço em aberto, na estrutura lógica da Linguagem. Isso significa por um lado um enriquecimento, por outro lado um perigo para a racionalidade do discurso. Sempre que a um A se acrescenta algo como um B, há uma situação que não é apenas de Identidade. Em tais casos é preciso examinar se A e B podem coexistir. Eles se encaixam? Um se ajusta ao outro? Isso é determinado pelo terceiro Princípio, pelo Princípio da Coerência.

Princípio da Coerência

O Princípio da Coerência, também chamado de Princípio de Não Contradição, diz que a Contradição deve ser evitada. O Princípio não diz que a Contradição é impossível, diz apenas que ela não deve existir, que deve ser evitada. O operador modal aqui é mais fraco que o tradicional, ele é deôntico. No começo de todas as Lógicas há não um *É Impossível*, mas um *Não Se Deve*. Isso, aliás, mais adiante, vai nos permitir lançar a fundamentação crítica do primeiro Princípio de uma Ética Geral. Aqui, na Lógica, este Princípio normativo diz três coisas:

Sentido geral

O Princípio da Contradição a Ser Evitada, primeiro, diz que contradições devem ser evitadas; diz, segundo, que, se contradições de fato existirem, elas têm que ser trabalhadas e superadas. Este é o sentido geral, que é universalmente válido, do Princípio de Não Contradição. Aqui não há exceções. Quem nega isso está negando a própria racionalidade do discurso. Quem afirma e nega o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto, está dizendo bobagem. Tais bobagens às vezes acontecem nos discursos que fazemos no dia a dia e na Ciência. Mas isso não deveria ocorrer. Nunca, jamais. Mas às vezes ocorre. Se alguém ignora a proibição expressa pelo Princípio de Não Contradição e de fato se contradiz, o castigo vem em seguida. Tal vivente, que, falando, diz e se desdiz, não está mais a dizer nada. Ele abandona o discurso racional, cai fora da Razão,

e daí em diante tem que ficar calado que nem uma planta. Aristóteles aí tem completa Razão. Aristóteles não tem Razão quando, no livro *Gama*, usa o operador modal tradicional *É Impossível* para formular o Princípio de Não Contradição. Não é que seja impossível, é que não se deve predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto. Fora dos Sistemas lógico-formais, que são livres de Contradição, a Contradição não é logicamente impossível, e sim racionalmente indevida. A Contradição é indevida, ela é inconveniente, não devia existir, é uma bobagem. Este é o sentido Universal e amplo – esta é a definição – de racionalidade. Racional é todo discurso que pretende se livrar de contradições. Mas, se no discurso concretamente existente existirem de fato contradições, então o que fazer? Fazer o quê? Se ainda ocorrem contradições, é que o discurso racional não foi completado; é que a racionalidade do discurso ainda está em construção. Em tais casos, para se completar a instalação da racionalidade no discurso, é preciso aplicar, bem de acordo com a grande tradição aristotélica, dois subPrincípios que estão contidos implicitamente no Princípio de Não Contradição. Para superar a Contradição existente é preciso aplicar ou um ou outro. De acordo com a tradição, deve-se tentar aplicar o primeiro subprincípio. Se este não resolver, se pega o segundo.

Anulação de um dos dois polos

O primeiro subprincípio do Princípio de Não Contradição diz que, em muitos casos, o dito e o contradito se opõem de tal maneira que um é verdadeiro, o outro é falso. Em tais casos, a racionalidade do discurso exige que se guarde o polo verdadeiro, jogando fora o polo falso. Este subprincípio do Princípio de Não Contradição não possui validade Universal, não é sempre aplicável. A anulação de um polo através do outro ocorre às vezes, mas não sempre, não necessariamente. Quando esta anulação ocorre, então a Analítica começa a sua marcha. Aí radica tudo aquilo que chamamos de Analítica. Mas quando ocorre a anulação de um dos polos? Em quais casos? A resposta a isso a tradição nos dá através das regras do Quadrado Lógico.

Dito e Contradito podem estar em *oposição de contraditórios*. Em tais casos vale a regra de que dois contraditórios não podem ser simultaneamente verdadeiros, nem simultaneamente falsos. Se um é verdadeiro, o outro, o

que está em oposição de contraditórios, sempre é falso. E vice-versa, se um é falso, então o outro é verdadeiro. Nestes casos, como se vê, um polo anula completamente o outro. Uma das proposições permanece como racional, a outra implode e tem que ser jogada fora do discurso.

Dito e Contradito podem estar em *oposição de contrários*. Em tais casos há duas regras. A primeira regra diz: Na oposição entre contrários, se uma proposição é verdadeira, a outra é sempre falsa. Aqui um polo anula e elimina completamente o outro, como nos contraditórios. A segunda regra diz: Da falsidade de uma proposição não se pode inferir a Verdade da proposição contrária correspondente. Se a primeira proposição, portanto, é falsa, a segunda proposição tanto pode ser verdadeira como pode ser falsa. Por isso é que se diz na tradição: Duas proposições contrárias não podem ser simultaneamente verdadeiras, mas podem, sim, ser ambas falsas. É impossível que ambas sejam verdadeiras, mas é perfeitamente possível que ambas sejam falsas. Isso pode acontecer; isso às vezes ocorre. O que fazer se ambas as proposições são falsas? Devemos, em tais casos, jogar fora ambas as proposições? Não, não se deve fazer isso. Jogar fora ambas as proposições não adianta nada, isso não nos leva adiante. E é preciso ir adiante. O segundo subprincípio do Princípio de Não Contradição nos mostra como. E aqui, exatamente aqui, se enraíza a Dialética.

Fazer as devidas distinções é o que nos manda este segundo subprincípio, que está contido implicitamente no Princípio de Não Contradição e que foi sendo formulado explicitamente pelos comentadores gregos e latinos de Aristóteles. Trata-se de uma instrução. Assim como qualquer aparelho eletrodoméstico ou qualquer remédio tem instruções sobre o modo de usar, assim há também instruções sobre o uso da Razão. Trata-se aqui de uma dessas instruções para o uso da Razão face às dificuldades bem específicas. Se surge, na elaboração do discurso, uma Contradição, então se tenta aplicar o primeiro subprincípio. Se isso é possível, então um dos polos da oposição é anulado. Se não se consegue isso, se isso não é possível porque ambos os polos são falsos, então é preciso fazer as devidas distinções no sujeito lógico. Ao fazermos as devidas distinções no sujeito lógico da predicação, evitamos que o mesmo predicado seja e não seja atribuído ao mesmo sujeito sob o mesmo aspecto. Isso não se pode fazer.

Através da elaboração de aspectos diversos, que é indispensável para que a Contradição seja superada, o sujeito lógico da predicação é reduplicado. Na Idade Média chama-se isso de *propositio explicativa*, em alguns casos de *propositio reduplicativa*. Em tal caso, o mesmo atributo não é predicado e não predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto, mas sim sob aspectos diferentes. Este segundo subprincípio do Princípio de Não Contradição, que – como o primeiro – não possui vigência Universal e não está desde sempre efetivado, é o fundamento da Dialética. Isso é o que há que ser demonstrado a seguir.

Antes, porém, mencione-se e desdobre-se, passo por passo, um exemplo clássico da Lógica e da Ontologia tradicionais. Todas as mesas que aí existem são, por um lado, existentes. Enquanto elas são existentes, não podem não existir. Por outro lado, porém, estas mesas são seres contingentes e, como tais, tanto podem existir como podem, por igual, não existir. Assim, surge Dito e Contradito, tese e antítese:

Tese	As mesas contingentemente existentes não podem não existir
------	--

Antítese	As mesas contingentemente existentes podem não existir
----------	--

Na tese é afirmada a impossibilidade de não existir, na antítese, a possibilidade de não existir. Na tese é afirmada a necessidade, na antítese, a contingência. Entre Dito e Contradito há uma oposição contrária, e ambas as proposições, tomadas simplesmente como elas estão aí, são falsas. O que fazer? Fazer as devidas distinções, ensina a tradição. E assim são gerados dois aspectos diversos, o que restabelece o bom senso da Razão:

Sujeito	As mesas contingentemente existentes
Sujeito reduplicado 1	Enquanto elas de fato existem
Predicado	Não podem não existir

Sujeito	As mesas contingentemente existentes
Sujeito reduplicado 2	Enquanto elas são contingentes
Predicado	Podem não existir

Foram feitas as devidas distinções. O sujeito lógico da proposição foi reduplicado através de duas *propositiones explicativae* que lhe foram acrescentadas. O sujeito originário foi mantido (*As mesas contingentemente existentes*), mas através das proposições explicativas ele foi reduplicado, e o sujeito lógico que era um só transformou-se num sujeito duplo. Sendo assim, de agora em diante não se predicam mais do mesmo sujeito e sob o mesmo aspecto tanto a necessidade como também a não necessidade, isto é, a contingência. Através da reduplicação do sujeito lógico foram gerados dois novos aspectos que elaboram a Contradição antes existente e a superam, de maneira que os polos contrários sejam conciliados num nível superior. A todas as mesas contingentemente existentes cabe tanto necessidade como também contingência, só que sob aspectos diferentes. Através das distinções feitas, a Contradição que existia entre duas proposições contrárias foi trabalhada discursivamente e assim superada.

Esse *modus procedendi* é conhecido em toda a tradição e, como se sabe, é muito usado. Só que não nos damos conta que exatamente aqui, neste ponto, a Analítica e a Dialética se interligam. A Analítica faz as devidas distinções e pensa, parcialmente com Razão, que assim tudo ficou certo e correto. Mas a Analítica dá ênfase, aí, não à unidade do sujeito lógico originário, mas sim à duplicidade dos dois novos aspectos gerados, isto é, à dualidade que surgiu na reduplicação do sujeito. A Dialética, ao contrário, põe a ênfase na unidade do sujeito lógico. Ela acentua também, como a Analítica, a dualidade dos polos contrários, mas não tematiza o engendramento dos dois novos aspectos que se acrescentam ao sujeito lógico originário. A Analítica negligencia, assim, a unidade originária e considera o sujeito apenas como um sujeito duplo, isto é, como dois sujeitos lógicos. A Dialética, ao inverso, não tematiza a maneira específica como os polos contrários coexistem na síntese sem que haja implosão. Nos últimos cem anos, a Analítica, sob este aspecto, empobreceu mais ainda, pois ela pressupõe como sujeito lógico algo que está determinado até o último pormenor. A Lógica Analítica, hoje, não se dá conta de que o sujeito lógico, na construção do discurso argumentativo, muitas vezes não está completamente determinado e que necessita, assim, de ulterior determinação

através do engendramento de novos aspectos que se lhe acrescentam e que o tornam um conceito mais preciso. Este sujeito lógico visto no Movimento processual de seu engendramento, que na Idade Média era evidente, hoje é infelizmente desconhecido. Com isso perdeu-se, também, o elo que liga a Analítica e a Dialética.

Ser, Nada, Devir

Tese – Tudo é Ser

No começo de tudo está o Ser. Era assim em Parmênides e Heráclito, é assim em Platão, Aristóteles, Plotino e Proclo. Continua sendo assim em Hegel. O objeto de estudo da Filosofia sempre foi o Ser. O que é o Ser? Esta é a questão.

Tudo aquilo que é, seja ele existente ou meramente possível, é um Ser. Todas as coisas que existem são um Ser, é claro. Mas as coisas que são meramente possíveis também são um Ser. Possibilidades, se existem como tais, também são um Ser: elas são possíveis. Conclui-se que tudo é Ser. Ou, utilizando a grande arte das letras maiúsculas: Tudo é Ser. Esta é a primeira tese de todos os grandes Sistemas dialéticos. E esta tese, assim como está aí, é falsa, como logo veremos.

Em vez de dizer *Tudo é Ser*, poderíamos dizer também *Todas as coisas são Ser*, ou então *O Absoluto é Ser*. Esta última fórmula é a que Hegel indica e aconselha num adendo ao começo da Lógica da *Enciclopédia*. Mas é o próprio Hegel que, na polêmica contra seu amigo Schelling, no Prefácio da *Fenomenologia*, recomenda não pôr o Absoluto no começo do Sistema sem que isso seja devidamente mediado, isto é, sem explanações e fundamentações convincentes. O Absoluto não pode aparecer no Sistema de repente, sem mediação, como um tiro saído de uma pistola. Afinal, qual Hegel tem Razão, o da *Fenomenologia* ou o da *Enciclopédia*?

Em primeiro lugar, relembremos o contexto em que surge a questão: trata-se de tematizar o sujeito lógico da predicação, que para os dialéticos está sempre oculto, que é sempre pressuposto sem que se diga de quem ou de que se está falando. Para nos entendermos com os analí-

ticos, para que eles possam compreender de quem e de que dialéticos estamos falando, é preciso pôr claros e explícitos o sujeito lógico da predicação e seu respectivo quantificador. Sem essa precaução voltamos ao estágio de confusão em que analíticos e dialéticos falam cada um sua língua, mas não se entendem mutuamente. Cada um deles diz uma coisa e o outro só entende Blá-blá-blá. Os gregos, quando não entendiam a língua do outro, chamavam-no de Bárbaro, assim mesmo, Bar-Ba-Ro. Bárbaro vem de Blá-blá-blá e significa exatamente isso. E a Escrava Trácia, vendo a confusão entre analíticos e dialéticos, cai no riso. Porque os filósofos continuam caindo em buracos. Para não cair em buraco, observe-se: o sujeito lógico e seu respectivo quantificador têm que ser expressos. O Absoluto é Ser, Tudo é Ser. Mas o que é o Absoluto? O que é Tudo?

O Absoluto, nesses primeiros passos da Dialética, ainda não significa deus. O conceito ainda é tão amplo e está tão vazio que não se vislumbra nele quase nenhum vestígio daquele Absoluto, do Absoluto mesmo, que vai aparecer no fim do Sistema como deus. Trata-se, sim, do mesmo Absoluto. No começo ele está indeterminado e é vazio, no fim ele está determinado e é riquíssimo. Mas isso tudo, que estamos apenas antecipando, ainda não se sabe quando se dão os primeiros passos. Por isso é melhor dizer – o que é a mesma coisa – *Tudo é Ser*, ou, *Todas as coisas são Ser*.

De onde tiramos esse sujeito lógico? Como o justificamos? Simples. O começo de um Sistema crítico, desde Descartes, tem que justificar rigorosamente seus pressupostos. O melhor mesmo é não fazer pressuposto nenhum. Mas como argumentar, se não se pode fazer nenhum pressuposto? Como fazer demonstração, sem pressupor ao menos duas premissas? Aristóteles já havia formulado esta questão. As argumentações dependem logicamente de argumentações anteriores, e estas de outras mais anteriores ainda, e assim por diante. Como não se pode remontar ao infinito, diz Aristóteles, na cadeia de argumentações, temos que fazer começo em algum lugar, temos que pressupor algum começo. Este começo lógico, começo na ordem da argumentação, ele o chama de Princípio. Princípio diz duas coisas. Princípio é começo. Princípio é também regra. A resposta

à questão do primeiro começo lógico, segundo Aristóteles, é que estes primeiros começos, que são também primeiros Princípios, não têm e não precisam de justificação. O Estagirita cita como Primeiro Princípio, núcleo duro da assim chamada Primeira Filosofia, o Princípio de Não Contradição. Este, sendo Primeiro Princípio, não precisa ser demonstrado, ele é evidente em si mesmo. Basta olhar com o olho interior e a Verdade dele salta à vista.

Evidência vem de *ver*. E ver pode ser algo muito subjetivo, pois, como sabemos, há ilusões. Aristóteles, muito antes de Descartes, já sabia disso. E muito bem. É por isso que, no livro *Gama da Metafísica*, ele faz sete tentativas de justificar o Princípio de Não Contradição, o Primeiro Princípio que não precisaria de justificação. O argumento central, no fundo, é um só. O cético radical que nega o Princípio de Não Contradição, mas, depois de negá-lo, continua falando, argumentando e dizendo coisas, este cético está pressupondo, ao continuar falando e argumentando, exatamente aquilo que negou antes. O que foi negado ressurge na fala que vem depois, como Fênix das cinzas. A única coisa que o cético radical pode fazer de maneira consequente é ficar completamente calado. O silêncio total é a única alternativa para quem nega o Princípio básico de toda fala. Quem nega o Princípio de Não Contradição fica mudo, fica reduzido ao estado de planta. O próprio ato de fala pelo qual se nega o Princípio de Não Contradição, ao negá-lo, o pressupõe de novo.

A Filosofia Contemporânea resgatou magnificamente tais formas primeiras de argumentação. É mérito de Robert Heiss, de Austin e de Karl-Otto Apel terem redescoberto estas formas sutis, mas muito importantes de argumentar, principalmente a assim chamada Contradição performativa. Um exemplo simples: Joãozinho está na geladeira pilhando as geleias da família. A mãe ouve, de longe, um barulho suspeito e pergunta: Tem alguém aí? Joãozinho, afobado, responde: *Não, não tem ninguém aqui*. O próprio ato de fala nega aí o conteúdo falado. Isso é uma Contradição performativa. O ato de fala apresenta um conteúdo – *Não tem ninguém aqui* – que é negado pela própria existência da fala. Outro exemplo de Contradição performativa: numa folha de papel está escrita a frase *Não há nada escrito aqui*. O conteúdo expresso na proposição é desmentido pela existência

dos caracteres escritos no papel. O Princípio de Não Contradição, em Aristóteles, é justificado através desta Contradição performativa. Quem o nega, mas continua falando repõe, por seus atos de fala, exatamente aquilo que negou. Essa demonstração, sutil, mas muito forte, já está no livro *Gama da Metafísica*.

Um tipo, não igual, mas muito semelhante de argumentação é a refutação do Ceticismo Radical. Quem diz e afirma *Não há nenhuma proposição que seja verdadeira* entra em autocontradição e se refuta. Ele, ao dizer e pôr como verdadeira esta proposição Universal negativa, repõe como verdadeira pelo menos a proposição mesma que ele está dizendo. Ou seja, ele tem que dizer: *Não há nenhuma proposição que seja verdadeira, exceto esta mesma*. Mas, se esta mesma é verdadeira, então existe pelo menos uma proposição que é verdadeira, e então é falso que *Não há nenhuma proposição que seja verdadeira*.

E o que tem isso tudo a ver com a primeira tese do Sistema dialético *Todas as coisas são Ser*? É que esta proposição, para poder funcionar como tese de um jogo de opostos, tem que ser demonstrada como sendo falsa. Como fazer isso? Como mostrar a falsidade desta tese? A falsidade de uma tese não é simplesmente dada, ela não pode ser admitida sem justificação crítica. E aí se põe a pergunta: como, bem no começo, justificar a falsidade da tese? E, retomando a questão anterior, que ainda não foi respondida: como justificar o uso deste sujeito lógico *Todas as coisas*? Aí entram formas mais sutis de argumentação. Os mecanismos usuais de argumentação, que são sintáticos, aqui ainda não estão disponíveis para montar o argumento. Também não temos premissas que possamos pressupor como verdadeiras. Como, então, argumentar? Temos que operar num plano mais profundo, no plano da Semântica e da Pragmática. A Semântica nos justifica o uso de *Todas as coisas* como sujeito lógico da predicação, a Pragmática nos mostra a Contradição existente na tese e, assim, sua falsidade.

Semântica é a doutrina sobre os sinais. Um sinal aponta para o quê? Um sinal significa o quê? Qual é o significado de *Todas as coisas*? Podemos pressupor que sabemos o que sejam coisas, aquilo que nos cerca, aquilo que existe e é possível no mundo em que vivemos. Tudo bem. Coisas são

coisas, quaisquer coisas, num sentido bem amplo e vago. Mas o que significa *Todas*? O quantificador Universal significa o quê? Não estamos, desde o começo, a pressupor um conceito indevido de Totalidade? Heidegger levanta esta objeção contra os grandes Dialéticos da tradição, especialmente contra Hegel. Não é com essa Totalidade posta aí no começo que se engendra o Totalitarismo intelectual e político dos Dialéticos, especialmente dos hegelianos? Não está aí, implícito e ainda não desenvolvido, o Totalitarismo político do estalinismo? Stalin se diz seguidor de Lênin, que se diz seguidor de Karl Marx, que se diz seguidor de Hegel. O Totalitarismo em Filosofia Política não está embutido desde o começo, na Lógica, nestes primeiros passos do Sistema?

Não, a Totalidade que aparece neste primeiro começo, no sujeito lógico *Todas as coisas*, é algo totalmente claro que pode e deve ser justificado passo por passo. A justificação não pode ser sintática, é claro. Ela é Semântica. O que significa *Todas as coisas*? Para o que se aponta quando se diz isso? – Como um Sistema que se quer crítico não pode pressupor nada, então vamos começar sem pressupor nada, absolutamente nada. Ao dizer isso assim, desta forma, não estamos pressupondo nada de determinado. Não pressupomos cadeiras, mesas, computadores, deuses, etc. Mas, ao dizer que não estamos pressupondo nada, estamos a apontar para um espaço vazio onde realmente não há nada de determinado, mas onde há lugar para pôr qualquer coisa que seja. Quem usa um conceito amplo, quem não aponta para algo determinado, quem não significa e não pressupõe nada de determinado, está apontando para um imenso espaço vazio onde todas as coisas determinadas podem ser postas. Não pressupor nada de determinado significa pressupor tudo de forma indeterminada. Tomemos um exemplo mais simples: cadeira e não cadeira. Cadeira é uma coisa determinada, não cadeira é uma negação forte deste algo determinado. Todas as coisas que não são cadeira estão contidas no conceito amplo de não cadeira. A negação forte de algo determinado é sempre um amplo espaço vazio em que cabem todas as outras coisas existentes e possíveis. Quem nega pressupostos determinados está a pôr a Totalidade dos pressupostos indeterminados. Cadeira e não cadeira, os pressupostos determinados e Tudo-que-não-é-pressuposto-determinado. O conceito de não pressuposto é amplíssi-

mo. Tudo, todas as coisas estão aí contidas. Eis que ressurgue o conceito de *Tudo* ou de *Todas as Coisas*. Como por um passe de mágica. E isso não é perigoso? Isso não é falta de crítica? Não, trata-se de um conceito que se justifica semanticamente. Quem não pressupõe nada de determinado está pressupondo tudo de maneira indeterminada.

É como se traçássemos em nossa mente uma linha divisória e puséssemos à esquerda dela todas as coisas existentes e possíveis. Fica aí, à direita da linha, um enorme espaço vazio. Todas as coisas são postas à esquerda. Isso é o pressuposto. A tarefa da Filosofia é a de repor à direita da linha imaginária todas as coisas que foram pressupostas e colocadas à esquerda. Essa tarefa de reposição não é uma mera cópia. Se ela quer ser Filosofia Crítica, como de fato queremos, então é preciso, ao fazer a reposição, examinar cada peça com o maior cuidado e verificar como ela se encaixa – Princípio da Coerência – com as peças que lhe são vizinhas e, em última instância, com o sentido global. Assim, peça por peça, surge à direita da linha imaginária um grande mosaico que é o Sistema da Filosofia. Qual a regra da reposição? Uma só, uma única, a do Princípio da Coerência Universal, que também chamamos de Princípio da Contradição a Ser Evitada. E assim fica justificado semanticamente o uso do sujeito lógico da proposição tética *Tudo* ou *Todas as Coisas*. A Totalidade desde o início aqui posta e agora criticamente reposta é algo que se impõe semanticamente. Quem quiser, para ser mais crítico, negar nossa argumentação, estará sempre a fazer uma negação, engendrando e pressupondo exatamente uma Totalidade como aquela que ele quer negar. Tudo bem, então, quanto ao sujeito lógico da primeira predicação do Sistema. Mas como se demonstra a falsidade desta tese? Pela Contradição pragmática.

Tudo é Ser; Todas as coisas são Ser. O Ser que aparece aí como predicado lógico é a mais simples determinação. Quando se diz de algo apenas que este algo é Ser, então estamos determinando este algo como um indeterminado amplo e vazio. Pois Ser é um conceito bem amplo e quase vazio. A Contradição pragmática consiste exatamente nisso: a gente quer determinar algo e, para determinar, diz que este algo é Ser, ou seja, é um indeterminado vazio. Determina-se algo dizendo que este algo é indeterminado. Eis a Contradição performativa. O ato de dizer e a intenção do

falante estão em Contradição com aquilo que realmente é dito. Como o Joãozinho quando fala: *Não estou falando*.

Demonstrada a falsidade da tese, não podemos continuar nela. Não se pode morar na falsidade. A explosão lógica que ocorre com a Contradição performativa nos expelle para fora. Para onde? Para a antítese.

A Antítese – Tudo é Nada

É falsa a tese de que *Tudo é Ser*. A explosão nos expelle para fora da posição tética, e precisamos, então, formular uma alternativa. Surge assim a proposição antitética *Tudo é Nada, Todas as coisas são Nada*.

Todas as coisas, quando vem a ser, são Ser. Todas as coisas, quando deixam de ser, ficam Nada. Ser é o Vir-a-Ser, Nada é o Deixar-de-Ser. Ser é o positivo, Nada é o negativo. O Ser é o aparecer, o Nada é o desaparecer. – Como e em que sentido *Todas as coisas são Nada? Todas as coisas são Nada*, pois todas as coisas por enquanto, nesta determinação inicial, em que nos situamos, da reconstrução do mosaico, foram determinadas apenas como Ser. Este Ser é vazio e indeterminado, ele é algo indeterminado, é um Não Determinado, é um Nada da determinação. – Quando o garçom, no fim de uma refeição, pergunta e nós respondemos que não, que não queremos mais nada, não estamos ficando niilistas nem pensamos em acabar com a vida e com o Universo. Muito pelo contrário, ao dizer Nada estamos querendo dizer o contrário daquilo que o garçom oferecia. Querem mais? Não, não queremos mais nada. O Nada não é um contraditório, e sim um contrário. É neste sentido que dizemos *Todas as coisas são Nada*. É falsa a tese de que todas as coisas sejam Ser, puro Ser. É igualmente falsa a antítese de que todas as coisas sejam apenas Nada, puro Nada.

Essa proposição antitética também é falsa. A falsidade da antítese é demonstrada pela implosão que nela ocorre. Como dizer que *Tudo é Nada*, que *Todas as coisas são Nada*, se pelo menos nosso ato de falar e de dizer é um Ser? Se ele, o ato de fala, é mais do que Nada? Ao menos nosso ato de pensar e de falar é e existe. Logo, não é Verdade que *Tudo é Nada*, que *Todas as coisas são Nada*. Na antítese a violência da explosão é, como se vê,

sempre maior que na tese. Esta é uma das facetas da tremenda força da negação.

Observe-se bem uma coisa: não foi mudado o sujeito lógico da predicação. Nem o quantificador. Tanto na tese como na antítese o sujeito lógico e o quantificador ficam os mesmos. Ou seja, trata-se de contrários, não de contraditórios. E é por isso que os analíticos nada podem opor a esta argumentação. Dois contrários podem ser simultaneamente falsos. Vimos no Quadrado Lógico: dois contraditórios não podem ser simultaneamente falsos, mas dois contrários podem ser simultaneamente falsos. Nada a opor. Ninguém está dizendo bobagem.

A tese é falsa, a antítese também é falsa. O que fazer? Fazer o quê? Os analíticos diriam: *Devemos fazer as devidas distinções*. Os dialéticos dizem: *Vamos fazer uma síntese*.

A Síntese – Tudo é Devir

Tanto para o analítico como para o dialético vale a regra de que uma Contradição, se de fato existente, tem que ser trabalhada e superada. Os analíticos fazem a superação distinguindo dois aspectos no sujeito lógico, isto é, formando duas proposições reduplicativas. Os dialéticos, que não dispõem de um sujeito lógico – este não está expresso –, buscam um novo conceito que seja sintético.

Os analíticos, face à falsidade de *Todas as coisas são Ser* e de *Todas as coisas são Nada*, fariam, para superar a Contradição, as devidas distinções no sujeito lógico:

Sujeito	Todas as coisas,
Sujeito reduplicado	enquanto elas se originam e vêm a ser, são Ser
Predicado	

Sujeito	Todas as coisas,
Sujeito reduplicado	enquanto elas fenecem e deixam de ser,
Predicado	são Nada

Os dialéticos que não têm um sujeito lógico expresso, entretanto, precisam procurar, para superar a Contradição, um conceito sintético, um conceito que não aponte só para o puro Ser, que não aponte só para o puro Nada, mas que aponte para ambos, ao mesmo tempo, embora sob aspectos diferentes. O dialético vai ao grande balaio das coisas pressupostas, à esquerda da linha imaginária, e procura aí um conceito que signifique tanto o Ser como também o Nada, um escorrendo para dentro do outro, um determinando o outro, sem que haja Contradição excludente. E aí ele encontra o conceito de Devir. Devir é o Ser que se transforma em Nada, é também o Nada que vem a Ser. Devir – o tema central de Heráclito –, um conceito pré-jacente na Linguagem e na História, é o conceito que serve para a função de síntese entre Ser e Nada. No Devir ambos estão conciliados.

Todas as coisas estão em Devir. Tudo se move, tudo se movimenta. As coisas se engendram e surgem. Elas morrem e desaparecem. Ir e vir, aparecer e desaparecer, nascer e morrer. O mundo está em Movimento, o Universo está em perpétuo Devir. De imediato, daí decorre que há uma Evolução, que é preciso, em Filosofia, falar da Evolução. O que faremos, mais adiante, no capítulo Natureza e Evolução.

Dialética e Antinomias

A Lógica da estrutura antinômica

As Antinomias Lógicas, conhecidas desde a Antiguidade, eram vistas e tratadas pelos filósofos como pequenos monstros existentes em longínquos territórios à margem do mundo da Razão. Tais mostrengos sempre existiram na Natureza e foram, especialmente na Idade Média e na Renascença, objetos de curiosidade. Gigantes, anões, terneiros com duas cabeças e similares eram colecionados e expostos no assim chamado Gabinete de Curiosidades. As Antinomias Lógicas, de início, não eram muito mais que isso para os filósofos.

Todos conheciam a Antinomia do Cretense Mentiroso: *Um cretense diz “Todos os cretenses são mentirosos”*. Se todos os cretenses mentem, e se isso está sendo dito por um cretense, então isso é uma mentira. Sendo men-

tira, não é verdadeiro. Logo, não é verdadeiro que todos os cretenses sejam mentirosos. Por conseguinte, é Verdade que alguns cretenses dizem a Verdade. Mas se isso é Verdade, e se este cretense, o que está falando, está dizendo a Verdade, então o que ele diz é Verdade. Aí é Verdade que todos os cretenses são mentirosos. Mas se é Verdade que todos os cretenses são mentirosos, então também este cretense está mentindo. Mas, se ele está mentindo, então não é Verdade que os cretenses sejam mentirosos. Logo os cretenses falam a Verdade. E assim por diante. O ouvinte é jogado da Verdade para a falsidade e, de volta, da falsidade para a Verdade, num Movimento que não acaba mais.

A estrutura lógica da Antinomia do Cretense, em sua formulação antiga, foi muito discutida e estudada desde a Antiguidade. Na Idade Média, Petrus Hispanus e Paulus Venetus se ocuparam longamente com ela. Paulus Venetus chega a apresentar um elenco de 14 soluções que à época foram propostas para solucionar o problema. No século XX, a questão é retomada; formula-se, então, a Antinomia do Super-Mentiroso, que é logicamente mais dura que a Antinomia em sua formulação antiga. O Super-Mentiroso, Antinomia no sentido estrito, apresenta uma estrutura lógica que nos faz oscilar, sem outra saída, entre Verdade e falsidade: se p é verdadeiro, então p é falso, se p é falso, então p é verdadeiro. Quem entra numa estrutura antinômica desse tipo fica prisioneiro dela e não consegue mais sair. A Verdade o joga para a falsidade e a falsidade o joga de volta para a Verdade, num Movimento que nunca termina.

Se a questão das antinomias se restringisse à Antinomia do Cretense Mentiroso e a uma que outra antinomia a mais, não haveria, talvez, problema maior para a Lógica e para a racionalidade da Razão. Mostrengos bizarros e esdrúxulos, como se vê na Natureza, sempre existiram. Se eles não ocorrem em grande número, se ficam à margem, podem ser ignorados. O problema surge quando se verifica que não se trata de um fenômeno isolado à margem do mundo racional, mas sim de algo bem central, de algo que afeta conceitos fundamentais da Lógica e da Matemática e, assim, da Filosofia em geral. Essa virada, em que o fenômeno das antinomias sai da periferia e entra no centro das atenções, acontece com Frege e com

Russell, já no século XX, e vai marcar profundamente a concepção contemporânea de racionalidade.

Frege, ao montar a fundamentação da Matemática através da Lógica, distingue e utiliza vários conceitos básicos. Existem coisas ou objetos, existem classes que contêm objetos, existem também classes que contêm não objetos, mas sim classes. Surge assim, no núcleo duro da argumentação de Frege, o conceito de classe que contém classes e, no ápice, o conceito da classe que contém todas as outras classes. Até aqui, tudo bem. Esta estrutura piramidal em que os conceitos se ordenam e hierarquizam é algo bem conhecido dos Lógicos desde Platão e dos filósofos neoplatônicos, especialmente desde Porfírio. A novidade, a grande novidade e o grande problema consistem no seguinte: existem classes que se contêm a si mesmas e existem também classes que não se contêm a si mesmas. Por exemplo, substantivo é uma classe e é, ao mesmo tempo, algo que está contido nessa classe; pois o termo substantivo é, ele próprio, um substantivo. Isso existe e nisso não surge nenhum problema; trata-se de uma classe que se contém a si mesma. A questão surge quando se constrói – e Frege precisava disso para fazer a fundamentação da Matemática – o conceito da classe das classes que não se contêm a si mesmas. Tal classe pertence à classe das que se contêm a si mesmas ou à classe das que não se contêm a si mesmas? Se ela pertence à primeira, então pertence à segunda; se ela pertence à segunda, então pertence à primeira. E assim ao infinito. Afinal, ela pertence a qual classe? Não há resposta; a oscilação entre sim e não leva ao infinito e paralisa o pensamento. Bertrand Russell localizou o problema e chamou a atenção de Frege para ele: a classe das classes que não se contêm a si mesmas é um conceito antinômico. Esta classe se contém e não se contém a si mesma. Sim e não oscilando, um remetendo ao outro, um se baseando no outro, um pressupondo o outro, sem jamais parar. Eis a primeira grande antinomia elaborada e estudada com rigor na Filosofia contemporânea.

Em cima da Antinomia da Classe Vazia, Russell constrói a assim chamada Antinomia da Verdade, que a rigor devia ser chamada de Antinomia da Falsidade. Ela consiste na seguinte proposição: (*p*): *Esta proposição p é falsa*. Se esta proposição é verdadeira, então ela é o que é, ou seja, ela é falsa.

Mas, se ela é falsa, então é verdadeira, pois ela está a dizer que é falsa. Ou seja, a Verdade de p implica a falsidade de p , e, vice-versa, a falsidade de p implica a Verdade de p . Surge assim o Movimento de oscilação entre Verdade e falsidade sem que nunca se chegue a bom termo.

As antinomias têm que ser resolvidas. Não se pode dizer sim e não ao mesmo tempo. Não se pode dizer e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, desdizer-se. O Princípio de Não Contradição não pode ser negado sob pena do colapso total da racionalidade. Para resolver a questão das antinomias, foi então proposto, bem no começo, que se proibisse a construção de conceitos e proposições que fossem autoflexivos, isto é, autorreferentes (*selbstbezüglich*). Esta proibição geral de utilizar construções autoflexivas encontrou guarida em muitos bons autores, como, por exemplo, I. M. Bochenski e Albert Menne. Ludwig Wittgenstein, no *Tractatus*, assume e defende a proibição dura de fazer a autoflexão. Ao acrescentar entre parênteses, entretanto, neste lugar, *Temos aí toda a Teoria dos Tipos*, Wittgenstein não faz justiça ao pensamento de seu mestre Bertrand Russell, que propõe uma teoria bem mais sofisticada e mais correta.

A proibição de fazer a autorreferência resolve, sim, a questão das antinomias, pois sem autorreferência de fato não surgem antinomias. Só que o remédio é forte demais; ele cura a doença, mas mata o paciente junto. Se levarmos a sério a proibição geral de autoflexão, tal proibição radical destrói muitos conceitos que são importantes para a Filosofia, como, por exemplo, o conceito de Autoconsciência. Tomada como um Princípio duro e geral, a proibição de autorreferência é inviável por desqualificar conceitos cientificamente indispensáveis; mais, ela é impossível porque a própria Linguagem natural em sua estrutura é autorreferente. A Gramática da Língua Portuguesa não precisa ser escrita, como antigamente se fazia, em latim, ela pode perfeitamente ser escrita em português; o português é aí autorreferente. Mas se a autorreferência não pode ser proibida, o que fazer para evitar as antinomias?

Abandonada, por impossível, a ideia de uma proibição geral de fazer autorreferências, o primeiro grande avanço na discussão contemporânea das antinomias lógicas é, sem dúvida, a Teoria dos Tipos proposta por

Bertrand Russell. Com a finalidade específica de evitar antinomias do tipo da Antinomia do Mentiroso, da Antinomia da Classe Vazia e da Antinomia da Verdade, Bertrand Russell introduz a distinção de tipos, ou seja, de níveis lógicos. Num primeiro nível há a Verdade; em um segundo nível se situa a falsidade. Verdade e falsidade coexistem, sim, mas em níveis diferentes. Se salva assim a racionalidade, cumprindo-se o que é determinado pelo Princípio de Não Contradição. Foi feito por Sir Bertrand exatamente aquilo que o venerando Princípio manda: se surge Contradição, é preciso fazer as devidas distinções. Russell, no caso das antinomias, que possuem um sujeito logicamente autoflexivo, introduz não aspectos lógicos de um mesmo sujeito lógico estático, mas um sujeito lógico que se movimenta, passando por níveis ou tipos diferentes. A solução é simples e brilhante. Penso que Wittgenstein, quando escreveu o *Tractatus*, não havia captado o núcleo forte da solução proposta por Bertrand Russell. Tarski, sim, captou o ponto importante da Teoria dos Tipos e, em cima dela, elaborou a teoria, por todos conhecida, dos diversos níveis lógicos existentes em cada linguagem. Há um nível zero, onde estão as coisas; há um primeiro nível de Linguagem, em que os termos não são coisas, mas sim remetem a coisas existentes no nível zero; há ainda um segundo nível em que os termos remetem não a coisas, mas a termos existentes no primeiro nível; há um terceiro nível em que os termos se referem só a termos no segundo nível. E assim por diante. No nível zero existe a mesa, que é uma coisa; no primeiro nível, a palavra mesa; no segundo nível se diz que mesa é um substantivo, etc. A explanação de Tarski deu à Teoria dos Tipos de Bertrand Russell um conteúdo linguístico específico e lhe tirou o caráter de teoria feita somente *ad hoc*, somente para resolver a questão das antinomias. Com a teoria sobre os níveis de Linguagem de Tarski fica claro por que, se passamos de um nível de Linguagem para outro sem a devida atenção, surgem problemas.

Muitos Lógicos contemporâneos voltaram a debruçar-se sobre o problema das antinomias. Todos continuam na trilha aberta por Russell e por Tarski. A solução em Princípio é sempre a mesma: o sim e o não não são afirmados no mesmo nível, ou seja, sob o mesmo aspecto. Trata-se de níveis diversos, de aspectos diferentes. A oscilação entre sim e não, entre Verdade e falsidade, típica da estrutura das antinomias, encontra uma

explicação racional porque o sim e o não moram em níveis diferentes. Assim, o Princípio de Não Contradição não é negado. Muito pelo contrário, foi feito exatamente aquilo que ele manda fazer: foi feita a devida distinção de aspectos. U. Blau, num trabalho de 1985, distingue seis níveis lógicos, cada um com determinado valor de Verdade. A proposição antinômica, segundo Blau, tem os seguintes valores de Verdade: verdadeiro, falso, neutro, aberto, não verdadeiro e não falso. Verdade e falsidade são os valores de Verdade usualmente empregados. O valor de Verdade neutro aplica-se, segundo Blau, a contextos vagos e àqueles sem sentido. O valor de Verdade aberto aplica-se a regressos e progressos *ad infinitum*. O valor de Verdade não verdadeiro deixa em aberto se uma proposição é falsa ou neutra. O valor de Verdade não falso deixa em aberto se a proposição é Verdadeira ou neutra. Vê-se aqui a sofisticação a que foi levada a teoria inicial que distinguia apenas dois ou três níveis diversos. A Antinomia, segundo Blau, rola de um nível para o outro, de um valor de Verdade para o outro. A grande vantagem da teoria proposta por Blau é que a proposição antinômica em cada nível possui um único valor de Verdade. Não há Verdade e falsidade no mesmo nível. Nunca se diz sim e não ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

A Estrutura antinômica e a Dialética

A discussão entre os Lógicos sobre a estrutura das antinomias perpassa todo o século XX: Frege, Bertrand Russell, Bochensky, Tarski, Blau e muitos outros participaram do debate. É natural que filósofos interessados em Dialética se voltassem para este tema tão discutido entre os Lógicos e que apresenta um fenômeno tão intrigante. Há estruturas lógicas em que Verdade e falsidade se implicam mutuamente; há estruturas em que ocorre uma oscilação entre Verdade e falsidade, entre o sim e o não. Isso não é Dialética? Dialética não é exatamente isso? Não é na estrutura antinômica que reside o núcleo lógico de toda e qualquer Dialética? A questão da Dialética assim formulada, colocada no horizonte da discussão lógica sobre as antinomias, surge bem ao natural. Hegel já havia dito que a Antinomia é a maneira privilegiada de apresentar a Verdade. A Antinomia a que Hegel se refere é aquela que é elaborada e exposta por Kant na Dialética Transcendental. Antinomia, agora, no século XX, é algo muito

bem definido, é a Antinomia da Classe Vazia, é a Antinomia da Verdade de Bertrand Russell. É a esta que se referem os filósofos contemporâneos que pensam encontrar na estrutura antinômica um fio condutor que permite dizer o que é Dialética. A Dialética dos autores clássicos é uma Antinomia Lógica no sentido contemporâneo? Robert Heiss, Arend Kulenkampff, Thomas Kesselring e Dieter Wandschneider pensam que sim. Toda Dialética, dizem eles, no fundo sempre é uma antinomia. Quem quiser saber o que é Dialética tem que primeiro saber o que é Antinomia. Antinômicas são as proposições que, sendo verdadeiras, são falsas; sendo falsas, são verdadeiras.

Robert Heiss não é Lógico, e sim filósofo, um filósofo que passou toda a sua vida perguntando o que é Dialética. O grande fruto de seu trabalho, Heiss o publica em 1931, num livro extremamente estimulante com o título *Logik des Widerspruchs*. Neste texto pouco conhecido, a estrutura da Dialética é descrita e analisada sob perspectivas novas, por novos vieses, com uma agudez e uma sensibilidade que só iremos reencontrar, entre os contemporâneos, nos trabalhos de Dieter Henrich. Robert Heiss descreve e analisa diversas estruturas autoflexivas negativas, desde aquilo que hoje chamamos de Contradição performativa, passando por uma belíssima releitura da dúvida cartesiana que se autodissolve, até a Antinomia dos Lógicos modernos em seu sentido estrito. Mas é Arend Kulenkampff, que eu saiba, o primeiro que levanta a tese – aliás, sua Tese de Doutorado em Frankfurt, orientada por Theodor Adorno, mas inspirada por Robert Heiss – de que a estrutura antinômica constitui o núcleo duro de toda a Dialética. Dialética, diz Kulenkampff, ou é isso, ou não é nada. Este é o tema de *Antinomie und Dialektik*, de 1970.

Alguns anos depois, em 1984, Thomas Kesselring publica o livro *Die Produktivität der Antinomien*, em que retoma, com fôlego e em pormenores, a ideia de que a estrutura antinômica é o motor que faz a Dialética andar. Kesselring descreve e mapeia as antinomias, analisa sua estrutura, põe em destaque sua estrutura lógica de negação autoflexiva e tenta fazer, a partir daí, a reconstrução de alguns trechos do Sistema de Hegel.

Dieter Wandschneider, em 1995, no livro *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, continua a elaboração da tese central de Kulenkampff e Kesselring.

A Dialética consiste basicamente na estrutura antinômica, a qual consiste na oscilação entre Verdade e falsidade que ocorre nas proposições antinômicas. Isso, exatamente isso é Dialética. À semelhança do que Kesselring já havia feito, Wandschneider tenta fazer, a partir de sua teoria, uma reconstrução da Lógica de Hegel. A reconstrução, partindo do Ser e do Nada, passa por quatro pares de opostos e aí termina. De viva voz ouvi de Wandschneider, em um Colóquio por ele organizado em Aachen, em 1994, que a tentativa de reconstrução empacava no sexto ou sétimo par de opostos. Por que, perguntava ele? Por que para aqui? Por que não dá para ir adiante? Perguntas intelectualmente honestas formuladas por um intelectual honesto.

Penso que tanto Kesselring como Wandschneider têm razão em muitas coisas. Mas no principal, penso eu, erraram o tiro. Miraram para o lado errado, e a Dialética, em sua grandeza e flexibilidade, lhes escapou. Tento esclarecer o que quero dizer.

A Dialética consiste no jogo dos opostos. Todos nós sabemos disso. Mas em que consiste o jogo dos opostos? Quais opostos? Contraditórios ou contrários? A Dialética desobedece ao Princípio de Não Contradição?

A tese de que as antinomias estão no núcleo da Dialética diz, em primeiro lugar, que os filósofos analíticos não devem exagerar e ficar exaltados na defesa do Princípio de Não Contradição, pois mesmo os Lógicos reconhecem que, em certos casos – nas antinomias –, há uma oscilação entre Verdade e falsidade. Não são apenas os dialéticos, portanto, que desafiam o Princípio de Não Contradição, também na Lógica existe estruturas que parecem fugir dele. Não é, pois, de se desautorizar a Dialética, assim de saída e de modo geral. Esta é a primeira mensagem transmitida. A segunda mensagem, contida nas teses de Kesselring e de Wandschneider, diz que o verdadeiro motor da Dialética consiste na perpétua oscilação entre Verdade e falsidade. Os opostos, dizem eles, oscilando sempre entre Verdade e falsidade, sendo simultaneamente verdadeiros e falsos, precisam ser conciliados. É na síntese dialética que isso ocorre, afirmam eles. O Movimento típico da Dialética origina-se, segundo Kesselring e Wandschneider, no Movimento que há na estrutura antinômica. Qual Movimento? A oscilação, sem parar, entre Verdade e falsidade.

Kesselring e Wandschneider afirmam que o Princípio de Não Contradição não pode ser negado. Não se pode afirmar e negar sob o mesmo aspecto. Mas, eles alegam que nas antinomias ocorre um Movimento em que a Verdade de uma proposição implica a falsidade dela, e vice-versa. Trata-se aí de níveis diferentes de Linguagem, afirmam ambos os autores. É isso que salva a validade Universal do Princípio de Não Contradição. A elaboração destes diferentes níveis de Linguagem – os tipos de Russell, os níveis de Tarski – leva à necessidade de descrever com exatidão os níveis em pauta e a passagem de um nível para o outro. Isso é central tanto para Kesselring como para Wandschneider. Não obstante esta distinção de níveis de Linguagem, há em ambos os autores, afirmada com clareza, uma mistura entre os níveis diversos; há sempre uma certa superposição de níveis que eles não conseguem definir melhor. Além disso, Wandschneider empaca, na reconstrução da Lógica de Hegel, depois de alguns passos. O que houve? O que deu errado?

O principal erro nas teorias propostas por Kesselring e Wandschneider consiste, penso eu, em julgar que a oscilação perpétua entre Verdade e falsidade é algo de racional. Eles cederam à perigosa fascinação que as antinomias parecem exercer e sucumbiram ao irracional. Ser jogado da Verdade para a falsidade, e vice-versa, sem jamais parar não é algo racionalmente bom, e sim o suprassumo da irrazão. Esse processo *ad infinitum* não é um bem, e sim um mal, não é uma síntese dialética, e sim um absurdo lógico. Ninguém pode morar racionalmente na oscilação perpétua entre Verdade e falsidade, entre o sim e o não. Isso não faz o menor sentido. É um absurdo total. É totalmente irracional. Kesselring e Wandschneider não perceberam isso. Eles namoram o irracional. Não perceberam que o jogo dos opostos se faz entre contrários, não entre contraditórios. Eles sabem, é claro, que dois contrários podem ser simultaneamente falsos, mas não se deram conta de que é exatamente aí e somente aí que se faz a Dialética. Não perceberam que os opostos na Dialética não têm estrutura predicativa e que, por isso, a síntese tem que ser feita, não pela elaboração de novos aspectos no sujeito lógico, e sim pela inserção de um novo predicado que leve em consideração a falsidade tanto de tese como de antítese e concilie ambas em novo conceito.

Kesselring e Wandschneider não se deram conta de que contradições podem de fato existir, que contradições, quando existem, devem ser superadas. Não perceberam que a questão das antinomias lógicas, no século XX, é resolvida exatamente através da aplicação do antigo Princípio aristotélico: sempre que há Contradição é preciso fazer as devidas distinções. No caso das antinomias, que são estruturas circulares, a distinção não pode ser feita só no sujeito lógico, eis que o sujeito, pela ipsoflexão, se repete no predicado. Os Lógicos, então, não podendo fazer as devidas distinções só no sujeito, precisam fazer a distinção entre níveis de Linguagem. O que foi feito? O que houve? Houve uma Contradição, sim, uma Contradição potenciada, e a solução foi a mesma de sempre: fazer as devidas distinções. Como o sujeito lógico das antinomias está em Movimento circular, a solução é fazer a distinção entre tipos ou níveis de Linguagem. É exatamente esta a solução proposta por Russell, por Tarski, por Blau, por todos os Lógicos. Kesselring e Wandschneider também fazem esta distinção. Mas, embora façam a distinção entre níveis como os outros, eles dão ênfase à mistura de níveis, à sobreposição parcial, ao Movimento de passagem de um nível para o outro.

Afinal, o que está certo? O que é racional? Distinguir níveis de Linguagem ou misturá-los? Essa imbricação de níveis diferentes de Linguagem existentes nas antinomias, em minha opinião, pode e deve ser ulteriormente pesquisada para proveito tanto da Lógica como da Dialética. Mas não é só aí que se faz Dialética. Dialética é algo muito mais amplo e mais abrangente. A malha da Dialética não é tão estreita como pensam Kesselring e Wandschneider, e é por isso que Wandschneider empaca tão cedo na reconstrução da Lógica de Hegel. A solução das antinomias é apenas um caso particular de uma solução muito maior: fazer as devidas distinções. Existe, sim, penso eu, algo de dialético nas antinomias. Mas não se pode restringir a Dialética à estrutura das antinomias lógicas.

O erro central de Kesselring e de Wandschneider, volto a dizer, é pensar que a oscilação perpétua entre Verdade e falsidade, entre o sim e o não é algo de racional. Tal situação é racionalmente insustentável e deve ser superada. Não se pode morar em tal oscilação. Essa superação ocorre realmente quando se faz a devida distinção entre níveis diferentes de Lin-

guagem. Os Lógicos do século XX têm razão a esse respeito. Os filósofos que namoram a irracionalidade das antinomias e identificam a estrutura da Dialética com a estrutura das antinomias lógicas precisam ser alertados de que a oscilação que ocorre nas antinomias é racionalmente tão perversa quanto o *processus ad infinitum* dos autores clássicos. Dialética não é isso; ela surge exatamente quando se supera isso.

Um projeto de Sistema

Dialética e Natureza

A Filosofia como Projeto de Sistema

A Dialética, por trabalhar com opostos que são apenas contrários, está sempre inserida na historicidade contingente da Linguagem e do mundo em que vivemos e pensamos. A antítese, no jogo dos opostos, não é construída *a priori*, mas é assumida da Linguagem e da História. Às vezes a antítese é construída, mas não se trata aí de uma construção apriorística de conceitos, e sim do engendramento linguístico e social – *a posteriori* – de algo novo que é sempre um fato intersubjetivo. Cornelius Castoriadis, em nosso século, mostrou muito bem como se processa tal engendramento de realidades intersubjetivas. Não se trata aí de uma operação conceitual *a priori* no sentido técnico dos racionalistas e dos kantianos.

O importante para nós aqui é ter presente que a Dialética, por trabalhar com opostos não construídos *a priori*, contém sempre um momento que é *a posteriori* e contingente. A Dialética é um conhecimento que vai buscar na História seus conteúdos e é, exatamente por isso, um conhecimento que está sempre inserido na História, remetendo as verdades atemporais sempre de volta à História onde elas se encarnam. A Dialética é um conhecimento que capta, sim, e representa os nexos necessários e atemporais que, às vezes, – nem sempre – existem entre as coisas, mas mesmo estes são pensados sempre como a eternidade que se realiza no curso do tempo, como o necessário que se efetiva no processo contingente de evolução. A Dialética conhece, sim, verdades eternas – como dois mais dois são quatro –, mas isso não a faz esquecer e descuidar das verdades

contingentes que se passam no horizonte do tempo. É por isso que, como já vimos e demonstramos antes, a Dialética nunca leva a um Sistema completo e acabado que abarque todas as coisas, inclusive o futuro contingente. Hegel erra quando afirma que, com a Dialética, a Filosofia abandona seu velho nome de amor à sabedoria para elevar-se ao estatuto de Ciência que sabe tudo. Não, nunca. A Filosofia continua sendo amor à sabedoria, o Sistema de Filosofia é apenas um Projeto de Sistema. Ele levanta pretensões de Verdade e de universalidade, sim, mas não pretensão de plenitude e de acabamento. Existem nexos necessários e atemporais, sim, mas existem também coisas e nexos contingentes. O tempo passado, que não é mais, guardamo-lo na memória. O futuro está aberto. Não podemos deduzir, enquanto contingentes, nem um nem outro. O que podemos, o que devemos fazer é pensar o passado contingente atribuindo-lhe os valores devidos, e projetar o futuro que está aberto, decidindo sobre o presente. O presente que nos escorre por entre os dedos é o mesmo presente que permanece e que fica: o eterno momento presente. Filosofia, sim, é possível, mas só como projeto de Sistema aberto.

A Estrutura tripartite do Projeto de Sistema

Os Sistemas de Filosofia propostos por pensadores neoplatônicos apresentam, desde Plotino e Proclo, uma estrutura rigorosamente tripartite. O Sistema divide-se em três partes; cada uma destas três partes subdivide-se novamente em três. Três, mais três, mais três são nove. *Enéada* é o título da obra e do Sistema de Plotino. A mesma divisão em três partes com suas respectivas subpartes é utilizada, com requintes, em Proclo. Em Agostinho, a tríade da Santíssima Trindade é não apenas um Movimento processual de Deus para consigo mesmo, algo interno ao Absoluto, mas também o Movimento que perpassa e ordena o Universo da Natureza e do homem. O mistério da encarnação, em que Deus sai de si mesmo, se faz homem e se efetiva como pessoa contingente na História, é, segundo Agostinho, o Grande Mistério que fundamenta e explica a efetivação da Cidade de Deus no âmago da Cidade dos Homens. Mistério aqui não significa algo que não podemos conhecer, mas, ao contrário, o primeiro Princípio explicativo de todo o conhecimento. Todo conhecimento, de acordo com o sábio

de Hipona, é apenas um reflexo ulterior deste Mistério que é a luz que tudo ilumina: o *Logos* que se faz carne, isto é, que fica Natureza e História e, nesta volta a si mesmo, se reencontra como o Eterno Momento Presente. Em Nicolau Cusanus, a estrutura sistêmica é nitidamente triádica. Na primeira parte do Sistema, a tese, trata-se de Deus antes de criar o mundo. Na segunda parte, a antítese, o tema é a criação, isto é, a Natureza e o homem. Na terceira parte, a síntese, a ideia central é o Homem Deus, que, ao redimir a humanidade, engendra o universo da Graça em que Deus fica homem e os homens transformam-se em deus. Hegel, na mesma tradição, divide o Sistema em Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. A Lógica trata do Absoluto em si mesmo, ou, como Hegel escreve, de Deus antes de criar o mundo. A Filosofia da Natureza versa sobre o Absoluto que sai de si mesmo e se aliena como algo que é o outro dele mesmo. Na Filosofia do Espírito, o Absoluto, voltando a si mesmo, se reencontra e, morando de novo em si e consigo, se sabe como consciência e como espírito.

O projeto de Sistema aqui proposto tem, de acordo com a grande tradição neoplatônica, três partes: Lógica, Natureza, Espírito.

Tudo o que foi feito neste trabalho até agora é parte integrante da Lógica. Trata-se aí de elaborar a estrutura e o Movimento triádico do discurso lógico. A Lógica, assim concebida, é várias coisas. Ela é, primeiro, uma Filosofia da Linguagem, que analisa e disseca as regras e Princípios de todo falar e pensar, que examina e levanta as condições de possibilidade de nosso falar e de nosso pensar factuais. Os temas centrais são, aí, a estrutura triádica de Tese, Antítese e Síntese, os três Primeiros Princípios tanto da Dialética como da Analítica (Identidade, Diferença e Coerência) e o imbricamento existente entre Dialética, Analítica e Hermenêutica. A Lógica é, segundo, uma Ontologia, pois ela formula Princípios válidos também para o Ser de todos os seres. A Lógica é, terceiro, uma Teologia, pois, ao dizer o que o Ser é, ela está sempre falando do Absoluto. A Lógica é, quarto, uma História das Ideias, pois é da Linguagem e da História que ela tira seus conteúdos. – A Lógica Formal, em seu sentido contemporâneo, está inclusa no primeiro sentido acima mencionado, na Lógica enquanto Filosofia

da Linguagem; esta trata tanto da Lógica Dialética como também da Lógica Analítica.

Sobre a primeira parte do Projeto de Sistema, sobre a Lógica, muito se poderia acrescentar, mas o básico já foi exposto nos capítulos anteriores deste trabalho. Quero dar ênfase, entretanto, a um ponto central: não tento fazer uma dedução *a priori* das categorias lógicas, e sim uma reconstrução crítica do Universo fáctico de todas as coisas, que é expressamente pressuposto como início e começo, sob o império do Princípio da Coerência. A contingência das coisas e a historicidade foram, penso, devidamente respeitadas: o Sistema só põe o que foi desde o começo pressuposto. Pôr é apenas repor criticamente. – Isso posto, posta a Lógica, o que dizer da Natureza? Qual a Filosofia da Natureza?

Dialética e Evolução

Lógica e Natureza – Os mesmos Princípios

A Lógica, além de ser uma Filosofia da Linguagem, é uma Ontologia, ou seja, uma doutrina geral sobre o Ser. Se isso é Verdade, os Princípios que regem o pensar e o falar são também Princípios que ordenam o Ser dos seres. Os mesmos Princípios regem tanto o discurso como também a Natureza. A Gramática básica do discurso é também a Gramática que rege o curso das coisas. Se isso é Verdade, então os primeiros Princípios do discurso, que foram acima analisados e elaborados, têm que coincidir com os Princípios que, segundo as Ciências Naturais, regem a evolução das coisas na Natureza. – A demonstração aqui se faz apenas pela inserção do núcleo duro das Ciências Naturais num todo maior. Isso pode ser feito. Há Coerência. Existe de fato uma perfeita correlação entre os Primeiros Princípios da Lógica, como ela foi acima exposta, e os Primeiros Princípios da Natureza. Para verificar isso, basta colocar lado a lado, com a necessária tradução de nomenclatura, os Princípios da Lógica e os Princípios que regem a Natureza. – A correlação mencionada, a rigor, deveria ser mostrada tanto com relação à Biologia como em relação à Física. Como meus conhecimentos de Física lamentavelmente são insuficientes, restrinjo-me à correlação entre Lógica e Biologia.

Princípios da Lógica

Identidade

Identidade simples A
 Identidade iterativa $A A A$
 Identidade reflexa $A = A$

Princípios da Natureza

Indivíduo
 Iteração, replicação, reprodução
 Espécie

Diferença

Diferença de contraditórios	
A e Não A	(não existente)
Diferença de contrários	
A e B	Emergência do novo, mutação por Acaso

Coerência

Anulação de um dos pólos	Morte, seleção natural
Elaboração das devidas distinções	Adaptação
História da Dialética	História da Evolução

A Identidade simples, na Lógica, e o indivíduo, na Natureza

No começo está a Identidade simples que se destaca do pano de fundo, ou seja, de seu meio ambiente, como sendo algo determinado. A partir deste primeiro começo, se desenvolve, então, formando processos longos e complexos, tudo aquilo que chamamos de Universo. Este é o primeiro começo de tudo: a Identidade simples. – A história da evolução das coisas foi, desde sempre, o primeiro e mais importante tema do mito e, quando este se depura como Razão, da Filosofia. A História da gênese do mundo bem como das coisas nele existentes pertence aos fundamentos de nossa História, isto é, de nossa cultura. Desde os pré-socráticos, os filósofos procuram formular, com o Ser, com o *Nous*, com os Átomos, com as Ideias, com a Substância, etc., os Princípios que determinam a gênese e o desenvolvimento de nosso mundo complexo a partir de um primeiro começo, que é simples. Ultimamente, nós, filósofos – é lamentável – abandonamos quase completamente este tema, que talvez seja o mais importante de todos, e nos dedicamos quase só

à análise das conexões existentes entre palavras. O ciclo das grandes questões sobre a gênese do Universo e da vida, nós o entregamos aos físicos e biólogos, que hoje tecem teorias bem razoáveis sobre a origem e o desenvolvimento do Universo. Cosmologia antigamente era uma tarefa de filósofos e uma disciplina da Filosofia, hoje ela só é tratada teoricamente por físicos e biólogos. Isso não deveria ser assim. Se a Filosofia quer ser fiel a seu nome e a sua tradição, então há que se colocar de novo, tentando respondê-la, a pergunta pelo sentido de nossa vida, a questão sobre o começo e o desenvolvimento do Universo.

No começo está a Identidade simples; o que é idêntico se destaca de seu meio ambiente. Chamemos este algo simples de determinado, ou, para usar uma terminologia mais atual, Sistema. O meio ambiente no qual o Sistema está e do qual ele se destaca chamamos como tal, ou seja, de Meio Ambiente. Um Sistema, algo determinado, está no começo e se destaca e se distingue de seu Meio Ambiente, que, bem no começo, é apenas o caos. Não dá para dizer mais sobre isso. No começo não há muito que dizer. Claro está que já existem aí, implícitos, os Princípios do Ser que determinam o desdobramento ulterior da evolução. Eles foram, mais acima, elaborados em sua forma lógica; trata-se agora de mostrá-los enquanto atuam no desenvolvimento da Natureza, enquanto atuam como Princípios de organização interna das coisas.

A Identidade iterativa, na Lógica, e a iteração, a replicação e a reprodução, na Natureza

A Identidade simples, quando se repete, torna-se Identidade iterativa. Ao primeiro A se acrescenta um segundo, um terceiro, um quarto A, etc.: A, A, A, A, etc. O segundo A origina-se do primeiro? O segundo A emerge do primeiro a partir do primeiro? Isso afirmavam os neoplatônicos; é isso que entrou na doutrina sobre a trindade de Agostinho e, assim, na grande tradição da Filosofia. Mas não é esta a questão que agora nos ocupa. Aqui nos interessa primeiramente o elemento da iteração, da repetição. É sempre o mesmo que vem de novo e aparece; pelo menos até agora. O Universo consiste não mais de um simples A, mas de A, A, A, etc., que se repetem e se seguem uns aos outros. – Uma forma específica de iteração é a que se encontra no Movimento elíptico, respectivamente

circular, dos planetas e também dos elétrons que, girando em torno de um ponto central, descrevem sempre a mesma órbita. Assim eles voltam sempre ao mesmo lugar e constituem algo que permanece. Assim surge, no começo, os átomos e os Sistemas solares. Uma outra forma de iteração, que encontramos, por exemplo, em cristais e nos seres vivos, é aquilo que chamamos de simetria. Uma metade é, aí, a iteração por espelhamento da outra metade. Na Biologia, a Identidade iterativa aparece de forma bem específica como replicação e reprodução. Estes são hoje os conceitos-chave que descrevem a característica específica dos seres vivos e constituem, assim, a própria definição do que seja vida. Reprodução é o processo no qual um determinado organismo faz e deixa sair de si – *re-produz* – outro ser vivo organizado de acordo com o mesmo plano de construção. Replicação é o processo no qual o plano de construção de um determinado organismo, codificado e empacotado no ácido nucleico, faz cópias de si mesmo. Reprodução é a iteração de organismos que são iguais uns aos outros. Replicação é a iteração de planos de construção que são iguais a si mesmos. Há, aí, em toda parte, presente e atuante, o Princípio da Identidade Iterativa.

A Identidade reflexa, na Lógica, e a espécie, na Natureza

A Identidade reflexa diz que o segundo (bem como o terceiro, o quarto, etc.) A é igual ao primeiro A: $A = A$. Aparece aqui um fenômeno que desde a Antiguidade nos faz cismar. Para poder dizer a Identidade de A, é preciso dizê-lo ou escrevê-lo duas vezes; primeiro à esquerda, depois à direita do sinal de igualdade. Somente assim – através da posição explícita desta primeira diferença – é que podemos dizer plenamente a Identidade de A. A Diferença, a Alteridade, ou simplesmente o outro, é o que aqui desponta e começa a emergir. Ainda estamos tratando do mesmo, daquilo que é idêntico a si mesmo, mas a Diferença emergente começa a se fazer notar. Percebe-se que há aqui um processo em curso no qual o idêntico sai de si para, depois, voltar a si mesmo. Este Movimento circular é elemento característico da estrutura básica de muitas coisas importantes que aparecem mais tarde na evolução, como vida, isto é, ser Autopoiético, ou pensamento e ação livre, isto é, Espírito. Mas ainda não chegamos lá, a Diferença está apenas esboçada.

A esta Identidade reflexa da Lógica corresponde, nos seres vivos, à espécie. A espécie é aquela Identidade na qual dois ou mais seres vivos individuais se igualam, sem com isso perder sua individualidade. Na espécie se expressa não a singularidade (o *isto* para o qual aponto com o dedo), mas a particularidade específica, a *species*, ou seja, aquilo que é comum aos muitos indivíduos. O plano de construção de uma determinada espécie, gravado nos genes de todos os indivíduos que a compõem, forma, no decorrer da ontogênese, a estrutura típica da espécie. Assim, de um ovo de galinha sai sempre e somente galinha. – Duas perguntas se põem aqui ao natural. Como se distingue o que é característica da espécie e o que é determinação do indivíduo? E, segundo, por que a estrutura da espécie está gravada nos genes e as determinações individuais não? Ambas as questões levantam um problema que, no fundo, é o mesmo: a lenta e gradual emergência da Diferença.

Está gravado nos genes aquilo que lá está gravado (proposição tautológica e, como tal, verdadeira). Esta gravação determina aquilo que é comum aos diversos indivíduos; a isso chamamos, então, de características típicas da espécie. As variações individuais que sempre de novo aparecem no curso da ontogênese se originam do fato de que as instruções gravadas nos genes não são leis duras, não são regras que determinam tudo até o último pormenor. Essas leis não impedem que surjam pequenas variações e, em certos casos, até contrafatos. Essas leis, assim como o operador modal do Princípio de Não Contradição, são apenas um Dever-ser. É claro que o Dever-ser aqui não pode ser tomado no sentido estritamente humano de Ética e de lei moral, mas apenas como uma lei da Natureza que determina, sim, mas não determina tão fortemente como as leis da Lógica Formal e da Matemática, a saber, até o último pormenor. O Princípio de Identidade diz, pois, igualdade, mas apenas uma igualdade tal e tanta que permita que também a Diferença entre indivíduos exista. No caso de igualdade de cem por cento – nem mesmo gêmeos são assim – ainda há uma Diferença no espaço temporal entre os indivíduos. Na maioria dos casos, os indivíduos são determinados de modo que possuam relativamente muitas qualidades individuais. Se tal qualidade primeiramente individual (isto é, uma propriedade adquirida pelo indivíduo) entra no plano genético de construção, ou seja, no mecanismo de replicação genética,

então esta qualidade passa a fazer parte das características da espécie e torna-se, assim, hereditária por reprodução. Se, ao contrário, a qualidade surgida de maneira individual (isto é, uma propriedade adquirida) não entra no plano genético de construção, então ela continua sendo uma propriedade apenas individual; é uma qualidade apenas do indivíduo, não da espécie. Se uma propriedade primeiramente individual entra ou não no plano genético de construção, ou seja, se uma propriedade individual torna-se ou não uma propriedade da espécie, vê-se através da História da evolução. Isso – este é o grande tema de Lamarck – é inicialmente apenas um fato no curso de uma evolução que decorre de maneira contingente. Quando e como uma propriedade individual entra no plano genético de construção, que circunstâncias físico-químicas são aí determinantes, sobre isso não temos ainda respostas satisfatórias. É exatamente este um dos temas que os biólogos hoje mais pesquisam.

A diferença de contrários, na Lógica, e a emergência do novo, a mutação pelo Acaso, na Natureza

O outro, ou o que é diferente, aparece quando surge um B que é diferente do A, que se repete na série A, A, A, etc. A alteridade do outro não se fez anunciar, ela não era previsível, não era calculável, não tem uma Razão suficiente que a anteceda. De repente, surge aí algo diferente, B, sem que isso esteja dado ou pré-formado na série anterior A, A, A, etc. ou na Identidade reflexa $A = A$. Este B, que obviamente é diferente de A, está para A em oposição, não de contraditórios, mas sim de contrários. E assim como surgiu B, surgem também C, D, F, etc. – Temos aí, primeiramente, a emergência do novo, sem que se pressuponha uma Razão a ele pré-jacente, sem que se pressuponha uma causa eficiente que deva existir antes dele, sem que se postule antes de toda e qualquer galinha um proto-ovo de galinha. O diferente, bem no começo, surge como um caso. Ele é um Acaso. No âmbito da Lógica, tratava-se do polo contrário, que não pode ser deduzido de maneira *a priori* (o polo contraditório pode ser construído *a priori*, o contrário não), na Natureza trata-se daquilo que é contingente, daquilo que é por Acaso.

O acaso é, tanto na Lógica como também na Natureza, um elemento muito importante, um elemento necessário para a gênese ontológica e

para a reconstrução Lógica desta Totalidade na qual vivemos concretamente e na qual fazemos o discurso filosófico. Sem o Acaso, isto é, sem a contingência, não haveria na Lógica a oposição neoplatônica de contrários e, por isso, não haveria Dialética; sem o Acaso, a Natureza seria apenas a explicação necessária (*explicatio*) daquilo que foi implicado (*implicitum*) na semente inicial. Sem o Acaso, a Natureza não seria uma História contingente que poderia, por igual, ser e decorrer de maneira diferente, mas o desenvolvimento necessário, o único possível, de uma substância à maneira de Espinosa. Fica claro que tal teoria necessitarista, isto é, que contém tão-somente o elemento da regularidade, não corresponde às Ciências Naturais, tais como elas hoje descrevem e explicam a gênese e o desenvolvimento do mundo. Estamos aqui conferindo ao Acaso a mesma importância que lhe é dada pelos biólogos de hoje, como, por exemplo, Richard Dawkins e Stephen J. Gould. Fica claro também que uma teoria necessitarista da Natureza impossibilita, por Princípio, a contingência e, assim, a livre-escolha entre alternativas que sejam igualmente possíveis; com isso ficam impossíveis tanto a liberdade do homem como também a verdadeira historicidade, como hoje a concebemos. Uma Teoria da Evolução, que contém como um elemento constitutivo o Acaso, como a que os biólogos hoje defendem e nós aqui estamos apresentando, é muito importante também como um pressuposto para a correta construção da Ética e da Política. Ela abre o espaço da contingência e, assim, de alternativas que sejam igualmente possíveis, que, por sua vez, tornam possíveis a livre-escolha, a decisão livre e a responsabilidade Ética. Sem contingência, sem Acaso, nada disso é possível.

Não caímos, porém, no caos total ao pôr o Acaso, ou seja, a contingência, na estrutura básica da teoria? Esta virada para o caos não torna tudo caótico demais? Não, pois permanece mais aquilo que mais permanece. Com isso formula-se uma das mais importantes leis da Natureza, a lei da conservação.

Coerência, a anulação de um dos polos da oposição, na Lógica, e a seleção natural, na Natureza

A conservação do diferente é possibilitada e explicada primeiramente por um Princípio simples: permanece mais o que mais permanece. Essa pro-

posição é uma tautologia como $A = A$. Proposições tautológicas são sempre verdadeiras e valem não só no âmbito da Lógica, como também na Natureza. Tais proposições nem sempre são vazias, como hoje muitas vezes se supõe, de conteúdo e de força explicativa. Em alguns casos, como aqui, o contrário é verdadeiro. A lei de conservação *Permanece mais o que mais permanece* explica muitíssimas coisas. Ela explica que só o duradouro, não o passageiro, permanece. Ela explica que, em última instância, a ordem tem mais sucesso que a desordem. Se B e C, etc. não permanecem mais, então não permanecem e desaparecem, voltando ao caos.

Fica tão-somente o que se repete: a série A, A, A, etc., B, B, B, etc. Somente entidades estáveis perduram e continuam a existir. Esta primeira lei da conservação, formulada de maneira tautológica, diz também que há um Princípio de seleção que atua desde o começo na gênese e no desenvolvimento do Universo. Só permanece mais o que mais permanece. Só fica parte constitutiva do mundo o que é mais e dura mais que aquelas entidades que surgem e cintilam como faíscas por demais fugazes para logo dissolver-se em Nada. Permanece só o que se mantém a si próprio, ou então aquilo que através da repetição de si mesmo se dá consistência, isto é, o que através do Movimento iterativo se torna uma mesmice durável. Tudo o resto, tudo que é evanescente, tudo que não se repete, tudo que não se reproduz desaparece no curso do desenvolvimento, voltando à indeterminação e ao caos. Sem iteração, isto é, sem este Movimento circular, que é próprio de elétrons e de estrelas, sem a replicação como ela ocorre no DNA, sem a reprodução como ela caracteriza os organismos, nada permanece por muito tempo. Dito de outra maneira: é a Identidade iterativa que, sob a forma de Movimentos orbitais, de replicação e de reprodução, dá consistência a todas as coisas. O diferente que surge, mas que não permanece mais, que não se dá duração – através de Movimentos circulares, replicação e reprodução –, um tal Ser diferente deixa de Ser e desaparece. Ele existiu e durou por um breve espaço de tempo, mas não vingou. A lei de conservação, que está contida implicitamente no Princípio de Identidade Iterativa, já é, se aplicada às diferenças que surgem, uma lei de seleção. A assim chamada seleção natural, como disso se depreende, é uma forma mais específica de um Princípio lógico simples.

À anulação de um dos polos da oposição corresponde, na Natureza, a morte. Na Lógica, a Verdade de um polo contrário implica a falsidade do outro. O polo falso da oposição, exatamente por ser falso, não presta para nada e deve ser jogado fora do discurso racional. Na Natureza, chamamos isso de morte. Na Natureza, quando surge uma oposição de contrários, isto é, quando há um choque entre A e B – entre Sistema e Meio Ambiente –, duas coisas podem ocorrer: primeiro, que um polo elimine o outro. Neste caso, só perdura um dos polos, o outro não. O polo que perdura é então chamado – na maioria das vezes só depois, *ex post* – de vencedor. O outro polo não permanece, não sobrevive, ele morre. A isto corresponde, na Lógica, a anulação de um dos polos da oposição, do polo que é falso, pelo outro, que é o polo verdadeiro. Esta anulação se efetiva, na Lógica, de forma positiva: se sabemos de uma fonte positiva qualquer – uma Razão positiva, que não a simples estrutura da Dialética como esquema formal – que um polo da oposição é verdadeiro, então se segue logicamente que o outro polo é falso. Na Natureza, como na Lógica, muitas vezes não se sabe antecipadamente, isto é, *a priori*, qual dos dois polos da oposição é verdadeiro. Para poder concluir sobre a falsidade da antítese, na Lógica, é preciso que a Verdade da tese seja demonstrada a partir de um argumento positivo (por exemplo, através de uma Contradição performativa). Também na Natureza um dos dois polos deve mostrar-se como sendo o *verdadeiro* ou o *correto*. Essa *demonstração*, na Natureza, na maioria das vezes não é um nexos lógico, mas um simples fato. Um dos dois polos da oposição, na Natureza, vence. *Ex post* constatamos isso e dizemos então que este polo é o vencedor, isto é, aquele que sobreviveu. O outro polo desta oposição, o que no embate perdeu, morre e desaparece de volta no caos.

Isso não é uma Filosofia da mera sobrevivência, uma Filosofia aética, sem piedade e sem amor? Não. Se este raciocínio é levado conseqüentemente até o fim, chega-se, como se verá mais adiante, a uma visão humanista do mundo, na qual aparecerão com clareza não apenas a dignidade do homem, mas também o enraizamento deste na ordem cósmica.

As devidas distinções, na Lógica, e a adaptação, na Natureza

Voltemos à alternativa dura. Se na Natureza surge um choque entre dois polos contrários, duas coisas podem ocorrer: primeiro, um dos polos,

por ser verdadeiro, pode eliminar o outro; é o que vimos antes. Segundo, pode ocorrer, como acontece também na Lógica, que ambos os polos sejam falsos. Dois polos contrários não podem ser simultaneamente verdadeiros, mas podem ser simultaneamente falsos. O que acontece, na Natureza, quando – isso não é raro – ambos os polos são falsos? Então se aplica a mesma regra que já na Lógica resolvia o problema: se ambos os polos da oposição são falsos, então, para não ficar num beco sem saída, é preciso fazer as devidas distinções. Na Lógica, tratava-se de aspectos lógicos que, uma vez elaborados e pronunciados, superavam e resolviam a Contradição existente. Na Natureza, não se trata do falar e do pensar, e sim do Ser. Os novos aspectos, que são necessários para superar a Contradição realmente existente na Natureza, são aspectos reais; são novos cantos, novas dobras, novas facetas que, sendo reais, superam realmente a Contradição que surgiu na Natureza e que nela existe como algo real.

A alternativa agora é a seguinte: se há na Natureza polos contrários que são ambos falsos, isto é, que não são adequados, então duas coisas podem ocorrer: ou um polo anula o outro, ou – sendo ambos inadequados – a Natureza gera novos aspectos reais (cantos, dobras, facetas, etc.). Estes aspectos reais assim desenvolvidos superam, então, a Contradição antes existente. A geração de novos aspectos, que na Lógica se chamava de *elaboração das devidas distinções*, aqui na Natureza atende pelo nome de *adaptação*. Adaptação é a formação de aspectos reais que resolvem a Contradição real antes existente e que conciliam ambos os polos num nível mais alto, mais complexo e mais rico. Sistema e Meio Ambiente, que antes estavam em oposição contrária e que eram ambos falsos, são conciliados e unidos através do engendramento de novos aspectos reais. Este engendramento de novos aspectos reais pode ocorrer tanto no Sistema como no Meio Ambiente; pode também ocorrer em ambos. A História da evolução dos seres vivos, que dá conta concretamente de como todas estas adaptações ocorreram até constituir o estágio atual, é chamada pelos biólogos de *Evolução*. É mérito de Charles Darwin ter reformulado esta velha teoria sobre o desenvolvimento do Universo, concebida já pelos filósofos gregos e desenvolvida ulteriormente pelos mestres-pensadores da Idade Média e da Modernidade, e ter reunido,

em comprovação dela, material empírico tão abundante e abrangente que podemos hoje discutir o assunto de forma científica. Decisiva neste contexto é, em minha opinião, a importância cada vez maior que se dá ao acaso, isto é, à contingência. Isso se percebe especialmente quando se comparam as diferentes formas por que passou a Teoria da Evolução de Darwin até a Teoria de Sistemas de nossos dias.

A História da Dialética, na Lógica, e a História da Evolução, na Natureza

A evolução das coisas na Natureza, assim como os Movimentos lógicos da Dialética, segue sempre – este é um lado – as regras necessárias que foram discutidas na Lógica, mas como lá foi mostrado – e este é o outro lado – também sempre contém a imprescindível contingência, isto é, o Acaso. É por isso que a História da evolução, assim como a História da Dialética, tem que ser escrita *a posteriori*. Há aí, por certo, um elemento que é necessário e *a priori* (o Princípio da Identidade e o Princípio da Coerência), mas há aí também um elemento que é contingente e *a posteriori*. História se escreve quando se conta e se descreve, primeiro – sempre, pois, *ex post* – como algo contingente se engendrou de maneira contingente e, depois, como este Ser contingente se insere na rede de Princípios que são necessários e *a priori*. História é, portanto, como, aliás, tudo o mais na Lógica Dialética e também na Natureza, uma união ou uma conciliação do que é necessário com o que é casual.

A História da Evolução da Natureza é hoje um dos temas centrais da Física e da Biologia. A História da Dialética, que também contém sempre um elemento contingente, merece mais e mais a atenção dos pesquisadores.

Ética

A família antiga

Nos primórdios de nossa civilização, o Dever-ser, tema central de toda Ética, emanava da família e nela se concretizava. O bem e o mal, o que se deve fazer, o que não se deve fazer, quais as recompensas das boas ações e quais as penas dos delitos, tudo era regrado e determinado pelo canto que o pai de família, o *pater*, entoava executando a dança ritual em

torno do fogo sagrado do lar, que então era chamado de *bestia*. O *pater*, todo vestido de branco, com uma coroa de flores na cabeça, à frente da *mater* e dos demais membros da família, postados em fila indiana, puxava a dança sagrada em homenagem aos deuses domésticos. Os deuses domésticos, representados por pequenas estatuetas colocadas à beira do lar, onde crepitava o fogo sagrado que Prometeu havia roubado dos céus, eram o pai, o avô, o bisavô, o tetravô, etc., todos eles heróis de muitas virtudes e muitos feitos. O hino cantado pelo *pater* em todas as cerimônias importantes da família era em honra dos antepassados, isto é, dos deuses domésticos. É por isso que todos os grandes cânticos, na Antiguidade, comecem cantando os heróis que são antepassados, ou melhor, os antepassados que são todos heróis. Na *Iliada* se canta o herói da guerra de Troia, Aquiles. Na *Eneida*, os pais fundadores da cidade de Roma. Nos *Lusíadas*, “as armas e os barões assinalados” que fundaram Portugal. O canto em honra dos antepassados, entoado pelo *pater*, iniciava, sim, homenageando os antepassados, mas logo depois ficava bem mais prático. Tudo que o *pater* cantava no hino da família era uma norma que ou obrigava a algo ou proibia algum tipo de ação. *Nomos* em grego significa tanto cântico como também lei. Ambas as significações estavam, no começo de nossa civilização, intimamente ligadas. Era lei tudo aquilo que constava no canto entoado pelo *pater*. O bem e o mal, a virtude e o vício, a boa e a má ação, para distingui-los bastava ouvir e atentar para o canto sagrado que, além de homenagear os deuses domésticos, estabelecia o estatuto normativo da família.

A mulher jovem, filha do *pater* e da *mater*, antes de casar, precisava ser desligada de sua família de origem. A cerimônia do desligamento era realizada em uma dança em torno do fogo sagrado do lar. O fogo era sagrado porque fora roubado por Prometeu dos deuses do Olimpo, e a *mater* era a principal encarregada de que ele jamais se extinguísse. Extinto o fogo, a família caía em ruína, voltava à situação de barbárie; pior ainda, ficava equiparada às bestas que comem comida crua e que padecem no frio. O fogo do lar era algo muito importante. O hino da família também. Para desligar da família uma filha legítima, o *pater* tinha de cantar o canto sagrado, incluindo neste a menção de que naquele exato momento estava desligando da família sua filha de nome tal e tal. A noiva, vestida de

branco e com uma coroa de flores à cabeça, como o próprio *pater*, era então conduzida à casa de seu futuro esposo. Um carro puxado por um boi branco e um boi preto, todo enfeitado de flores, conduzia a noiva enquanto os circunstantes cantavam um hino chamado de Himeneu. Ao chegar à casa de sua futura família, a noiva descia do carro, mas não podia entrar no aposento central da casa. Isso era proibido sob pena de morte. Um estranho jamais pode entrar na sala onde queima o fogo sagrado do lar. Excetuam-se dessa regra apenas os hóspedes que são permitidos, se e enquanto forem trazidos e conduzidos à mão pelo dono da casa e anfitrião. Como a noiva ainda não é membro da família, mas também não é apenas um hóspede que depois parte e vai embora, ela não pode entrar. Se entrar e pisar o chão sagrado sob o qual jazem as cinzas dos antepassados, ela é um invasor estranho que quebra a paz do domicílio. E então *sacra esto*: seja morta em sacrifício. É por isso que a noiva, não podendo entrar por seus próprios pés, tem que ser carregada nos braços pelo noivo, que a conduz, sem que ela pise o chão, até o fogo sagrado da *bestia*. Ali, face ao *pater* e à família reunida em festa, o noivo deposita sua futura mulher no chão. O *pater* então pergunta se ela quer casar com o noivo e, assim, passar a pertencer à nova família. Ao responder que sim, a noiva é conduzida pelo *pater* na dança ritual em torno do fogo sagrado, cantando o hino de seus novos deuses domésticos: a saber, o avô, o bisavô, o tetravô de seu marido. Nessa cerimônia, a noiva, já desligada de sua família de origem, é ligada a sua nova família. Ela é, assim, *re-ligada*, ela passa a ter religião. Naqueles tempos, a religião, centrada na família e no canto sagrado do lar, é a fonte e o critério de toda a Ética. Assim se faz, assim deve ser feito, pois quem está ligado ou religado à família tem que obedecer ao que é cantado no *nomos*, que é cântico e que é também lei.

Esta é a Ética dos antigos. Simples, solene e, às vezes, cruel. Este é o fundamento normativo de nossa civilização. Até hoje as noivas se vestem de branco e põem coroas de flores na cabeça. Mas não sabem mais por quê. Até bem pouco tempo atrás todas as mulheres, ao casar, adotavam o nome da família do marido. E não sabiam por quê. Até hoje as leis, para serem válidas, têm que ser promulgadas; isso se fazia primeiro cantando, depois pronunciando em boa e alta voz. Hoje temos o Diário Oficial que preenche exatamente esta função. Modernização houve, mas nem sem-

pre e não em tudo. Os velhos costumes continuam influenciando nossas ações. Muitos, ao levantarem-se da cama de manhã, cuidam bem para pôr no chão primeiro o pé direito; quem levanta com o pé esquerdo vai ter azar. Em certos botequins mais antigos de nosso interior, o matuto, antes de empinar seu copo de cachaça, oferece o primeiro gole para o santo. O santo aí não vem da África, e sim da Grécia antiga; trata-se de uma libação. Esta é a Ética que deu origem a nossa civilização e por muitos séculos regrou nossa cultura.

A Ética das Virtudes

Em uma cultura patriarcal, como foi a nossa, bom é ser homem; melhor ainda é ser um homem forte. *Vir* significa homem. *Virtus* significa a força do homem. Eis o primeiro significado da palavra virtude. Mas o homem só é forte quando vive e atua em sociedade. Sociedade é a família, sociedade é, também, a *fratria*, um agrupamento de famílias e, principalmente, a cidade, que os gregos chamavam de *pólis*. Vive bem quem vive na cidade. A cidade sucede no tempo à família como centro gerador de eticidade. Agora, não é mais o canto do *pater* da família, e sim a cidade que diz o que é bom e o que é mau. A lei da cidade é a norma de valor de todas as ações. E quem faz as leis da cidade? Quem faz a política, a lei da *pólis*? Os cidadãos reunidos em assembleia discutem e fazem as leis. As leis assim feitas são legítimas e, geralmente, justas. Mas sabemos que na realidade de fato há leis que não são justas. Por que uma lei é justa, outra lei não o é? Por quê? Qual o critério?

Esta é a principal questão posta pelos sofistas. Sócrates, Platão e Aristóteles, cada um à sua maneira, tentaram dar uma resposta racional a ela. O Diálogo, através do exame crítico das razões levantadas de parte a parte, forma o núcleo central da resposta de Sócrates. A hierarquização de todos os valores, em forma piramidal, sob a égide do conceito de Bem Supremo, é a resposta de Platão. A reta Razão é a resposta de Aristóteles.

Na Ética dedicada ao seu filho Nicômaco, Aristóteles afirma que um ato é virtuoso se e enquanto ele emana de uma virtude. Virtude é o hábito de fazer atos bons. Eis o conceito de hábito que remete à tradição dos bons costumes e firma como Princípio geral da Ética que bom é aquilo que

nossos pais, avós e bisavós faziam. Bom é aquilo que se costuma fazer habitualmente. Mas Aristóteles é um filósofo crítico, e as muitas discussões sobre o assunto, feitas em seu tempo, não lhe permitem ficar só com isso. A tradição, sim, e os costumes locais, os *mores*, são certamente um Princípio e um critério da eticidade. Mas, às vezes, até a tradição tropeça: alguns costumes não são bons. Por quê? Qual critério aplicar a tais casos? Aristóteles responde: a *mesotes*. *Mesotes* é o meio-termo, é aquela posição que não está num extremo do espectro nem no outro, e sim no meio. No meio está a virtude. *In medio stat virtus*. A virtude consiste em estar no meio. Ético é aquele que não é nem covarde nem temerário, e sim, situado no meio-termo, corajoso. Mas Aristóteles percebe que o meio-termo nem sempre está exatamente no meio. A coragem está mais próxima da temeridade do que da covardia. Se a *mesotes* não está bem no meio, se não é a *mesotes* o critério decisivo para decidir entre o bem e o mal, qual então o critério último de eticidade? Aristóteles responde: a reta Razão. Reto vem da linha reta dos geômetras, vem da regra dos arquitetos de puxar um fio e construir tetos e paredes seguindo exatamente a linha reta traçada pelo cordão esticado: a distância mais curta entre dois pontos, elemento básico da Geometria e da Arquitetura. Retidão, sim, retidão como nas figuras geométricas, como na Arquitetura. E o que é Razão? Até hoje estamos perguntando o que é Razão, até hoje não sabemos direito o que é Razão. A Ética de Aristóteles funcionou tão bem e por tanto tempo – Tomás de Aquino a adota, os tomistas até hoje a defendem – por quê? O que é Razão? O que é Razão reta? Kant, na Modernidade, explica mais e dá um vigoroso passo adiante.

O Imperativo Categórico

Kant utiliza em suas críticas sempre o mesmo esquema básico. Ele parte de um pressuposto fático que não é questionado por ninguém. Este pressuposto, tranquilamente aceito por todos, é tomado por Kant como sendo verdadeiro. Em cima deste pressuposto, ele aplica a assim chamada pergunta transcendental: quais as condições necessárias de possibilidade deste pressuposto feito? Condições necessárias de possibilidade são o que as palavras dizem: se existe um p qualquer, quais as condições necessárias para que p possa existir? Mapeadas as condições necessárias de possibili-

dade, Kant as chama de verdades *a priori*. Elas são condições necessárias daquilo que é o pressuposto aceito, elas vêm antes, são *a priori*.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant parte do pressuposto de que existem de fato alguns juízos sintéticos *a priori* que são verdadeiros. Ele pensa nos primeiros Princípios elaborados por Newton em sua Física. Trata-se de juízos com sujeito e predicado, nos quais o predicado acrescenta ao sujeito algo de novo, algo que não está sendo dito só pelo sujeito. Tais juízos são sintéticos. E eles são *a priori*, são tomados como sendo válidos sem que possam ser conferidos a partir da experiência. Kant pressupõe que existem juízos sintéticos *a priori* que são verdadeiros. Que existam pelo menos alguns juízos verdadeiros é claro e é admitido por todos. Que muitos destes juízos sejam sintéticos, todos também admitem. Que alguns destes juízos sintéticos verdadeiros sejam *a priori*, isso é algo admitido por todos? Sim, os primeiros Princípios, por exemplo, tanto da Geometria como da Física de Newton, são aceitos por todos como verdadeiros; e eles são *a priori*, isto é, não podem ser conferidos em sua Verdade a partir da experiência sensível. Pode-se, pois, tranquilamente pressupor que existam pelo menos alguns juízos sintéticos *a priori* que são verdadeiros. Esse é o fato inicial, esse é o pressuposto.

Isso pressuposto, levanta-se a pergunta: quais as condições necessárias de tal fato? Kant mapeia as condições *sine qua non* do pressuposto que todos, mesmo os mais críticos de nós, sempre fazemos. Elas são: um sujeito geral que possa formular juízos, um número mínimo de predicados, ou seja, de categorias lógicas, e as formas mínimas de interligar sujeito e predicado em juízos. Isso tudo Kant chama de transcendental. O sujeito transcendental e as categorias transcendentais são aquelas condições mínimas sem as quais não poderia existir nem um único juízo sintético *a priori* verdadeiro. Mas tais juízos existem. Logo, existe um Eu transcendental que é composto por um sujeito, vazio, sim, e pelas categorias, também vazias, mas que são absolutamente indispensáveis. Eles são necessários, são condições necessárias de possibilidade. Eis o mundo transcendental de Kant. – Transcendental significa aqui somente a *conditio sine qua non* de um pressuposto que de fato está sendo feito, de que existem de fato juízos

sintéticos *a priori* verdadeiros. – Na Idade Média, os mestres-pensadores ancoravam as verdades eternas na essência de deus. Verdades, se necessárias e eternas, têm que estar fundamentadas em algum lugar. Como elas não existem como tais, em uma estrela platônica, têm que ser colocadas na essência do próprio deus. Em deus, que é transcendente, estão ancoradas as verdades eternas. Por isso a Ciência que trata das verdades eternas é chamada por Johannes Duns Scotus de *scientia transcendens*; mais tarde, Christian Wolff e outros a chamam de *scientia transcendentalis*. Daí é que Kant tira seu problema e sua terminologia: a pergunta transcendental e o sujeito transcendental. A Verdade do conhecimento está ancorada não mais num deus transcendente, mas num Eu Universal e necessário que é comum a todos os eus empíricos e neles está ínsito. Posto em sequência lógica, o argumento de Kant é o seguinte: se existe de fato conhecimento *a priori*, então existe a *conditio sine qua non* de tal conhecimento. Ora, o conhecimento *a priori* existe. Logo, existe a sua *conditio sine qua non*. Esta consiste naquelas estruturas mínimas: sujeito, predicado, ligação entre sujeito e predicados.

Na *Crítica da Razão Prática*, a estrutura do raciocínio é a mesma. Kant parte de um pressuposto fáctico: todos os povos em todos os tempos e em todas as culturas possuem algum tipo de Dever-ser. Kant não pressupõe a retidão da Ética de um povo ou de uma cultura determinada. Não, ele só pressupõe o que é absolutamente geral: algum tipo de Dever-ser. Muito embora os conteúdos variem muito de cultura para cultura, todas elas têm algum Dever-ser. Este Dever-ser, Kant o chama de Fato da Razão. Este, na segunda *Crítica*, é o pressuposto inicial. Aqui Kant insere a pergunta transcendental: qual a condição necessária de possibilidade de tal fato? Qual a *conditio sine qua non*? Para que todos os povos em todos os lugares tenham tal Dever-ser, é preciso que exista uma estrutura *a priori*, é preciso que exista um Eu transcendental prático que se guie por um único grande Princípio geral. Há, pois, um Princípio transcendental da Razão Prática que é a condição necessária *a priori* e o denominador comum das múltiplas éticas locais. Este Princípio prático, Kant o chama de Imperativo Categórico: Age sempre de tal maneira que a norma da tua ação possa ser elevada ao estatuto de uma lei Universal. Este grande imperativo moral é vazio de conteúdos, sim, mas em compensação é válido para todos.

A Ética do Discurso

O Imperativo Categórico, por ser vazio de conteúdos, atraiu muitas críticas. Críticas muito justas é preciso dizer. Pois, não tendo conteúdos, como aplicar o Imperativo Categórico na vida prática do dia a dia? Apel e Habermas, em nosso século, levaram a questão mais adiante. O Imperativo Categórico é ótimo e foi muito bem demonstrado por Kant; eles o denominam com outro nome, caracterizando melhor seu núcleo especulativo, e o chamam de Princípio U, Princípio da Universalização. Este Princípio, quanto a seu conteúdo básico, diz o mesmo que o Imperativo Categórico de Kant. Só que este Princípio U, para funcionar, tem que ser aplicado simultaneamente com o Princípio D, que é o Princípio do Discurso. A partir da teoria contemporânea sobre os atos de fala, Apel e Habermas constroem a estrutura mínima que é pressuposta na roda do discurso racional. Na roda do Discurso sem violência, em que só valem as razões apresentadas por cada um dos participantes, os interesses particulares de cada um são examinados, em sua eticidade, a partir da aplicação do Princípio U. Alguém, na roda do Discurso, tem de fato um interesse determinado; este interesse é ético? Para descobrir isso, é preciso tentar universalizar o interesse particular e verificar se ele é passível de universalização. Se ele for, então é ético. Ética se faz, segundo Apel e Habermas, no vaivém entre o Princípio D e o Princípio U. Do Princípio U, que é o velho Imperativo Categórico de Kant, vem a normatividade, o Dever-ser. Do Princípio D, da roda do Discurso, vêm os conteúdos contingentes e históricos que faltavam no Imperativo vazio de Kant. Brillhante.

Mais brilhante ainda a agudeza da demonstração: quem tentar negar, por argumentos, através de discurso racional, o Princípio D, ao negar repõe exatamente aquilo que quer negar: a racionalidade da roda do Discurso. Quem tentar negar o Princípio U, ao fazê-lo, se nega a si mesmo, pois usa argumentos que só são válidos por serem universais. D e U não podem ser negados sem que ressurgam sempre da própria negação. Quem nega U e D entra em Contradição performativa. Com isso fica demonstrado que os Princípios U e D são universalmente válidos. Os dois Primeiros Princípios da Ética do Discurso, uma for-

ma modernizada da Ética de Kant, não podem ser negados. Quem os negar entra em Contradição performativa. Brillhante. Mas ainda não completo.

As Três Grandes Questões

Todo projeto de construir uma Ética, hoje, tem que responder a três perguntas básicas que foram se cristalizando no decorrer dos últimos séculos. A primeira: como se faz a passagem de proposições meramente descritivas para proposições normativas? A segunda: qual o primeiro Princípio, ou quais os primeiros grandes Princípios que regem o Dever-ser? A terceira: como se faz a passagem do particular para o Universal e vice-versa?

A primeira pergunta não é respondida nem por Aristóteles, nem por Tomás de Aquino, nem por Kant. De saída, todos eles partem de uma Razão Prática, ou seja, de proposições normativas. Isso é ruim, muito ruim. Pois a Razão Teórica e a Razão Prática são, desde o começo, dissociadas, sem que o nexu entre elas possa ser restabelecido. Há duas razões, distintas e separadas. Essa Razão, que não é mais una, que está cindida em duas razões, ainda é a Razão? Como pensar essa dualidade sem unidade? Pode? Não pode.

À segunda pergunta Aristóteles e Tomás de Aquino respondem com um elenco de virtudes e valores. Estes, sem maiores cuidados de elaboração crítica, são declarados os primeiros Princípios de toda eticidade. Kant e a Ética do Discurso vão mais a fundo e muito além. O Primeiro Princípio é o Imperativo Categórico; válidos são os Princípios U e D, dizem Apel e Habermas. Eles estão, em minha opinião, bem mais certos que os antigos.

A terceira pergunta trata da difícil passagem que é preciso fazer entre a validade Universal de um Princípio e sua aplicação à situação individual concreta. Aristóteles e Tomás de Aquino utilizam aqui o que chamam de prudência; esta é uma atitude espiritual de feições difíceis de definir com clareza. Em face desta questão, Kant fica sem resposta satisfatória. A passagem do Imperativo Categórico, vazio de conteúdo, para as Máximas Morais, e destas para a decisão individual se faz com grandes solavancos; esta, aliás, será a grande objeção de Hegel contra a Ética de Kant. A essa

questão Apel e Habermas nos oferecem a melhor resposta. A imbricação entre o Universal e o particular se faz em paralelo à imbricação entre os Princípios D e U, porque a situação ideal do discurso (U) tem que ser antecipada na situação real do discurso (D). Como os atos de fala são sempre universais, por um lado, mas concretamente individuais, por outro lado, a estrutura bifacial da Ética a eles corresponde. Uma se imbrica na outra. Esta resposta é totalmente plausível, embora não completa, pois apenas desloca o problema.

A Passagem de Proposições descritivas para Proposições normativas

Como se faz a passagem de Proposições Descritivas para Proposições Normativas? No projeto de Sistema aqui proposto, a resposta a esta primeira pergunta é fácil e vem ao natural. Pois desde o primeiro começo da Lógica estamos operando com o Princípio de Não Contradição, que é um dos três Princípios básicos. Este Princípio, como nós mais acima o modificamos e formulamos, trabalha com um operador modal, o Dever-ser. Dissemos que contradições às vezes existem, mas que elas devem ser evitadas. O Dever-ser é o operador modal do Princípio da Contradição a Ser Evitada. É por isso que desde o começo, já na própria Lógica, estamos no âmbito do Dever-ser. Como fazemos a passagem de Proposições Descritivas para Proposições Normativas? Não a fazemos. Desde o primeiro começo estamos operando com Proposições Normativas. O próprio Princípio de Não Contradição é uma Proposição Normativa.

O Dever-ser, a Razão Prática, em nosso projeto de Sistema, é o círculo mais amplo e mais abrangente. A Razão Teórica é um círculo menor situado dentro do conjunto maior que é a Razão Prática. A Razão Prática inclui e contém em si a Razão Teórica. A Razão Teórica é uma abstração tirada daquele todo maior que é a Razão Prática. Neste ponto, o que está sendo proposto coincide com a teoria de Habermas sobre a Razão Comunicativa, pois esta tem no Dever-ser sua característica maior. Não há acordo, neste ponto, nem com Aristóteles nem com Kant, que cindem a Razão em duas. Aqui a Razão é uma só, uma única, que dentro de si contém um subsistema específico, a saber, a Razão Teórica.

A questão da passagem de Proposições Descritivas para Proposições Normativas recebe, assim, um novo enfoque. Estamos, desde o começo, desde o Princípio da Não Contradição, trabalhando com proposições que são primeiramente normativas. O Discurso e a Dialética são desde sempre normativos. A Lógica, em seu começo, é normativa. A passagem destas primeiras Proposições Normativas para as Proposições Descritivas, que são secundárias, vem depois, por abstração e por estreitamento de âmbito. Quando se diz *Não se devem fazer contradições*, temos um Princípio universalíssimo, válido sempre e sem restrições, que é uma proposição normativa. Quando dizemos *É impossível que existam contradições*, estamos falando apenas de alguns subsistemas lógico-formais, não de toda a realidade; o operador modal aqui é o tradicional *É Impossível*. Proposições Descritivas existem, sim, claro, mas elas não são o ponto de partida, não são o paradigma geral, elas são apenas uma subespécie, um subsistema dentro de um Sistema maior. A passagem da Proposição Normativa para a Proposição Descritiva se dá por abstração, por recorte e por empobrecimento. Tira-se da Proposição Normativa concreta o operador modal deôntico e surgem, assim, por um lado, o reino das possibilidades necessárias, por outro lado, o reino dos fatos a serem captados e descritos em sua facticidade. Ambos os reinos são apenas um recorte e uma abstração. É por isso que nunca conseguimos ser totalmente objetivos. Não conseguimos, porque tal objetividade pura não existe, porque nunca conseguimos fazer um recorte perfeito e acabado.

O Primeiro Princípio do Dever-ser

O Primeiro Princípio do Dever-ser é, desde o começo do Sistema, o Princípio da Contradição a Ser Evitada, ou, com outro nome, o Princípio da Coerência. Desde o começo da Lógica trabalhamos com este Princípio: contradições, se de fato existem, devem ser trabalhadas e superadas. Toda a estrutura da Dialética, como ela foi acima exposta, se baseia nisso. O Discurso Dialético é regido por um Dever-ser.

Também as coisas da Natureza, em sua evolução, são regidas por um Dever-ser. Sistema e Meio Ambiente não podem estar em Contradição. Se há aí Contradição, ou um elimina o outro, ou são elaboradas as devidas

distinções. Na Natureza, as distinções são feitas pelo engendramento de novos lados, de novas facetas, de novas formas de complexidade. A evolução dos seres consiste exatamente nisso. Também na Natureza, surgem contradições. E aí o Princípio da Coerência entra de rijo. Ou um dos elementos em Contradição elimina e anula o outro, ou surge a adaptação. A adaptação consiste exatamente naquelas pequenas mudanças que surgem de lado a lado, de forma que as características antes opostas e excludentes se transformem em qualidades que se completam e se complementam. Os Sistemas mudam e se adaptam, o Meio Ambiente também muda e se adapta, embora com menos frequência e em escala menor. De adaptação em adaptação, surgem as mudanças e as grandes transformações. Os seres simples ficam mais e mais complexos. Por quê? Porque eles devem se adaptar. O que não se adapta, o que não é coerente, não deve ser. Ele será eliminado da Natureza. Morte e seleção natural são os nomes usados pelos biólogos para expressar aquilo que nós, em Lógica, chamamos de Princípio da Coerência. Trata-se de uma lei, sim, mas de uma lei flexível, que em longo prazo conduz as coisas, mas que em curto prazo permite que contrafatos existam. Ela é uma lei que forma e molda, mas aos poucos, em pequenos passos, permitindo sempre e pressupondo o engendramento do novo e, assim, a realidade como nós a conhecemos. Trata-se de uma realidade na qual nem tudo está sempre determinado até o último pormenor, que, às vezes, se autoengendra, se autorregula, se autorreproduz. Aí a Coerência entra, determinando, como um Dever-ser. Não é que o incoerente nunca exista. Às vezes ele existe, sim, mas a prazo maior a Coerência se impõe, ou eliminando os opostos ou conciliando-os através de adaptações. Em Biologia isso se chama evolução.

Mas, o que é isso? Plantas e animais têm um Dever-ser? A resposta é, primeiro: Não no sentido pleno que nós homens damos ao Dever-ser. Mas a resposta é sim no sentido de que também as plantas e animais gozam de certa autonomia, possuem alguns mecanismos de autodeterminação, exercem algumas escolhas e estão sujeitos à Lei Universal que manda que sejam coerentes. Também as plantas e animais têm que possuir Coerência interna entre suas partes, Coerência externa com seu Meio Ambiente imediato, Coerência última com o resto do Universo. Neste sentido amplo de

Dever-ser também as plantas e animais participam da Ética e poderiam ser chamados de éticos. – Aliás, quem não viu ainda e não percebeu que os cães, no convívio com os homens e no convívio entre si, às vezes agem com má consciência? Qual o cavaleiro que nunca percebeu que seu cavalo reage às vezes satisfeito, às vezes com más intenções? Plantas e animais têm, sim, certa Ética, à maneira deles.

Qual é, então, a formulação do Primeiro Princípio de uma Ética Geral de acordo com o Sistema que estamos propondo? Exatamente aquela do Imperativo Categórico de Kant, ou do Princípio U de Apel e de Habermas. Com relação a estes, a diferença específica deste projeto é que o Princípio da Coerência, assim como o entendemos e antes expusemos, perpassa todo o Sistema de Filosofia desde o começo da Lógica até o fim, até o Absoluto. Trata-se de um Grande Princípio que determina a Lógica, a Natureza e também o Espírito. As três grandes partes do Sistema estão ancoradas no Princípio da Coerência. Em oposição a esta amplidão sistêmica, o Imperativo Categórico de Kant inexistente no âmbito da Razão Teórica. E o Princípio U de Habermas existe na Lógica, sim, mas não perpassa a Natureza. Essa é a diferença entre os kantianos e o que aqui está sendo proposto. Tirante isso, penso que a Ética que estou propondo entra em congruência com aquilo que é proposto por Apel e Habermas.

A passagem do Universal para o particular e vice-versa

A grande dificuldade na Ética de Kant era a descida do Imperativo Categórico através das Máximas da Razão até a decisão individual do homem. Como se faz uma passagem legítima de um Princípio Universal, que é vazio, para o Particular que possui conteúdos concretos? Apel e Habermas respondem dizendo que o Princípio U tem que ser exercido sempre junto com o Princípio D, ou seja, na roda concreta do Discurso. A resposta é boa, mas não esclarece totalmente a questão. Como é possível juntar o Princípio formal e vazio U com a situação real do Discurso? Apel e Habermas respondem dizendo que cada membro da roda do Discurso tem que pegar seu interesse particular, concreto e histórico, e fazer a tentativa de universalizá-lo. Consegue-se, então é ético; não se consegue, então é contra a Ética. A passagem entre Universal e particular, os defensores da Ética do Discurso a fazem por um experimento. Como os químicos,

quando ainda não sabem com que substâncias estão lidando, fazem experimentos empíricos, Apel e Habermas mandam que façamos um experimento moral. Eles nunca disseram isso como eu acabo de dizer, com estas palavras. Provavelmente ficariam furiosos comigo. Mas é assim e só assim que funciona. A gente sabe o que deve ser somente quando se faz o experimento de universalização. Ética é experimentação.

A passagem do Universal para o particular e, vice-versa, do particular para o Universal é um problema que surge sempre que se segue um Sistema dualista. Aristóteles, Kant, Apel e Habermas são dualistas. Surge aí o problema que fica, penso eu, sem solução. Num Sistema monista, como o que está sendo aqui proposto, não há uma oposição não conciliada entre matéria e Espírito, entre o particular e o Universal. O Sistema monista consiste justamente na conciliação destes polos opostos. A matéria é desde sempre, em seu íntimo, algo de espiritual. O individual e o particular são apenas recortes que se fazem dentro do Universal.

Só que aqui o Universal está sendo pensado como o Universal concreto. Este é o verdadeiro ponto de partida, este é o conjunto maior a partir do qual fazemos os recortes que chamamos, então, de individual e de particular. O que existe de fato é não o Universal abstrato e raquítico de um conceito tirado de sua tessitura original, e sim o Universal concreto, que pode ser gravado e filmado, a ação conjunta dos muitos homens em suas relações de trabalho e de fala. Aí, aí dentro, surgem os sinais, que ritmam as ações e que são partes constitutivas do todo concreto no qual estão inseridos. Como as batidas do tambor são partes integrantes de um Todo maior, a música de todo o conjunto, assim também os sinais ritmam as ações conjuntas nas quais se inserem. Estes são os sinais concretos que remetem para um Todo que está presente; eles são uma *pars in toto*. Quando tiramos os sinais de seu contexto concreto, quando emitimos o sinal, não dentro do Todo que está presente, mas fora dele, então os sinais são *pars pro toto*. Eles ainda remetem para o Todo, mas o Todo não está mais presente. O sinal concreto se transforma e vira um sinal abstrato. O sinal abstrato aí só é entendido se e quando o ouvinte tem a capacidade de lembrar o Todo original do qual o sinal era parte integrante e para o qual ele ainda remete. Quais as consequências disso? O que chamamos de

Universal no dia a dia – depois de Ockham – é só um sinal abstrato. Este sinal, o Universal abstrato, só está em oposição excludente ao indivíduo num primeiro momento, à primeira vista. Aí entra a Dialética, e, feita a conciliação dos opostos, percebe-se que, num plano mais alto, Universal e individual se identificam. No Universal concreto não há mais a oposição excludente entre Universal e individual, e sim a conciliação.

O problema, pois, da passagem entre Universal, particular e individual, que nos Sistemas dualistas é insolúvel, na Dialética monista se resolve quase que ao natural. E, de inhapa, compreendemos que para entender o significado de um conceito, de um sinal abstrato, temos que saber reinseri-lo na Totalidade concreta de onde ele tem seu pleno sentido. Saber um conceito é saber usá-lo. Wittgenstein, nisso, tinha razão.

Recompensa e castigo

Toda ação boa é, em si mesma, sua recompensa. Ela está em Coerência consigo mesma, com seu Meio Ambiente próximo e remoto. Ela está coerente e, por isso mesmo, não apresenta conflitos nem internos, nem externos. Por isso a ação boa se sente bem. Ela é feliz e sabe que é feliz. A ação má, ao contrário, não está em Coerência. Ela entra em conflito ou consigo mesma ou com seu Meio Ambiente. Na ação má sempre há conflito. Por isso, sentindo o conflito, ela se sente em perigo, se sente mal. Ela é seu próprio castigo. – Recompensa e castigo, num primeiro momento, são apenas outra face da bondade ou da maldade de uma ação.

Muitas vezes a Coerência ou incoerência não é algo imediato. Muitas vezes não se trata de uma Contradição interna ou de uma Contradição com o Meio Ambiente imediato, mas de um tipo de Coerência mais distante, em espaços e principalmente em tempos mais afastados. Trata-se aí de uma Coerência mediata com o Meio Ambiente. – Há substâncias que, mal postas na boca, já provocam dor ou mal-estar. Há outras substâncias que, no primeiro momento, caem bem, mas que depois, no dia seguinte, provocam profundo mal-estar ou ressaca. Existem outras substâncias, ainda, que – como o fumo – só ao longo de muitos anos provocam seus males e suas dores. A estrutura de recompensa e castigo é, no fundo, a mesma. Mas as distâncias aumentaram como que em círculos concêntricos. Ético

é aquele que sabe antecipar os conflitos provenientes de uma incoerência remota ou futura e, de saída, busca a Coerência e não entra no conflito. Quem não é ético, quem entra na incoerência, mais cedo ou mais tarde, é castigado pela Contradição. O castigo vem de dentro da própria ação, só que com retardo. Fumar vinte cigarros por dia é um mal que, após algum tempo, às vezes após longo tempo, se transforma em seu próprio castigo. Em suma: o bem é recompensa de si mesmo; o mal se castiga.

Os antigos sabiam que o bem e o mal, às vezes, levam gerações inteiras à felicidade ou à desgraça. Hoje achamos isso injusto. Afinal, qual é a culpa deste pobre indivíduo? Não há, talvez, culpa individual nele, mas a culpa coletiva fica. Os alemães depois da Segunda Guerra Mundial perceberam, de novo, que há algo como uma culpa coletiva. Os judeus, os cristãos primitivos, os povos árabes, os orientais ainda têm vestígios deste conceito amplo de bem e de mal coletivos, de recompensa e de castigo coletivos. Nós, herdeiros modernos do solipsismo de Descartes e das mônadas de Leibniz, só enxergamos indivíduos, só vemos o Individual e o Universal Abstrato. Por isso não entendemos como e por que o bem e o mal, recompensa e castigo não habitam somente o indivíduo, mas perpassam gerações, passam por povos inteiros, criando estruturas extremamente complexas de bem-estar e de mal-estar coletivos que não conseguimos mais compreender, exatamente porque ficamos burros, encerrados em nossas individualidades por demais estreitas. Quem pensa bem, quem pensa o Universal como Universal Concreto, sabe que o bem se recompensa e o mal se castiga, às vezes, não a curto, mas em longo prazo; às vezes não no indivíduo pontual, mas na tessitura social do grupo. É aí que surge a necessidade de haver um Estado e a Lei do Estado.

O Estado e a Política

Como a Coerência nem sempre é imediata, como recompensa e castigo, às vezes, que vêm muito depois, é preciso instituir o Estado e a Lei do Estado. Se o indivíduo, em sua historicidade contingente, não se dá conta de que uma determinada ação vai entrar, algum tempo depois, em conflito; se o indivíduo não liga para incoerências, porque elas são remotas e porque o castigo não o atingirá diretamente, então é preciso que a sociedade, que o grupo de homens, numa decisão coletiva para o bem

comum de todos eles, estabeleçam a Lei, e com ela o castigo para os que a desrespeitarem.

O Estado é um Universal Concreto no qual o Dever-ser da Ética dos muitos homens individuais é elevado ao estatuto de um Dever-ser coletivo, externo e superior aos homens individuais, no qual a vontade de cada um se funde com a vontade de todos os outros numa vontade geral. O Estado é o indivíduo que se sabe agora como um Universal Concreto. A Lei é o Dever-ser que agora, para alguns, crianças e tolos, passa a ser algo apenas externo. Para os que sabem das coisas, para os adultos, a Lei, mesmo quando posta através do Estado na exterioridade, continua sendo um Dever-ser interno. A Lei é, no Universal Concreto de uma sociedade, o que o costume era na família, o que a eticidade da ação boa é no indivíduo. O Estado é apenas a outra face, a face Universal, da própria Ética. Por isso a Política tem que ser Ética. Por isso a Ética, ao desenvolver-se e concretizar-se em sua exterioridade, fica política. Sem rupturas e sem mistérios.

Justiça e Estado

O Que é Justiça?

O bem é aquilo que, no reino da liberdade, isto é, das decisões livres do homem, está em Coerência consigo mesmo, com seu Meio Ambiente próximo e também com seu Meio Ambiente total, que é remoto. O mal é aquilo que contém alguma incoerência. O bem, de acordo com o Princípio da Coerência, é aquilo que deve ser. O mal é aquilo que não deve ser. Ambos se distinguem um do outro por estarem ou não estarem em Coerência. O Primeiro Princípio da Ética é o mesmo Princípio que está lá no começo da Lógica, o Princípio da Contradição a Ser Evitada, ou seja, o Princípio da Coerência. Na Ética, este Princípio toma a forma do Imperativo Categórico de Kant ou do Princípio U de Habermas: ético é aquilo que possui a capacidade de ser universalizado.

O bem existe sob muitas formas, ou, como os gregos diziam, sob a forma de muitas virtudes. Virtudes são para os gregos, por exemplo, a sabedoria, a coragem, a temperança, a justiça, etc. O elenco de virtudes varia de

autor para autor, mas uma virtude assume sempre uma posição ímpar: a justiça. Em Platão, quatro são as virtudes cardeais. Três delas correspondem às três partes da alma e aos três estamentos do Estado. A temperança corresponde à alma concupiscente e ao estamento dos camponeses, dos artesãos e dos mercadores, que tratam das necessidades materiais de todos os cidadãos, como habitação e comida; a temperança ordena e disciplina os desejos e prazeres, dizendo quais são eticamente bons e quais são maus. A coragem, a segunda das virtudes cardeais, corresponde à alma irascível e ao estamento dos guerreiros, aos quais cabe a defesa do Estado; o guerreiro, que tem que ser ao mesmo tempo manso e forte, cuida do Estado e o defende de seus inimigos externos. A sabedoria, a terceira das virtudes cardeais, corresponde à alma intelectual e ao estamento dos governantes, que, por conhecer e contemplar o bem supremo, têm a capacidade de ordenar o Estado e de dizer, em última instância, o que deve ser feito e o que não deve ser feito, o que é o bem e o que é o mal. Até aqui, tudo em estreita correlação. Três são as virtudes, três são as partes da alma, três são os estamentos no Estado. Só que Platão acrescenta a estas três mais uma, a justiça, a quarta e mais ampla das virtudes cardeais. A justiça não corresponde, de maneira específica, a nenhuma parte da alma e a nenhuma das classes que constituem a Politeia. A justiça é mais ampla que as outras três virtudes cardeais, ela as perpassa, lhes é comum e lhes serve de base e fundamento. A justiça é a primeira e a mais importante das virtudes? Pelo menos à primeira vista, pode parecer que sim. É no Estado, no Estado Ideal, que a justiça se realiza plenamente. Mas o que é justiça? Ela por acaso é o bem supremo?

Aristóteles também entra em dúvida. A justiça é um capítulo, entre outros, na *Ética Nicomaqueia*. Uma virtude entre outras? Ou a rainha das virtudes? Com o advento do Cristianismo, a dúvida dos gregos é dirimida em favor da caridade. A justiça é uma importante virtude, sim, mas não a mais importante. Acima das virtudes naturais, estão as virtudes teológicas, a fé, a esperança e a caridade. A rainha de todas as virtudes, de acordo com a tradição cristã, é a caridade. Ela pressupõe a justiça, sim, mas vai além dela. Assim pensam Agostinho, Tomás de Aquino e os clássicos medievais. Mas a pergunta continua sem resposta: o que é justiça?

Justiça é dar a cada um o que a ele compete, *Suum cuique*, dizem os Romanos, que assim resumem as dúvidas e as perplexidades da tradição anterior a eles. Justiça é fazer aquilo que é justo. A tautologia aqui, à primeira vista, não é esclarecedora. Afinal, o que é justo? Justa, desde os primórdios de nossa civilização, é a ação e a atitude do homem que considera o outro homem como sendo igual. Justa é a divisão dos frutos coletados ou do animal abatido na caça, se e enquanto a divisão for feita em partes iguais. Justo é o prêmio se para candidatos de mérito igual forem dados prêmios iguais. Justo é o castigo que é igual para delitos iguais. Justiça é equidade. Equidade, no fundo, é a contrapartida ética do Princípio de Identidade que na Lógica tem a forma $A = A$. Justiça é a situação de igualdade entre homens que corresponde à Identidade Reflexa da Lógica. A Lei é justa se vale, igualmente, para todos. O homem e sua ação são justos, se e enquanto o outro homem é considerado como igual, e não como diferente. Justiça é isso. Tudo isso, e apenas isso. Muito rica, e muito pobre. A justiça é assim, tem duas faces.

Identidade, Igualdade e Equidade

A justiça é muito rica e muito ampla, pois todos os homens são iguais perante a Lei. A Lei é a mesma para todos. A justiça é muito pobre e muito restrita, pois alguns homens são de natureza, pelas contingências da Natureza, bem dotados; estes são ricos de natureza. Muitos outros são, pelas contingências da Natureza, pouco dotados; estes são pobres de natureza. Muitas vezes não é a Natureza, e sim os próprios homens que engendram, em seu relacionamento interpessoal, a diferença entre ricos e pobres. Basta abrir os olhos para ver isso. Surge aqui, exatamente aqui e sempre de novo aqui, uma grande tentação. É a tentação de dizer que as leis que estão em vigência no Estado concreto e histórico, no qual vivemos e no qual existem tais desigualdades, estão completamente erradas. É a tentação de dizer que estas leis são injustas, que foram estas leis que provocaram a pobreza, que as leis devem ser mudadas para que se implan-te a justiça, de sorte que todos os homens fiquem exatamente iguais. Está certo? Sim e não.

A confusão provoca aqui uma grande tentação, a qual vem desde as comunidades dos primeiros cristãos, passando pelos monges que habitavam

no deserto, passando pelo voto de pobreza das grandes ordens religiosas da Idade Média e do Renascimento, passando pelo Socialismo de Proudhon, passando por Karl Marx e pelos diversos tipos de Marxismo e de Comunismo, passando pelas comunidades *hippies* de algumas décadas atrás, até a questão social que continua, entre nós, sem solução. Quem é bem pensante percebe que, para haver justiça, a diferença entre ricos e pobres não pode ser aceita assim como de fato está. E os bem pensantes, os que são éticos e querem agir eticamente, identificam-se com os pobres. Se existem pobres, então também nós queremos ser pobres. Se existem pobres, queremos ser iguais a eles. Daí as sociedades comunitárias e igualitárias, desde os primeiros cristãos até os *hippies* da paz e do amor. Daí a forte identificação dos socialistas e comunistas com a classe daqueles que à época eram os mais pobres, com a classe dos trabalhadores. E assim está formada a confusão. Pois, como sabem os sábios e os malandros, só o intelectual metido a besta é que deseja ser pobre. Quem é pobre, pobre de verdade, quer mesmo é ficar rico. Estabelecer a igualdade por baixo, pela base, pelos miseráveis, significa transformar a pobreza em um grande valor ético. A pobreza não é valor nenhum, ela é um mal social, que é resultado de ações eticamente perversas. A pobreza, isto é, a miséria, não é uma virtude, mas um mal a ser evitado. Os sábios e os malandros sabem disso. E não falam por quê? Os malandros não têm interesse em contar, os sábios muitas vezes não sabem se expressar. Ficamos, como se vê, sem solução prática, e sem solução teórica que seja satisfatória. A queda do Muro de Berlim e o esfrelamento do assim chamado Mundo do Socialismo Real significaram um marco histórico que tapou a boca de alguns políticos extremistas e de muitos pensadores, dialéticos, sim, mas pobres em substância crítica. O Marxismo como teoria determinista da História e como receita prática de acabar com a pobreza e com a injustiça acabou, o mais tardar, com a queda do Muro de Berlim. Acabou, sim, muito antes, desde que Horkheimer e Adorno, na Alemanha, desde que Sartre, Castoriadis e Lefort, na França, o criticaram de dentro para fora. Mas a pobreza continua na prática e, assim, também a tentação continua na teoria.

A tentação, a grande tentação consiste em pensar que, já que todos os homens são iguais perante a lei, eles devam ser iguais em tudo. Os homens devem ser iguais perante a Lei. Sim, perante a Lei e a justiça, todos os

homens são iguais. Mas, embora ampla, a justiça não perpassa tudo, não abrange todos os aspectos da vida humana, não afeta, em tudo, todas as relações entre as pessoas. A justiça, embora rica e ampla, é pobre porque não determina todas as relações sociais em todos os seus pormenores. A virtude da justiça, a equidade, a absoluta simetria de relações do igual para com seu igual, embora importantíssima, nem sempre é o critério a ser aplicado para aferir o Dever-ser de uma ação determinada. *A fortiori* não é o critério mais alto.

Que a relação de mestre e discípulo sirva aqui, mais uma vez, de fio condutor. O professor justo é aquele que, no exame, aplica os mesmos critérios de avaliação para todos os alunos, independentemente de simpatias e de relações de amizade. No exame, o professor deve ser rigorosamente justo. Por conseguinte, em situação de exame, todos os alunos são rigorosamente iguais e devem ser medidos exatamente pelos mesmos parâmetros. Em exame não deve haver, pois, incentivo didático, e sim justiça. No decorrer do aprendizado, entretanto, o incentivo é indispensável. O professor, fora da situação de exame, pode e deve tratar alunos diferentes de maneira diferente. Aqui há incentivos. Nisso consiste o Eros pedagógico: tratar de maneira desigual aqueles que são desiguais, para que venham a se igualar em excelência. – Mas, um momento, há justiça nisso? A justiça nem sempre se aplica, ela nem sempre é o critério do Dever-ser. Entre marido e mulher, entre pais e filhos, entre amigos, a justiça não é o critério maior para distinguir o bem do mal. Pelo contrário, o Dever-ser em tais situações é ditado por outras virtudes que não a justiça. O marido que queira transar – para ser justo – com todas as mulheres, e a mulher que queira fazer sexo com todos os homens não são o paradigma das virtudes matrimoniais. Não são? Por que não? A justiça não exige que tratemos todos como sendo iguais? É aqui, neste equívoco, que entram construções curiosas como a sociedade igualitária e comunista dos cristãos primitivos, os votos de pobreza e de vida celibatária dos monges, o amor geral que, sendo igual para com todos, impede e exclui o amor particular para com uma pessoa determinada, o libertinismo existente entre alguns quiliastas, o amor livre entre os anarquistas, comunistas e *hippies*, o casamento aberto defendido por alguns intelectuais no começo de nosso século, e outras

mais. Em todos os casos, trata-se da mesma questão: a justiça não exige que todos sejam sempre tratados como sendo iguais? A resposta é clara: nem sempre, não em tudo. Há diferença entre os homens, ela existe por Natureza, e esta diferença, em Princípio, é boa e pode existir desde que não impeça a justiça. E aqui surge a pergunta decisiva que fica muitas vezes sem resposta: onde é que a igualdade é o critério do Dever-ser, isto é, onde é que deve haver justiça? E onde pode existir desigualdade? De forma mais exata e mais dura: onde pode haver desigualdade sem que haja injustiça? Essa é a questão.

Na teoria pura, a resposta é simples e bem fundada. Justiça corresponde, na Ética, àquilo que na Lógica vige como Princípio de Identidade Reflexa: $A = A$. Que este Princípio seja importante, que ele seja válido em Lógica, ninguém duvida. É aí que se enraízam e fundamentam as Lógicas da Identidade. Só que, em Lógica, todos sabemos que este Princípio não vale sempre, ele não vale de tudo. Em Lógica é preciso admitir, ao lado do Princípio de Identidade, também o Princípio da Diferença. Sem este, o Universo ficaria reduzido à tautologia $A = A$. Ora, existe a múltipla variedade das coisas. Além de A, existem o B, o C, o D, etc. Logo, o Princípio de Identidade não vale sempre, ele não se aplica sempre, sob todos os aspectos, a todas as coisas. O que vale, sim, para todas as coisas, inclusive para o Novo que emerge sem que haja uma razão a ele pré-jacente, é o Princípio da Coerência. A Identidade não impede a Diferença; ambas podem e devem coexistir sob a égide da Coerência. À Identidade corresponde a justiça, à Diferença corresponde a liberdade, que o indivíduo tem de ser diferente, à Coerência corresponde o quê? Não temos um termo próprio para designar isso. Talvez tenhamos que cunhar uma expressão nova: a Ética dos Direitos Humanos. Por que Ética? Por que Direitos Humanos?

Justiça e os Direitos Humanos

Uma sociedade que quisesse realizar em tudo o ideal da justiça, ou seja, uma sociedade em que o igualitarismo fosse levado as suas últimas consequências, seria algo monstruoso. Todos os homens seriam iguais em tudo. Os Estados totalitários caminharam nessa direção. Todos ficariam iguais

em tudo: casa, roupa, comida, hábitos, gestos, pensamentos, predileções. O indivíduo, num tal Estado, é aniquilado. Os indivíduos, num tal Estado, se dissolvem dentro do coletivo. Vimos em nosso século aonde isso leva. Sabemos, na teoria, que isso está errado porque a Diferença, o segundo grande Princípio de todo o Sistema, é simplesmente eliminada. Tal eliminação da Diferença é impossível e está errada, tanto na Lógica como na Natureza, e também no Espírito. O Estado totalitário, e a sociedade fechada que este pressupõe, na teoria, é um grande erro, na prática, um horror. Karl Popper tem aí toda a razão.

Mas a sociedade eivada de injustiça não é também um horror? Ela não está, na teoria, incorrendo em erro? Certamente. Quem conhece estes pagos onde vivemos não pode nem fingir que está num mundo justo. E assim volta a pergunta: quando deve ser aplicado o critério da justiça, ou seja, o da igualdade, e quando deve ser permitida, como boa, a Diferença? A resposta a esta pergunta direta e simples é, na prática, muito difícil. Na teoria, a resposta é fácil: os homens, ao instituir o Estado de Direito e ao definir, assim, pelo Direito Positivo o que é justo e o que não o é, devem respeitar os direitos mínimos do homem. Entre os direitos do homem estão, em pé de igualdade, o direito de ser tratado como um cidadão igual aos outros cidadãos, bem como o direito de, em tudo que não afetar a cidadania, ser diferente. Tanto Identidade como Diferença pertencem aos direitos básicos de cada homem. A igualdade equalitária de ser cidadão igual a todos os outros cidadãos, e a liberdade de poder ser desigual dos outros em todo o resto, eis a conciliação de ideias contrárias que funciona aqui como síntese. O Estado, ao ser instituído, precisa definir o que pertence à cidadania, isto é, o âmbito em que todos devem ser iguais, e aquilo que é espaço da liberdade individual, ou seja, o âmbito da Diferença. Ao traçar estes limites na Instituição e na Constituição do Estado, os cidadãos devem introduzir no âmbito da cidadania, isto é, no âmbito da igualdade e da justiça, os direitos humanos mínimos, que são as condições mínimas de possibilidade do homem como agente livre e responsável.

Como sabemos isso ainda não ocorre. Mais: a consciência de quais sejam os direitos mínimos do homem vai evoluindo, na História de nossa civilização, de maneira a incluir mais e mais elementos. Estamos, felizmente,

ficando mais e mais cidadãos, isto é, mais civilizados. Mas ser cidadão significa apenas ser igual diante da lei, diante daquilo que é posto no estatuto de lei; isso não significa que os homens devam ser iguais em tudo. Privar o homem de sua liberdade individual é um crime tão grave contra os direitos humanos quanto o crime de esvaziar a cidadania, isto é, o âmbito daquilo em que todos os homens no Estado são iguais. Podem-se traçar limites ainda mais exatos entre a cidadania dos iguais e a liberdade individual? Sim, são os cidadãos através de seus representantes, os parlamentares, que devem na vida real definir os contornos do Estado, ou seja, da cidadania que deve ser. Neste nível de pormenor, o filósofo cala e passa a palavra ao político, ou, para quem quiser, o filósofo vira político.

A Instituição e a Constituição do Estado

Os homens fazem o Estado. Num determinado momento da História da Evolução, os homens sentaram diante das chamas da fogueira, discutiram de igual para igual e deliberaram fazer o Estado. Os Estados são feitos, são instituídos, são construídos. Os Estados estão na História. Estão lá onde homens livres e iguais instituem a justiça e a lei como o denominador comum, que os junta e unifica em seu agir em conjunto. O desenho do Estado, isto é, o tamanho do Estado, corresponde à decisão conjunta que foi tomada: isto aqui é lei e vale para todos por igual, aquilo ali é o espaço da liberdade individual. O Estado é uma construção social – autofundante e autofundada – na qual a justiça se encarna e se transforma em lei.

Antes de haver o Estado, já existia a família antiga. E na família já existiam vestígios daquilo que chamamos de justiça. O pai deve tratar os filhos, em certas situações, como sendo iguais. Isso ocorre, por certo. Já no âmbito da família, entre marido e mulher, entre pais e filhos, existem relações igualitárias. Homem e mulher como seres humanos são rigorosamente iguais. Sem isso não há justiça. Neste ponto as feministas têm toda a razão. Mas homem e mulher, como gêneros, são diferentes: cada um é à sua maneira. Esta Diferença não pode nem deve ser destruída. Entre homem e mulher – enquanto gêneros –, entre pais e filhos, as relações são primeiramente de complementaridade e só secundariamente de igualdade.

A complementaridade está no primeiro plano; a igualdade, que ninguém hoje pode nem quer negar, fica esfumada num segundo plano. Na família já existe, por certo, implícita e não desenvolvida, a justiça. Mas a paridade de igual para igual não é a característica determinante da estrutura da família. Pais e filhos, por parecidos que sejam, são diferentes. A Diferença entre o adulto e a criança é a marca registrada dessa relação. Entre pai e mãe, entre homem e mulher, a igualdade só faz sentido quando concebida junto com a Diferença. *Vive la différence!* – dizem hoje os pós-modernos na França. Se a Diferença vai para o segundo plano, e se a igualdade vem sozinha para o primeiro plano, então a família desaparece e surgem outras formas de grupamento, como a sociedade civil e o Estado.

O homem, membro da família e cidadão do Estado, mora simultaneamente em três mundos. Ele, sozinho em si mesmo, na solidão de sua consciência, é pura Identidade e igualdade. Ele é idêntico a si mesmo, é igual a si próprio. Na família, o homem se perde e, ao perder-se no outro, se reencontra a si mesmo. Mas ele se reencontra como sendo o outro, como sendo desigual de si mesmo. Na família, o homem e a mulher se amam um ao outro e assim se completam e adquirem sentido pleno. Mas, como diz a canção popular, quem ama vive se perdendo. É o outro que vive – não eu. O eu, que na família se transforma em nós, quase se perde nessa alteridade. Na estrutura familiar, o tu, o altruísmo, adquire como que um primado sobre o Eu. Não é a justiça, a igualdade de direitos, e sim a *filia* que está no primeiro plano. No Estado, a simetria se restabelece, e o homem se reencontra a si como igual a si mesmo. Identidade, Diferença e, de novo, Identidade, uma nova Identidade já agora mediatizada, uma Identidade que passou pela Diferença e voltou a si mesma.

Assim como o Estado se instituiu historicamente num determinado momento do tempo, assim também é feita a Constituição – a Lei Magna – que determina positivamente quais são os direitos humanos e qual o âmbito da liberdade individual de cada cidadão. A justiça, como a virtude dos pares e dos iguais, atravessa e perpassa toda a vida, mas ela não determina tudo em todos os pormenores. Os interstícios existentes entre as regras que travejam a estrutura são o espaço da liberdade individual. Sem regras não há interstícios, sem interstícios não há regras. Sem leis não há

liberdades, sem liberdades não há leis. Na teoria, tudo é simples, claro e fácil. Na prática, como sabemos, as dificuldades são grandes.

A Democracia como única forma de governo

Os filósofos gregos se deram conta muito cedo, na História de nossa cultura, de que é importantíssimo definir com clareza qual é a forma de governo que faz florescer a justiça e a cidadania. Há várias formas de governo. O governo feito por um só homem é a Monarquia, o governo de um só. O governo feito por um colegiado constituído por alguns homens, que se supõe serem excelentes em virtude e sabedoria, é a Aristocracia, o governo dos melhores. O governo feito pela ação conjunta de todos é a Democracia, o governo de todos.

Platão passou a vida inteira preocupado com isso. Qual a melhor forma de governo? Qual a forma de governo que leva à justiça? Tanto *A República* como *As Leis* têm como tema central exatamente esta questão. Platão hesita e se inclina, primeiramente, para o governo dos melhores, para a Aristocracia. O Estado, diz ele, deve ser dirigido por quem entende do assunto, ou seja, por quem sabe governar. Quem sabe governar? Aquele que sabe a Diferença entre o que é justo e o que é injusto, o que sabe a Diferença entre o bem e o mal. Quem é este homem que sabe melhor do que os outros o que é o bem supremo? O filósofo, responde Platão. É por isso que o Estado deve ser governado pelos filósofos. Surge, assim, em Platão, a concepção aristocrática do rei filósofo.

É bobagem? É. Mas nem tanto. Se estivermos num avião de carreira, a 11 mil pés de altura, voando a 950 quilômetros por hora, e a aeromoça, pálida, nos comunica pelos alto-falantes que o piloto, lamentavelmente, morreu – o que fazer? Torcer para que o copiloto seja competente. Mas se a aeromoça, mais pálida ainda, acrescenta que o copiloto, de susto, também morreu – fazer o quê? Torcer que lá atrás, nas poltronas do fundo, meio dormindo, se encontre um senhor, um pouco grisalho, com uma pequena maleta preta, um daqueles velhos pilotos que, depois de voar seu turno, está no voo de retorno à base. Se isto for o caso, não há problema. Alguém competente, alguém experiente, alguém que conhece o assunto, assume o governo do avião e, sem tropeço e sem problemas, nos leva à

terra firme do aeroporto seguinte. Mas isso não é contra a Democracia? A aeromoça, numa situação destas, não devia convocar uma assembleia geral dos passageiros para decidir qual a melhor solução para pôr o avião sob governo e sob controle? Antes de chamar o piloto em voo de retorno à base, a aeromoça não devia convocar uma assembleia geral? A Democracia não exige isso? A aeromoça não está nos privando de nosso direito de cidadania? Não. Na vida real, a aeromoça nem comunicaria aos passageiros a morte do piloto e do copiloto. Ela iria direto, de imediato, pedir auxílio ao velho e experiente piloto que dormita em sua poltrona no fundo do avião. Democracia e assembleia geral, em tais casos, nem pensar. – Isto tudo é Platão. Só que ele não falava de avião, é claro, e sim de navio. Um navio, perdido numa tempestade e sem piloto, o que fazer? Assembleia geral? Discussão democrática? Não. Neste caso, deve-se convocar, dentre os passageiros, aquele que sabe pilotar. A Aristocracia, nestes casos, é melhor do que a Democracia. De nada adianta discutir em assembleia e votar, se só alguns poucos *sabem fazer*. E mesmo havendo assembleia, quem seria o escolhido e designado para a tarefa? Aquele que *sabe fazer*. Então, para que assembleia? Para nada, ela é dispensável e, por conseguinte, a Democracia também é dispensável.

O curto-circuito que há nesse raciocínio consiste em omitir um elo da corrente. É só na assembleia geral que se descobre quem realmente *sabe fazer*, e é só a assembleia geral que pode designar legitimamente este detentor de saber para a função de governar. Pois é só assim, através da assembleia, isto é, através da Democracia, que sabemos quem é quem, quem sabe o quê. Como o saber não é só *a priori*, como o saber não é apenas um dom da Natureza, é preciso que a escolha da forma de governo seja adequada ao que somos: seres que se autodeterminam como indivíduos livres e que se autodeterminam também como Estado. A Democracia é, por isso, a única forma de governo eticamente correta. É só nela que os homens se autodeterminam como cidadãos e como sendo livres. As outras formas de governo, Monarquia e Oligarquia, são eticamente legítimas só enquanto incorporam em si a Democracia: Monarquia Constitucional, como hoje na Holanda e na Suécia, e Governo Colegiado, Oligarquia Democrática, como na Suíça.

Mas a grande tentação continua e, às vezes, nos sussurra ao pé do ouvido: para que assembleia democrática se o bem-pensante, sozinho, sabe melhor o que fazer? É aí que está o erro. Só sabemos o que é melhor através da discussão ampla e democrática, ou seja, em assembleia. Só através das assembleias é que sabemos quem é realmente o bem-pensante. O conhecimento é só parcialmente *a priori*; a este é preciso somar-se o conhecimento *a posteriori*, inclusive aquele *a posteriori* que emerge da assembleia democrática. A eticidade, ou seja, a capacidade que um interesse particular possui de ser universalizado, isso só se descobre fazendo o discurso real em que todos, iguais entre iguais, apresentam suas razões. Neste ponto Habermas tem toda a razão. Mas a tentação de pensar que eu sozinho sei o que é melhor para todos permanece com suas promessas falaciosas.

É por isso que todos os povos em todas as culturas, mesmo depois da invenção da Democracia pelos gregos de Atenas, continuam tendo recaídas políticas e voltam a instituir governos não democráticos. A Tirania, a Monarquia Absoluta, as Ditaduras são formas de governo que, sob um pretexto ou outro, abandonam a Democracia - tão lenta, tão demorada, tão complexa, à primeira vista tão incompetente - e apelam para uma pseudossolução, apelam para formas não democráticas de governo. Isso está profundamente errado, mas é compreensível; não há justificativa, mas há explicação para isso. É que a Democracia, única forma de governo que permite a plena auto-organização do povo e que, assim, permite e respeita a autodeterminação do homem livre, é realmente algo complexo. O Eu tem que se pensar como os círculos concêntricos que surgem quando se joga uma pedra na água tranquila de um lago. Eu sou o primeiro círculo que surge, mas sou também o segundo, o terceiro, e assim por diante, até que o Eu atinja dimensões cósmicas. O Eu, que sou Eu individual, sou também minha família, Eu sou também meu povo, Eu sou Tudo, sou todo o Universo. Os assim chamados místicos sempre disseram isso. Eles eram pensadores neoplatônicos. Hoje, os bons ecologistas dizem isso, às vezes com receio de parecerem idiotas. Está certo, muito certo. Trata-se da dinâmica do Eu que, além de ser indivíduo, é sempre também um Universal. Mas ele é

um Universal Concreto, uma família, uma sociedade, um Estado para os quais podemos apontar com o dedo. Não se trata aí de um Universal Abstrato, de um mero sinal tirado – *abs-tractum* – de seu contexto, e sim de um Universal Concreto que só existe e se realiza enquanto de fato o vivemos e realizamos. É por isso, no fundo, bem lá no fundo, que a única forma ética de governo é a Democracia.

A representação parlamentar

Democracia se faz falando, isto é, parlamentando. Os inventores da Democracia, os gregos de Atenas, constituíam um grupo pouco numeroso de homens, e a Democracia, assim, ocorria como que ao natural. Os cidadãos, em determinadas datas, se reuniam em assembleia e decidiam o que fazer, constituindo assim a vontade geral. Péricles nos conta, num dos mais belos textos de nossa tradição, como os cidadãos discutiam juntos, planejavam juntos e juntos decidiam sobre a vida na *Pólis*. A teoria já estava perfeita. A Democracia era direta. Face ao pequeno número de cidadãos, a assembleia podia deliberar sobre tudo; não se precisava de uma instituição inventada mais tarde, o Parlamento.

Na prática, a Democracia grega estava cheia de problemas. Nem tudo era um mar de rosas. A cidadania não se estendia às mulheres, aos metecos, aos escravos. E a Democracia ateniense foi frágil e fugaz. Como pode uma instituição tão certa durar tão pouco? O que é certo não devia ser algo duradouro que, permanecendo, exibisse sua Verdade? Certo é aquilo que está em Coerência Universal, em longo prazo. E a Democracia vem, sempre de novo, emergindo e se impondo. A Coerência não é algo que esteja pronto e acabado, devemos construí-la. Tanto no discurso lógico, como também no Estado. É por isso que a Democracia, embora complexa em sua estrutura e lenta em suas reações, é a única forma de governo eticamente correta.

Quando aumenta o número de cidadãos, a assembleia fica mais e mais difícil e lenta. Isso exige, a esta altura do desenvolvimento, que se introduza o Parlamento. Parlamento é o lugar onde se parla, onde se realiza o discurso político. Parlamentares são os que deste participam ativamente.

Como nem sempre todos os cidadãos podem estar presentes e ativos em todas as deliberações, institui-se em assembleia a figura do Político Parlamentar. Este *re-presenta*, no Parlamento, um grupo de cidadãos. O cidadão individual, na instituição parlamentar, transfere para seu representante político seu lugar, sua voz e seu voto. O parlamentar fala em nome dos cidadãos, que são seus representados; ele exerce um mandato. Sua função, no Parlamento, consiste em fazer a mediação entre um grupo particular de cidadãos e a vontade geral de todos. O Deputado, se faz o que deve, é apenas a encarnação, na sala do Parlamento, de seus cidadãos representados. Ele deve ouvir, deve falar e, principalmente, deve cooperar para que se forme a vontade geral, que é a espinha vertebral da Democracia, do Estado e da justiça. Nunca mais, nunca menos do que isso. É por isso que os parlamentares devem ser legitimamente eleitos. É por isso que as votações para eleger deputados devem obedecer certa periodicidade. Para que haja representação legítima, para que o cidadão se sinta realmente presente no discurso político que faz a Lei do Estado.

O Orçamento Participativo

Nesta mui leal e valorosa cidade de Porto Alegre, estamos implantando, nos últimos anos, uma belíssima forma de fazer a mediação, na vida política, entre o particular e o Universal: o assim chamado Orçamento Participativo. Os cidadãos continuam tendo seus representantes, os vereadores, na Câmara Municipal, que corresponde à Assembleia dos Cidadãos do Estado Democrático. Mas, além de ser representado pelo vereador eleito democraticamente, o cidadão pode se fazer presente em reuniões feitas bairro por bairro, onde se discutem e priorizam os problemas locais. O cidadão de Porto Alegre, nos últimos anos, pode participar ativa e pessoalmente das decisões orçamentárias de sua cidade. Poder aí é só querer. Funciona? Funciona, sim. Nas reuniões por bairro, a discussão aberta e o espírito democrático estão vencendo os percalços. A introdução da consulta popular através da informática, aqui já prometida, está a anunciar mudanças radicais nas formas de representação política. A Democracia está ficando mais e mais real. Para durar? Espero que sim. Chega de barbárie.

O sentido da história

A força do destino

Os gregos acreditavam no destino. Era o destino que, com mão férrea, dirigia a vida dos homens e determinava o curso da História. A Pítia, sacerdotisa no templo de Apolo em Delfos, inspirada pelos vapores emanados de dentro da Terra, dizia o que o futuro iria trazer. O oráculo, para os gregos, diz o que vai acontecer. O homem pode tentar resistir, muitas vezes ele resiste, sim, mas a força do destino acaba sempre vencendo. Quem é sensato, pois, não resiste ao destino, mas a ele se entrega.

À tragédia grega trata exatamente desse entrechoque entre a vontade do homem individual e o destino que, de cima, tudo dirige. O caso do Rei Édipo mostra o que acontece quando o homem, em sua loucura, pensa poder resistir ao destino. Laio era Rei de Tebas, Jocasta, sua mulher. O oráculo dissera a Laio que ele jamais devia ter filhos, pois, se os tivesse grandes seriam as aflições e os castigos. O filho que ele engendrara viria a matá-lo, a ele, seu pai, casando-se depois com sua mãe Jocasta. Mas Laio e Jocasta, apesar de avisados pela profecia, engendram um filho. Para evitar os males preditos pelo oráculo, o menino, então, é enjeitado pelos pais e abandonado no ermo para que os lobos o devorem. Mas um pastor encontra a criança e a dá de presente a outro pastor, que por sua vez a entrega, para criar, ao Rei de Corinto, que, não tendo filhos, o chama de Édipo e o educa como se filho fosse. Édipo, filho enjeitado do Rei de Tebas, é criado como filho do Rei de Corinto. Só que ele não sabe disso e pensa que é filho legítimo. Quando um estrangeiro, vindo para uma festa, revela que ele não é filho legítimo do Rei de Corinto, Édipo entra em crise. E quem entra em crise e não sabe o que fazer deve consultar o oráculo de Delfos. Édipo consulta a Pítia e esta diz que ele deve evitar a presença de seu pai, pois, ao vê-lo, vai matá-lo para depois casar-se com sua mãe. Apavorado, Édipo evita voltar a Corinto, para assim não ver seu pai. Vai para Tebas. Na entrada de Tebas, Édipo é ofendido por um nobre que, com seu séquito, também se dirige à cidade. Ofendido e atacado, Édipo reage e mata quem o insultou. Ele não sabe disso, mas acaba de assassinar seu pai verdadeiro. Édipo vai, então, a Tebas e acaba casando com Jocasta, sua mãe. Quando um vidente, muito tempo mais tarde, lhe

diz que ele havia assassinado o pai e casado com a mãe, Édipo, que queria ser um homem justo, procura inteirar-se de toda a Verdade e verifica que tudo que o vidente havia dito estava certo. Ele, então, arranca ambos os olhos. Ele não tinha estado todo o tempo cego? Não havia se levantado contra o destino? Com o destino não se brinca. Assassino do pai, marido de sua mãe, cego dos dois olhos, Édipo, que só queria o bem, se enreda na teia que o destino lhe traçou. Existe destino? Existe um sentido oculto nos eventos da História?

Os gregos pensavam que sim. Também os romanos. Até hoje ressoa entre nós, latino-americanos, herdeiros remotos dos legionários do Império Romano que ficavam de sentinela na longínqua Ibéria, um antigo ditado: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Os fados conduzem aquele que a eles se entrega, mas arrastam aquele que pretende resistir. Para que resistir, se no fim é o destino que vence? Não é melhor desde logo entregar-se a ele? E assim fizeram nossos antepassados romanos na remota Ibéria. Este fatalismo romano foi, então, aguçado e potencializado pelo fatalismo dos árabes, que conquistaram parte da Península Ibérica. Dose dupla de fatalismo, fatalismo em cima de fatalismo. Nossos antepassados estavam impregnados de fatalismo até o fundo da alma. O Cristianismo com seu Deus Todo-Poderoso, que com sua Divina Providência dirige e administra tudo, não aliviou muito a situação. Pois não somos nós, é a Divina Providência quem escreve a História: *Deus escreve direito por linhas tortas*. Mesmo quando nós homens entortamos bastante as linhas, Deus, com sua Divina Providência, as desentorta de novo e escreve direito. A História, não somos nós, é Deus quem a escreve. Quando, então, portugueses e espanhóis descobrem o Novo Mundo e, mesclando-se com os índios nativos, dão início àquilo que somos – o fatalismo continua sendo a linha diretriz de nossa cultura. Nós, brasileiros, latino-americanos, somos herdeiros do fatalismo ibérico que, por sua vez, vem do fatalismo dos gregos, dos romanos e dos árabes. É por isso que, em nossa História, tantas vezes ficamos inertes, sem agir, sem reagir: tudo está desde sempre escrito e determinado. Para que agir, se tudo já está predeterminado? O destino dos gregos, o fado dos romanos, o *Assim está escrito* dos árabes e a predeterminação dos cristãos, este é o caldo cultural que herdamos e que explica, pelo menos em parte,

por que o desenvolvimento na América Latina é tão diferente do da América do Norte.

O Necessitarismo Lógico

Por detrás dessa concepção necessária do mundo, que herdamos de gregos e romanos sob o nome de fatalismo, há uma tese filosófica clara e simples: tudo é necessário. Também os eventos da História estão concatenados uns com os outros de maneira necessária, formando, assim, uma rede de nexos em que os acontecimentos ocorrem numa sucessão inexorável. Eu, tu, nós, que somos finitos, talvez não saibamos exatamente qual onexo necessário que há entre os eventos, mas que talnexo existe, existe. Esta é a tese central do Determinismo Lógico, defendido, por exemplo, por Diódoros Chronos.

Como o próprio nome diz, essa concepção determinista do mundo se baseia na Lógica, para sermos mais exatos, na própria ideia de Verdade Lógica. Uma proposição bem formada é sempre ou verdadeira ou falsa. Ou verdadeira ou falsa, *Non datur tertium*. Ora, a proposição *Amanhã vai haver uma batalha naval* é uma proposição bem formada, constante de sujeito e predicado apropriados. Logo, esta proposição ou é verdadeira ou é falsa. Ou seja, já hoje, de véspera, está fixo e determinado o que vai acontecer amanhã. O que vai acontecer amanhã é uma consequência lógica de uma Verdade que já hoje está fixa e determinada, embora nós – sujeitos cognoscentes finitos – talvez ainda não a conheçamos. Trata-se aí, apenas, de um déficit de conhecimento. Nós, seres contingentes, não conhecemos a realidade por inteiro. Ela, a realidade, está em si totalmente determinada; ela consiste de nexos necessários entre eventos necessários. Esta é a teoria do Determinismo Lógico.

Aristóteles faz voltas e rodeios, no *Peri Hermeneias*, para escapar dessa armadilha. Afinal, não é válida a lei lógica que diz que uma proposição bem formada é sempre ou verdadeira ou falsa? Aristóteles titubeia. Tomás de Aquino, comentando o texto de Aristóteles, responde firme: A Lei da Bipolaridade do Valor de Verdade das proposições bem formadas vale sempre, exceto quanto aos futuros contingentes. As proposições são sempre

ou verdadeiras ou falsas, exceto quando se tratar de futuros contingentes. A lei vale, mas abre-se um enorme espaço para exceções. E como se sabe que se trata de um futuro contingente e não de um futuro necessário? Tomás de Aquino a isso não responde.

O Necessitarismo Lógico, enraizado na própria estrutura da predicação, é a vertente necessária de onde emergem, na Antiguidade, o fatalismo religioso e a concepção de destino que marcaram tão fundo nossa cultura. O erro fica patente. A Lei da Bipolaridade do Valor de Verdade das proposições bem formadas não é uma lei universalíssima; ela não vale sempre. Quem se engana a esse respeito e pensa que as proposições são ou verdadeiras ou falsas, entra num Sistema lógico e ontológico que é estritamente necessário. Quem entra nessa teia de necessidades, que supostamente perpassaria todo o Universo, não consegue mais sair. – Mas afinal, o mundo é uma teia de necessidades? Ou há contingência no mundo? Quem afirma que só existem necessidades nega de maneira radical a contingência das coisas. O que de fato ocorre, necessariamente, tem que ocorrer. Não existe, nessa hipótese, a facticidade das coisas, existe apenas necessidade. O que pensamos ser facticidade é apenas uma necessidade que ainda não captamos e reconhecemos como tal. Contingência e facticidade, de acordo com tal pensar, são apenas um déficit momentâneo de conhecimento.

Esta teoria, ao afirmar o que não é óbvio, o que, pelo contrário, é contra o senso comum, tem o ônus da prova. E prova não existe. Mais. Quem afirma que todo o Universo é apenas uma teia de necessidades e que a suposta contingência das coisas é apenas um déficit de nosso conhecimento está a negar a possibilidade do livre-arbítrio, da liberdade da pessoa humana, da responsabilidade moral, do direito e da justiça. Mais. Quem quiser defender o Necessitarismo de forma sistemática e conseqüente entra em Contradição performativa e tem que abandonar a roda do discurso argumentativo. Para que argumentar se os outros têm necessariamente as ideias que de fato têm? O fato de discutirmos a sério mostra que, se há necessidade de um lado, há também contingência de outro. O argumento contra o Necessitarismo é claro e decisivo. Quem o defende não pode nem mesmo argumentar

a sério a favor dele sem entrar numa Contradição performativa. Mas a tentação lógica – quem disse que não há tentações lógicas? – continua a entoar seu canto de sereia. Não obstante o argumento acima mostrado, ainda continua aflorando na consciência a ideia sub-reptícia de que as proposições são sempre ou verdadeiras ou falsas, de que o mundo é regido por uma lei, oculta sim, mas inexorável, de que há um destino que tudo dirige e tudo determina. Erro, erro antigo, que nos vem dos gregos e romanos, e que afetou profundamente nossa cultura. Não é Verdade.

O Necessitarismo Filosófico

O Necessitarismo Lógico muito cedo se transforma, sob a égide de Platão, de Plotino e de Proclo, em Necessitarismo Filosófico, ou – a mesma coisa sob outro nome – em Necessitarismo Sistêmico. Não é só a Lógica que é necessária, toda a Filosofia Neoplatônica transforma-se numa teia de nexos necessários. Todas as coisas bem como todos os acontecimentos são elos de uma grande corrente. Um elo está preso a outros dois, um à frente, o outro atrás. E todos os nexos entre os diversos elos são absolutamente necessários. O Universo, nesta concepção necessitarista, é o desenvolvimento necessário em que, a partir de um ovo inicial, no qual tudo está pré-programado (*im-plicatio*), todas as coisas se desdobram (*ex-plicatio*). Assume-se, nesta concepção do mundo, que no primeiro começo, no ovo inicial, está contido, como que numa semente, todo o Universo. O Universo foi posto, todo dobradinho, no ovo inicial; ele está *implicatum*. As dobras, as *plicae*, saem desta semente inicial. O desdobramento destas dobras, que estão implícitas no ovo inicial, dá-se de maneira inexorável. Do ovo só sai o que já estava contido lá dentro: a explicitação do que está implícito. O processo de desenvolvimento é pensado, assim, como um processo inexorável em que tudo acontece de maneira necessária. Neste processo necessário não existe contingência; não existe Acaso. Por isso não existe espaço para alternativas de ação que sejam possíveis por igual. E por isso não pode haver uma decisão livre entre alternativas igualmente reais. Por isso não há espaço para o livre-arbítrio. Não havendo espaço para a liberdade, não há verdadeira responsabilidade pelas decisões tomadas. Não havendo responsabilidade real, o Estado tem que ser autoritário.

O governo tem que ser entregue a quem possui o conhecimento, ou, em Linguagem moderna, a quem é detentor do *know how*. Platão, Plotino e Proclo, grandes e virtuosos pensadores que tanto admiro, me perdoem o contexto histórico-sistemático em que os estou colocando, mas o fato é que diversos tipos de totalitarismo têm suas raízes no pensamento neoplatônico. Um pequeno erro no começo provoca um grande erro no fim, *Parvus error in initio, magnus in fine*, diziam os Medievais.

O Necessitarismo Sistêmico, que encontramos esboçado em Platão e nitidamente delineado em Plotino e Proclo, provocou, sem que seus autores o desejassem, horríveis erros políticos. A passagem do Necessitarismo Filosófico para o Necessitarismo Político se processa quase ao natural: deve governar apenas quem sabe. A massa ignara só pode ser governada por quem possui o saber. A massa ignara quer mesmo ser dirigida por mão férrea. Mais um pequeno passo e estamos diante da chocante conclusão: a massa ignara quer mesmo ser enganada (alguém por acaso está pensando em certos políticos que ainda temos?). É duro dizer, mas é Verdade: o estalinismo com todos os seus horrores tem suas raízes últimas na vertente neoplatônica. Stalin vem de Lênin; este vem de Marx, que vem de Hegel, que vem de Espinosa, que vem dos neoplatônicos medievais, que vêm de Plotino e Proclo, que vêm de Platão.

Qual o erro? O Necessitarismo Filosófico. Já os padres cristãos haviam percebido que a Filosofia Neoplatônica pecava pelo Necessitarismo e impossibilitava, assim, a liberdade e a responsabilidade. Agostinho, por exemplo, passou toda a sua vida tentando conciliar a Predeterminação e a Providência Divina com o livre-arbítrio do homem. Não conseguiu. Nicolaus Cusanus, na Idade Média, tenta de novo. Em vão. Espinosa, o grande pensador neoplatônico da Modernidade, capitula diante do problema. Espinosa quer escrever uma Ética, mas o Sistema que produz é apenas uma teia de relações necessárias. Tudo é necessário no Sistema de Espinosa. A contingência, segundo Espinosa, nem existe. Trata-se apenas de um engano subjetivo a ser corrigido pela Filosofia. Depois de Espinosa vem Hegel, o qual, como programa geral de sua Filosofia, pretende conciliar o Sistema Neoplatônico com o conceito de liberdade tal como este foi elaborado pelos clássicos medievais e resumido, na

Modernidade, por Kant. Hegel, no Prefácio da *Fenomenologia*, nos diz, sem rodeios e sem meias palavras, exatamente o que quer: conciliar a substância de Espinosa com o Eu Livre de Kant. Está dito aí com todas as letras: o grande problema consiste em conciliar o Projeto Neoplatônico de Sistema com um Eu verdadeiramente livre, conciliar a substância com o Eu Livre. Este é o grande problema que Hegel trata durante toda a sua vida. Quem, segundo Hegel, escreve a História Universal? É a Razão, ou somos nós que escrevemos a História? Hegel procura, hesita, titubeia e acaba capitulando diante da tremenda força da Razão. É a Razão que escreve a História, afirma ele. E nós? Onde ficamos nós? Ora, nós só temos legitimidade racional enquanto nos deixamos dissolver dentro da Razão Universal. Em Hegel, o Determinismo Filosófico transforma-se num Determinismo da História. Marx, na esteira de Hegel, herda o mesmo problema não resolvido e reincide no mesmo erro, aprofundando-o. O Necessitarismo em Marx fica ainda mais forte e mais claro que em Hegel. Os marxistas, logo depois, transformam o erro teórico num grande erro político. O erro fica assim potenciado. Nasce desta forma o estalinismo e as assim chamadas democracias populares, nas quais a ditadura do proletariado deveria fazer valer a justiça e o direito. Para os marxistas, toda a História estava predeterminada. A revolução era inexorável e – grande ingenuidade política – tinha que dar certo. A História, diziam os marxistas aqui de Porto Alegre, andava de bonde. Na Argentina, diziam que a História andava de trem. Bonde e trem são veículos que andam em trilhos que já estão pré-colocados; todo o caminho está desde o começo predeterminado. Eles falavam das célebres Leis da História e estavam seguros de que, também na prática, a teoria iria dar certo. Eram filósofos neoplatônicos e repetiam apenas um erro que vinha já da Antiguidade. Tudo isso passou, sim, mas é importante compreendermos o contexto filosófico em que isso ocorreu para que nossos filhos e nossos alunos não repitam o erro. Um erro que vem de longe, um erro que começa com Platão, o divino Platão, e que, passando por Scotus Eriúgena, por Espinosa, por Hegel e Marx, chegou até nossos colegas e amigos de esquerda: o Necessitarismo Filosófico que se instala como Necessitarismo Histórico.

Quem apontou para o erro? Na Antiguidade, os padres cristãos. Na Idade Média, os grandes pensadores aristotélicos que, percebendo o defeito necessitarista do Sistema Neoplatônico, passaram a defender o Aristotelismo e, em especial, a concepção aristotélica de livre-arbítrio: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Boaventura, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. No fim da Idade Média, foram os ingleses que deram forma a uma concepção renovada de livre-arbítrio e de Filosofia Política. Na Modernidade, surgem, assim, o Empirismo Inglês e uma Filosofia Política centrada na liberdade do indivíduo: de Hobbes até Hume e Locke. No Idealismo Alemão, foi Schelling o primeiro a dar ênfase ao erro contido no Sistema Necessitário. Em suas *Preleções sobre Filosofia Contemporânea*, ministradas na Universidade de Munique, Schelling aponta de dedo em riste para o grande erro cometido por Hegel: o escamoteamento da contingência. Depois de Schelling, quase todos os grandes pensadores batem na mesma tecla. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Horkheimer, Adorno, Popper, Habermas, Apel, Rawls, Rorty, todos apontam para o erro ínsito no Necessitarismo. Contra a Razão Necessária de Hegel e dos projetos neoplatônicos, levanta-se, no século XX, a voz dos defensores da contingência, da historicidade, da temporalidade, da Multiplicidade das razões. A sociedade tem que ser uma sociedade aberta; o Universo tem que ser pensado como um Universo aberto.

O erro apontado é realmente um erro? Sim, é um erro. A refutação do Sistema Filosófico Necessitário, em sua primeira raiz, se faz através de uma Contradição performativa. Quem levanta a tese do Necessitarismo Radical entra, ao fazê-lo, em Contradição performativa. Pois quem argumenta, ao argumentar na roda do discurso, está pressupondo que quer convencer, através de boas razões, os outros participantes da roda do discurso. As boas razões não se impõem necessariamente, por um processo histórico inexorável. Elas precisam ser expostas e discutidas. Por quê? Porque nem todas as razões estão prontas e acabadas. Nem todas as razões estão pré-programadas. Alguns nexos são necessários, outros são contingentes. É na roda do discurso que percebemos o que é razão necessária e o que é nexos meramente contingente. Se todos os nexos fossem necessários, não precisaria haver discurso. Cada um descobriria, sem perguntar nada aos outros, qual o sentido do mundo. O diálogo real

com os outros homens, num Sistema Necessitário, seria desnecessário e inútil. Afinal, o diálogo real é necessário ou é contingente? É necessário que façamos o diálogo para que nele apareça o que é necessário e o que é contingente. Quem diz que tudo é sempre necessário não precisa de diálogo. Quem dialoga está pressupondo que há motivo para dialogar. Eis a raiz performativa que legitima a contingência e proíbe o Necessitarismo como Teoria Geral do Universo.

O argumento não é fraco? Não, trata-se basicamente do mesmo argumento que já Aristóteles usava para fundamentar o Princípio de Não Contradição. Quem nega o Princípio de Não Contradição, ao negá-lo, o está pressupondo de novo. Ou então fica reduzido ao estado de planta. Quem nega que a contingência exista no Universo, ao fazer a negação, está pondo um ato que é e se sabe contingente e pressupõe que, no ouvinte, haja um ato contingente. – Existem outros argumentos a favor de que existe, em Princípio, contingência no mundo? Sim, há muitos argumentos negativos. Quem nega a contingência, por Princípio, tem que negar também o livre-arbítrio, a responsabilidade, a justiça, o direito, o Estado Democrático. Nada disso pode existir se não existirem, em Princípio, contingência e historicidade. Heidegger e Popper estavam, a este respeito, totalmente certos. Neste ponto, as críticas contra o Necessitarismo da História em Hegel feitas pelos pensadores contemporâneos são, a meu ver, absolutamente convincentes.

A Teoria dos dois mundos de Kant

Hegel tem, a respeito da História, uma postura profundamente ambígua. Por um lado ele percebe o problema do Necessitarismo como este foi posto por Espinosa; por outro lado, quer salvar a liberdade como esta foi descrita e afirmada por Kant. Conciliar a substância de Espinosa com o Eu Livre de Kant, eis o projeto de vida que norteou todo o trabalho de Hegel.

Já Kant percebera o problema com toda a clareza. Em Kant, o Necessitarismo aparece não tanto sob sua forma lógica, nem sob sua forma sistêmica, e sim sob a forma de cienticismo. O Necessitarismo Científico, uma forma específica dentro do gênero maior do Necessitarismo Filosófico,

afirma que o Princípio de Causalidade vale sempre e em todos os casos. Onde há um efeito tem que haver uma causa pré-jacente. E o efeito já está sempre predeterminado dentro da causa. Assim, todas as coisas estão, desde sempre, predeterminadas em suas causas. E estas, por sua vez, nas causas anteriores. Tudo está, por conseguinte, predeterminado desde a primeira causa. A vigência Universal do Princípio de Causalidade leva a um Necessitarismo total e abrangente. Kant percebeu muito bem isso. E, para salvar um espaço em que a liberdade ainda seja possível, Kant oferece uma solução que é meramente *ad hoc*, que não é solução nenhuma. Dois mundos são postulados. Num dos mundos, no mundo dos fenômenos, diz Kant, vigem o Princípio de Causalidade e o Necessitarismo deste decorrente. No outro mundo, no mundo dos númenos, se situaria a liberdade do homem com sua capacidade de optar entre alternativas que são possíveis por igual. Dois mundos? Cada coisa, segundo Kant, estaria sempre situada em dois mundos. No Mundo da Causalidade vigeria o nexos causal necessário, no Mundo dos Númenos existiria a liberdade.

Postular dois mundos? Dizer que minha ação, por um lado, está absolutamente predeterminada através dos nexos causais vigentes, e afirmar, por outro lado, que eu estou decidindo livremente sem que a série causal predetermine minha decisão? Isso não é um absurdo? Isso não é uma Contradição? É, é uma Contradição. Raras vezes na História da Filosofia um mestre-pensador entrou num atoleiro tão feio como este. Postular dois mundos é um absurdo. Por outro lado, vê-se aqui a importância que Kant atribuía à liberdade. Para salvá-la, o grande Kant entrou num atoleiro. Preferiu admitir uma tolice a sacrificar a liberdade. Tão grande era o respeito que ele tinha pela liberdade e pela responsabilidade do homem que, antes de dizer que a liberdade era algo impossível, postulou a absurda teoria dos dois mundos. Precisamos nós, hoje, admitir tal teoria? Como resolvemos a questão? Pela Teoria dos Interstícios, como propõe Charles Taylor, ou pela Teoria dos Graus, como se propõe neste trabalho. A Teoria dos Interstícios supõe que existam, no Universo, leis que o perpassam e travejam como uma estrutura de cimento armado perpassa e sustenta um edifício. Entre as vigas de concreto há interstícios em que se podem pôr paredes como se quiser. Estes interstícios, que não são regulados por leis determinísticas, formam o espaço em que existe contingência e em

que se insere a decisão do livre-arbítrio. Segundo a Teoria de Graus, existem leis fortes e leis fracas. O espaço aberto pelas leis fracas é o lugar da contingência e dos atos livres.

A Coruja de Minerva e a Razão Absoluta

Hegel tinha um único grande objetivo em seu fazer filosófico: conciliar a substância de Espinosa com o Eu Livre de Kant. Hegel queria, por um lado, construir um Sistema de acordo com o projeto neoplatônico de Filosofia, mas queria, também, por outro lado, que nesse Sistema houvesse espaço para a verdadeira liberdade do homem. O Sistema de Espinosa, que Hegel conhecia muito bem, pecava pelo Necessitarismo extremado. Fazer o quê? Fazer como?

O Sistema de Hegel desde seu começo pretende ser um Sistema Neoplatônico: tudo vem do Ser que é também o Nada. O Ser é o Nada, que é o Devir, que é o Algo, que é o Outro, etc. até chegar ao Saber Absoluto. Todo o Universo, inclusive toda a História, faz parte deste processo de desdobramento. Dobra por dobra, tudo se desdobra a partir de um primeiro e simples começo. Também a História com seus eventos é um mero desdobramento durante o processo em que o Ser indeterminado, aos poucos, se transforma em saber Absoluto.

Tudo determinado? Tudo predeterminado? Hegel fala em marcha inexorável do pensamento, em processo necessário de desenvolvimento, em necessidade da História. E onde ficam a contingência das coisas e a historicidade dos eventos que podem ser, mas que podem por igual não ser? Hegel estuda a questão. Afinal, esta é uma questão central para ele. Hegel hesita, titubeia, muda de opinião. A Contingência Absoluta que Hegel põe lá no meio da Lógica da Essência vai sendo corroída pelas bordas, vai sendo dissolvida e termina transformando-se em Necessidade Absoluta. Hegel é o primeiro e o último, é o único pensador que considera a Contingência uma característica típica do Absoluto. Mas Hegel não fica coerente. E a Necessidade o assedia, o assalta e termina por conquistá-lo coração e mente. Também Hegel fica, a meu ver, um pensador necessitarista. É por isso que a Coruja de Minerva só levanta voo quando cai o entardecer. É que, depois que as coisas ocorreram, *post factum*, depois dos

eventos, fica claro, pensa Hegel, que tudo era movido e determinado pela Razão, pela tremenda força da negação. A História transforma-se, assim, num palco em que o grande drama escrito pela Razão Absoluta é encenado por nós, que, sem o sabermos, somos apenas marionetes guiadas pelo Grande Ardil. O roteiro da História do Mundo, segundo Hegel, é a Razão que o escreve. Nós somos apenas conduzidos pelo ardil da Razão.

O Materialismo Histórico

Os marxistas, discípulos de Hegel, ativeram-se estritamente a essa concepção de História. No lugar da Razão Absoluta da Lógica de Hegel, pegaram o proletariado. É neste que se encarna o Absoluto. A Revolução Proletária é, segundo eles, o momento em que este Absoluto, que está latejando no íntimo do proletário, vem à tona, emerge e se instala como a sociedade sem classes. É por isso que, segundo os marxistas, a revolução é inexorável. É por isso que ela não pode nunca estar errada. Essa concepção necessária da História levou, então, a uma concepção necessária do Estado, ao Totalitarismo Político.

Os crimes do estalinismo, os processos de Moscou, a difusão do Marxismo por todo o mundo, a queda do Muro de Berlim, o esfarelamento da União Soviética, tudo decorre de um erro de Filosofia. Um pequeno erro no começo, um grande erro no fim. Hoje sabemos que se nós não respeitarmos a contingência viramos robôs, e o mundo transforma-se num pesadelo. Custou muito, mas aprendemos. Se tivéssemos entendido melhor a crítica de Schelling, de Kierkegaard e de Nietzsche contra Hegel, tudo isso teria sido desnecessário. Teria sido?

A Coruja de Minerva só levanta voo quando cai o entardecer. O tom melancólico destas palavras de Hegel, voltado em nostalgia para o passado, cedeu lugar aos jovens hegelianos de esquerda que, encarando o futuro, queriam substituir a Coruja de Minerva pelo canto na madrugada do Galo Gaulês. O Galo Gaulês, citado neste contexto por Michelet, um dos alunos de Hegel, refere-se à Revolução Francesa e anuncia uma nova Grande Revolução que, como a francesa, deverá transformar completamente o mundo político. De Michelet a Feuerbach, Karl Marx e Lênin a distância é grande, mas a tônica é a mesma. Os jovens hegelianos pensavam que

a História estava em marcha e que esta marcha era inexorável. Até que caiu o Muro de Berlim. Quem parou para pensar percebeu, muito antes da queda do Muro, que a contingência existe, que o homem é livre, que muitas vezes há alternativas de opção, que o Estado não deve ser total, que a História não é um processo inexorável.

Mas se não é a Razão que escreve o roteiro da História do Mundo, quem é, afinal, o autor? Quem o escreve? Nós o escrevemos, nós fazemos a História.

Nós e a Coruja de Minerva

Um ato humano, quando feito, completo e acabado, acabou e não volta mais. Certo? Errado. Podemos e devemos sempre de novo avaliar os atos que fizemos no passado. O tempo passou, sim, mas nossos atos nunca passam completamente. Continuamos sempre responsáveis por eles. Cabe a nós, dia a dia, dar-lhes seu valor moral.

Quem de fato matou alguém é um assassino. Matou, é um assassino. Mas o assassino pode e deve, depois, avaliar moralmente o ato feito. Se a avaliação é positiva, o já uma vez assassino está convicto de que o assassinato foi algo de bom e, sendo assim, algo que faria de novo. Assim avaliando, o assassino mataria mais uma vez e se acharia cheio de razão. Não seria de admirar que tal assassino, convicto de ter feito bem em assassinar, cometa outros assassinatos. Toda a cautela com esta pessoa é pouca. Trata-se de um assassino que a qualquer momento pode vir a matar de novo. – Um outro comete um assassinato, mas, depois, se arrepende. O fato do assassinato não muda; alguém foi realmente morto. Mas o arrependimento muda a pessoa e a história pessoal do assassino. Ele se arrependeu, não quer voltar a matar. O fato passado, pelo arrependimento, não muda enquanto fato que ocorreu, mas muda em sua coloração moral. Era algo de mau. Esta avaliação que a cada dia fazemos dos eventos passados é o núcleo da História. Historiar é contar os fatos atribuindo-lhes a devida avaliação moral. A Ética é o núcleo duro da História. E a Ética se baseia na liberdade, que, por sua vez, se baseia na capacidade de opção entre alternativas possíveis. Quem é, pois, que escreve a História? Nós a escrevemos, nós com nossas decisões e avaliações morais.

É claro que o termo *Nós* aí significa o Universal Concreto, a sociedade na qual vivemos, a cultura que somos e que fazemos. Neste sentido, o autor do roteiro da História do Mundo somos nós mesmos. Nós, cada um de nós, nos limites de sua potencialidade, somos modestos coautores do roteiro da História. Cada um de nós contribui com uma pequena pedrinha para o grande mosaico do sentido da História. Nossa contribuição é modesta, como se vê, mas ela é real. Os monges medievais faziam, no fim de cada dia, um *examen conscientiae*. Os fatos ocorridos e as ações realizadas durante o dia eram, então, avaliadas em seu conteúdo ético. No exame de consciência o homem reto deve, diziam os medievais, avaliar eticamente seus feitos, confirmando os atos bons, arrependendo-se dos maus, colocando as ações inicialmente isoladas no grande contexto da história da salvação. Os atos praticados pelo indivíduo eram assim, no exame de consciência, postos no horizonte da História Universal. O individual transformava-se, deste modo, em Universal. Os atos isolados feitos pelos indivíduos entravam num trabalho de tessitura e constituíam uma trama: o sentido da vida. – Com o gradativo desaparecimento dos monges, surgem, então, os sucedâneos laicos. No século XX, os filósofos existencialistas e os psicanalistas exercem a função que era dos *padres confesores*: fazer o indivíduo flectir-se sobre si mesmo de modo a inserir-se, pela reflexão universalizante, na trama Universal da História.

E não existe ninguém acima de nós cuidando para que não se perca o roteiro da História? Não existe, além de nós, um roteirista-mor, um Ser pensante que coordene nossas contribuições individuais para o sentido da História? Nossos antepassados diziam que *Deus escreve direito por linhas tortas*. Escreve mesmo? Não é Deus o grande coordenador do sentido da História? Para poder pensar Deus como a Razão na História, é preciso perguntar antes se Deus existe. Deus existe?

O Absoluto

Deus existe?

Muitos clássicos da Filosofia, especialmente pensadores medievais como Anselmo de Canterbury e Tomás de Aquino, preocupavam-se seriamente com a demonstração da existência de Deus. Existe Deus? Existe o

Absoluto? Anselmo e Tomás de Aquino procuram montar argumentos racionais para provar que Deus existe. O argumento ontológico de Santo Anselmo e as *Quinque Viae* de Tomás de Aquino são tentativas de demonstrar apenas pela Razão, ou seja, sem pressupor a fé cristã, que Deus realmente existe. Essa problemática entrou forte em nossa tradição filosófica e cindiu os pensadores em dois grandes grupos: os que aceitam a demonstração da existência de Deus e os que não a aceitam. Teístas e agnósticos até hoje discutem e debatem. Pode-se demonstrar a existência de Deus? Isso é factível? Teísmo ou agnosticismo? Nem um nem outro, pelo menos não no sentido em que se usam hoje estas palavras.

Sobre a existência do Absoluto tenho uma posição nítida e clara: penso que a questão não pode nem mesmo ser colocada. É claro que existe o Absoluto. A existência do Absoluto, tal como o entendo, não pode sequer ser questionada sem que a pergunta imediatamente se transforme numa resposta afirmativa. Mais. Quem nega o Absoluto, ao negá-lo volta a afirmar-lhe a existência. Quem nega o Absoluto entra em Contradição performativa. Como? Por quê?

As coisas são ou relativas ou absolutas. As coisas relativas são relativas porque remetem lógica e ontologicamente para algo outro, em última instância para algo Absoluto. Todo relativo é uma relação para algo outro; este algo, por sua vez, ou é relativo ou Absoluto; se for relativo, remete para mais outro; e assim por diante, até chegarmos ao Absoluto que está sendo sempre pressuposto. Sempre se pressupõe um algo que seja Absoluto. Se existe um Ser que seja relativo, necessariamente existe também um Ser que é Absoluto. Ora, existem seres no Universo; eu mesmo, que estou aqui pensando, existo e sou um Ser. Logo, existe também algo de Absoluto. Quem entende isso não pode mais perguntar se o Absoluto existe. Tal pergunta não é mais cabível. A pergunta que cabe não versa sobre a existência do Absoluto e sim sobre sua Identidade. Quem é o Absoluto? Como é o Absoluto? Por acaso serei eu, que estou aqui pensando, o próprio Absoluto? Basta um pouquinho de bom-senso e de reflexão para descobrir que não sou eu o Absoluto, ou pelo menos que não sou eu o Absoluto todo e por inteiro. A pergunta sobre a Identidade do Absoluto é uma pergunta que faz sentido e que é, assim, perfeitamente cabível;

a resposta que diz que o eu é o Absoluto não está correta, porém não é uma afirmação completamente boba. Mas perguntar a sério se o Absoluto existe, a meu ver, é uma tolice. Pois existem seres, como o eu que está falando, por conseguinte existe um Absoluto.

Trata-se aqui do mesmo argumento que Leibniz usa no começo da Monadologia. As coisas são simples ou complexas. As complexas são formadas por simples. Isso posto e pressuposto, sabe-se de imediato que existe algum Ser que é simples. O mesmo raciocínio se faz com referência ao binômio relativo-Absoluto. Como o relativo sempre pressupõe o Absoluto, se existe um relativo, existe necessariamente também um Absoluto. – É por isso que acho tolice discutir sobre a existência do Absoluto: é claro que o Absoluto existe. Tomás de Aquino que me perdoe, mas tentar demonstrar a existência de Deus é tão tolo como tentar provar que eu, que estou aqui falando e escrevendo, existo.

Bem diferente, entretanto, é a questão sobre a Natureza do Absoluto. O Absoluto existe; Deus existe, é claro. A grande pergunta é a seguinte: quem é Deus? Como é o Absoluto? Onde está o Absoluto? Ele é transcendente e paira acima de todas as coisas? Ou é imanente e está dentro das coisas? Esta é a pergunta decisiva; esta é a questão séria e decisiva: o Absoluto é transcendente ou imanente? Ele paira acima das coisas ou está dentro delas? Aqui se separam as águas, aqui se cindem as opiniões. Há em nossa tradição filosófica dois conceitos de Absoluto, o conceito Neoaristotélico e o conceito Neoplatônico. O conceito Neoaristotélico de Deus, cunhado por Alberto Magno e Tomás de Aquino à luz de temas clássicos de Aristóteles, diz que Deus é o primeiro motor imóvel, é a primeira causa não causada, é um Ser transcendente, isto é, ele existe lá em cima, além dos limites das coisas finitas. O conceito Neoplatônico, que vem dos padres gregos, de Agostinho, de Johannes Scotus Eriúgena, de Nicolau Cusanus e entra em Espinosa, Fichte, Schelling e Hegel, diz que Deus é imanente e está dentro das coisas. Deus, nesta concepção Dialética, é tanto imanente como também transcendente. Ele é imanente porque está no âmbito de cada coisa, inclusive do eu que aqui fala e escreve e do tu que escuta e lê. Ele é também transcendente, porque não se identifica com nenhuma coisa particular e, assim, a transcende. Duas

concepções de Deus aqui se contrapõem. Uma é Analítica, aristotélica e tomista. A outra é Dialética, é Neoplatônica. A primeira defende a tese de que Deus é transcendente e que transcendência e imanência são características que se opõem e excluem mutuamente. Se a transcendência cresce, diminui a imanência, e vice-versa. Transcendência e imanência são inversamente proporcionais. A segunda concepção, a Dialética, diz que Deus é tanto transcendente quanto imanente; ela afirma que transcendência e imanência não são opostos que apenas se excluem – tese e antítese –, mas opostos que podem e devem ser conciliados numa síntese mais alta. Transcendência e imanência são diretamente proporcionais.

Minha tese central é, de acordo com as premissas que foram sendo expostas e demonstradas no decorrer deste trabalho, que o conceito Neoplatônico de Deus está correto, e que o conceito Neoaristotélico está errado. O Deus designado e pensado pelo conceito Neoaristotélico não existe; se Deus é isto, então Deus não existe. Se Deus se entende assim, à maneira Neoaristotélica, então Deus não existe. Em face desta concepção de Deus, é preciso ficar ateu, ou no mínimo – por boas maneiras – agnóstico. Se, entretanto, entendemos Deus como este é concebido pelos pensadores neoplatônicos, então Deus existe, sim, sem dúvida nenhuma. Só que este não é o Deus que aprendemos na escola de nossos bondosos e bem intencionados catequistas; este não é o Deus de nossos professores no ginásio católico ou protestante. Que Deus é este? Veremos. Mas antes há que se falar do Deus que não existe, do Deus da tradição Neoaristotélica.

O Deus transcendente da tradição Neoaristotélica

Já Aristóteles ensinava: *Tudo que é movido é movido por outro*. Tomás de Aquino põe este Princípio no centro de seu Sistema filosófico: *Quidquid movetur ab alio movetur*. Em cima deste Princípio se monta, então, o argumento para demonstrar a existência de Deus como primeiro motor imóvel. Se algo é movido, é movido por algo outro que lhe é externo. Cada Ser movido pressupõe, assim, um Ser movente. Se este, por sua vez, também é movido, é movido por algo anterior a ele. E assim por diante, até chegarmos ao primeiro movente de todas as coisas movidas. Este primeiro e último movente, embora mova tudo o mais, é, em si, imóvel. Se existe no

Universo algum Ser em Movimento, argumenta Tomás de Aquino, existe também um primeiro motor imóvel. Ora, existem seres em Movimento, Logo, existe Deus como primeiro motor imóvel.

Qual o erro? Onde a falha? Nem tudo que se move é movido por algo outro, por algo que lhe seja externo. O próprio Aristóteles considera os seres vivos como *autokíneton*, como um ser-que-se-movimenta-a-si-mesmo. Nem todos os Movimentos são provocados por algo que é externo e anterior à coisa movida. Aí está o erro. O Princípio invocado, *Quidquid movetur ab alio movetur*, embora importante e válido para muitas coisas, não é válido sempre e em todas as coisas. É por isso que o argumento não conclui. Tomás de Aquino e os tomistas não se dão conta de que existem seres que se automovimentam e que, apesar disso, não são Deus. O próprio conceito de automovimento lhes é estranho. Hoje, com a Biologia contemporânea falando de Sistemas Autopoiéticos, isso nos parece fácil e óbvio. Mas para os medievais não era. O Movimento, para eles, era sempre fruto de um movente externo à coisa movida. Esta concepção de Movimento – errada – é o cerne deste tipo de argumento da existência de Deus.

O outro grande argumento para provar a existência de Deus, semelhante ao primeiro, se baseia no Princípio de Causalidade: *Tudo que é causado precisa de uma causa que lhe é anterior*. O Princípio de Causalidade parece ser uma proposição analítica e, assim, universalmente válida. Efeito não pressupõe sempre uma causa? O ser causado não pressupõe sempre uma causa anterior a ele? Hume nos mostrou que a questão não é tão simples assim. O Princípio acima invocado, na formulação que foi dada, é, penso eu, uma proposição analítica e, enquanto tal, sempre verdadeira. Mas quem nos diz e garante que esta mesa para a qual estou apontando seja realmente um efeito? Que ela seja algo causado? Se a mesa é um efeito, se ela é causada, então necessariamente se postula uma causa anterior a ela. Mas quem diz que a mesa é um efeito causado? Quem diz que as coisas contingentes são realmente algo causado? Tomás de Aquino e os tomistas, aqui, empacam e não vão adiante, pois supõem que causa e efeito sejam sempre e necessariamente polos opostos, ou seja, que a autocausação seja algo impossível. O conceito de uma causa que

se causasse a si mesma seria em si contraditório. Este é o tema central da Tese de Livre Docência que Schopenhauer escreve contra o conceito hegeliano de autocausação e apresenta, justamente a Hegel, na Universidade de Berlim. Schopenhauer está aqui defendendo a concepção Neoaristotélica da causa, que é sempre externa ao efeito. O erro consiste em pressupor que toda e qualquer causa seja sempre externa e anterior a seu efeito. Tal conceito, que exclui por Princípio a própria estrutura de uma *Causa Sui*, está errado, pois pensa a causalidade somente como algo externo. Se isso fosse Verdade, não poderiam existir vida, pensamento, consciência, liberdade, etc.

Leibniz, antes de Schopenhauer, percebeu bem o problema, e, sem admitir o conceito Neoplatônico de Autocausação, foi adiante e tentou fundamentar o Princípio de Causalidade num Princípio mais amplo e mais válido, o Princípio da Razão Suficiente. – As coisas são contingentes. Elas podem existir e podem, por igual, não existir. Mesmo quando as coisas existem de fato, elas continuam contingentes, pois, por sua essência, tanto podem existir como podem também não existir. Mas se as coisas de fato existem, por que elas, podendo também não existir, de fato existem? Qual a razão por que as coisas, que podem não existir, de fato existem? Qual a Razão Suficiente disso? Leibniz formula, então, seguindo uma tradição da Idade Média tardia, o Princípio da Razão Suficiente: *Toda coisa contingente, que pode existir como pode também não existir, se de fato existe, tem que ter uma Razão Suficiente*. O Princípio assim formulado está certo, certíssimo. Só que geralmente se subentende um adendo: *tem que ter uma Razão Suficiente anterior a ela, fora dela*. Com esse adendo – errado em minha opinião –, feito geralmente de forma silenciosa e sub-reptícia, volta-se a uma situação parecida com a do argumento anterior. Obtém-se uma vantagem e uma desvantagem. A vantagem é que o argumento da existência de Deus parece ser convalidado: como existem coisas contingentes, tem que existir um Deus Não Contingente, que é a Razão Suficiente destas. A desvantagem é que o Princípio de Causalidade foi tão potenciado e estendido que valeria realmente de tudo e de todos os nexos; isso, porém, leva a um paradigma causal totalmente necessário e impossibilita a liberdade do homem e a contingência da História. Leibniz sentiu bem o problema e capitulou face

a ele. Ele gostaria de ter uma solução, mas não tem. Daí a doutrina – estranhíssima em si, mas compreensível se colocada no contexto correto – da Harmonia Preestabelecida.

Qual o erro de Leibniz? O que está certo? O que está errado? Está certo dizer que todas as coisas contingentes têm que ter uma Razão Suficiente. Isto é Analítico. Errado é o adendo feito em silêncio: esta Razão Suficiente é sempre externa à coisa contingente, está fora dela. Por quê? Por que não pode haver algo contingente que seja Razão Suficiente de si mesmo? A vida não é Razão Suficiente, em si mesma, de seus Movimentos vitais? Não é esta a própria definição de vida? Nossa decisão livre não é uma autodeterminação? O homem, ao decidir livremente, não é uma *causa sui* de sua decisão? – Os pensadores analíticos, tanto entre os gregos como entre os medievais, não conseguem pensar as boas circularidades. Para eles, todo Movimento circular é sempre um círculo vicioso. Na Lógica – afirmam – o Movimento circular não prova nada, na Ontologia é um absurdo. É por isso que o Primeiro Movente é pensado como sendo Imóvel, e não como um movente-que-se-move-a-si-mesmo, como uma automovimentação. A Primeira Causa é pensada como sendo incausada, e não como causa-de-si-mesma, como *Causa Sui*. Os pensadores analíticos, ao recusar as estruturas de boa circularidade, entram em Contradição. Onde? Qual Contradição?

A Contradição dos analíticos consiste em jamais conciliar o movente e o movido, o causante e o causado, o Absoluto e o relativo, o necessário e o contingente, a transcendência e a imanência. Segundo eles, os polos opostos se excluem; e assim, ponto final. O erro cometido fica visível, pois a Natureza está cheia de seres que contêm em si, conciliados, os dois polos, tanto o elemento causante como o elemento causado, o elemento movente e o elemento movido. Alguns seres são sob um aspecto causantes e moventes, sob outro aspecto são causados e movidos. Os analíticos, para evitar a Contradição explosiva, separam cuidadosamente os dois aspectos, o ativo e o passivo. Isso está certo; é preciso distinguir dois aspectos lógicos e dois momentos ontológicos. Só que os analíticos aqui vão mais adiante e, sem perceber que a conciliação entre ativo e passivo é perfeitamente possível e existe em muitos seres, postulam que o Ser Supremo

seja só ativo, e não passivo; que ele seja só necessário, e não contingente; que ele seja apenas causa, e nunca efeito; que ele seja apenas movente, e nunca movido. Por quê?

Porque pensam – erroneamente – que o passivo, o movido, o causado, o contingente, o relativo são sempre algo inferior e menos perfeito. Tal imperfeição, dizem eles, não pode existir no Ser Supremo. Este, então, é pensado como causa, como movente, como absoluto, como necessário, como transcendente, sem que jamais as contrapartidas lógicas e ontológicas lhe sejam atribuídas. Onde o erro? Qual a falha? É impossível pensar o ativo sem o passivo, o necessário sem o contingente, o absoluto sem o relativo, a causa sem o efeito, o movente sem o movido. Como isso é logicamente impossível, o Ser Supremo fica, então, impensável. O discurso sobre o Ser Supremo torna-se uma Teologia Negativa. Mais. A fala fica impossível. E o que é logicamente impossível não pode existir. Por conseguinte, o Ser Supremo, assim pensado, à maneira neoaristotélica, não existe nem pode existir.

Onde o erro? Qual a grave falha? O erro dos analíticos consiste em pensar que polos opostos sempre se excluem mutuamente. A falha deles é que jamais aprenderam a fazer o jogo dos opostos. Eles não percebem que polos opostos se constituem mutuamente; não se dão conta de que um polo só pode ser pensado através de sua relação para com o outro. – O segundo erro cometido pelos analíticos, decorrente do primeiro, é que pensam que os opostos sempre se excluem, um anulando o outro. E por isso eles jamais pensam que uma síntese seja possível, que a síntese seja algo devido.

O Deus dos analíticos é uma consequência lógica desses dois erros. Ele é um Deus que é imóvel como uma pedra, necessário como operações lógico-formais. Os analíticos pensam Deus como o Ser que é totalmente Outro, como a Pura Negação. Ora, tal Deus se desfaz e deixa de ser Deus, pois negação só existe como negação de algo. Este Deus perde a divindade e apresenta-se como fruto da negação que o próprio homem está a fazer. Este Deus é um Deus construído, e assim um Deus falso e perverso. Se isso fosse Deus, então seria melhor ser ateu. Conclusões deste tipo foram feitas por muitos filósofos que só conseguem pensar o Absoluto

através do conceito Neoaristotélico. Em tal caso, é realmente melhor ficar ateu ou, por cortesia, agnóstico.

E o argumento da existência de Deus que é feito através da ordem existente no Universo? A ordem existente das coisas não exige, lá no começo de tudo, um grande arquiteto que planejou tudo e que tudo conduz com mão firme? – Este argumento, muito popular nos séculos XVIII e XIX, parece à primeira vista estar fundamentado em boas razões. Ele possui ainda a vantagem de não levar necessariamente a um Deus negativo, como usual na tradição Neoaristotélica. O cálculo de probabilidades, num primeiro relance, parece confirmar tal ideia do grande arquiteto. Afinal, qual a probabilidade de que todos os átomos de um Boeing 767 se juntem, uns com os outros, exatamente de maneira a constituir uma aeronave funcional? Essa probabilidade é tão irrisoriamente pequena que somos obrigados a admitir que uma aeronave com tal grau de complexidade não é fruto do mero acaso, e sim do cuidadoso trabalho de um engenheiro, que, com muito engenho e arte, planejou e executou todo o projeto. O mundo não é bem ordenado? As maravilhas da Natureza não exigem, por força do mesmo raciocínio, um grande arquiteto?

Exigem, sim. O grande arquiteto, porém, não é um Deus que fica fora do mundo, girando as esferas dos astros e dos átomos, e sim um Deus que está no âmago das coisas e do Universo. Deus não está fora, ele está dentro. Ele não empurra de fora os planetas e os átomos em suas órbitas. Deus não brinca com planetas, astros e homens como uma criança brinca com seus brinquedos, que lhe ficam sempre externos. Deus, o Absoluto, está dentro, no âmago. Deus é um Princípio que é interno, que de dentro para fora constitui o Universo. Só que este é outro Deus, este é o Deus dos neoplatônicos, o Deus de Plotino e Proclo, o Deus de Agostinho, de Eriúgena e de Nicolau Cusanus, o Deus de Goethe, de Fichte, de Schelling e de Hegel, o Deus de Teilhard de Chardin.

O Deus da tradição Neoplatônica

A concepção Neoplatônica do Universo foi captada em sua plenitude e luminosamente expressa por alguns artistas do Renascimento no Chariz em Cascata. Aqui em nossa Porto Alegre, no Parque da Redenção,

algum arquiteto se lembrou disso e construiu, no começo do século, um tal chafariz. É só ir lá e olhar. Bem no centro, há um cano que leva a água até o alto. Lá ela jorra e cai numa primeira bacia. Quando esta fica cheia, a água transborda e cai, em todo o redor, numa bacia mais abaixo, que é um pouco maior que a de cima. Quando esta está cheia, também ela transborda e fornece água para a bacia maior que lhe está embaixo. E assim chega ao solo. *Bonum diffusivum sui*, *O Bem se difunde*, diziam os antigos. A água é a mesma. Ela jorra no centro, lá no alto. De lá ela emana e desce, em cascata, de bacia em bacia, até o chão. Os gregos chamavam isso de *Emanação*.

A ideia central em Plotino é de que toda a Multiplicidade emana do Uno, do Ser que é Uno. Em Proclo, a grande tese é de que os seres particulares emanam do Ser Uno, que é o Universal. Toda a Multiplicidade de indivíduos, de espécies, de gêneros, vem, através de emanações, de um primeiro começo que é o Ser-Uno, o Ser que é o Universal Concreto. O defeito, o erro, em Plotino e Proclo, consiste no Necessitarismo. Ambos pensam o Sistema do Mundo como uma sucessão determinística de etapas que se sucedem numa série necessária, sem contingência, sem Acaso, sem verdadeira historicidade. Num tal Sistema não há espaço para a contingência das coisas, para o livre-arbítrio dos homens, para a escolha livre, para a construção da Razão na História. Já os padres gregos e latinos argumentam – neste ponto com toda a razão – contra os neoplatônicos da Antiguidade. Como vimos em vários lugares, no decorrer deste trabalho, o Necessitarismo é um erro. Quem o afirma, entra em Contradição.

Agostinho, o grande pensador cristão que se faz herdeiro da concepção Neoplatônica do mundo, percebe claramente o problema do Necessitarismo. À emanação necessária dos neoplatônicos ele opõe a criação livre através de Deus. Deus é o Criador que engendra o mundo através de um ato livre. Assim, o mundo pode ser pensado como algo contingente e histórico. O problema – voltaremos a ele logo mais abaixo – é de como conciliar a concepção Neoplatônica com a concepção criacionista do mundo. Agostinho e, depois dele, os filósofos neoplatônicos da Idade Média vivem aos trancos com duas concepções do mundo que não são de fácil conciliação: o mundo como o doce fluir do Absoluto que, em degraus,

sai de si – emana – e faz brotar de si toda a Multiplicidade das coisas, de um lado, e, de outro lado, o mundo de estrelas fixas e de espécies imutáveis, confeccionado por um Deus Criador que lhe fica externo. Até hoje teólogos católicos e protestantes – alguns, pelo menos – estão com este problema atravessado na garganta, sem conseguir resolvê-lo a contento.

Mas a concepção Neoplatônica do mundo, apesar do criacionismo dos pensadores cristãos, continua forte e atuante. O assim chamado Pseudo-Dionísio, um dos maiores e mais influentes pensadores da Antiguidade cristã, explica o mundo, à maneira de Plotino e Proclo, como ondas de ser que são irradiadas a partir de um ponto central, que é Deus-Pai. As ondas que emanam do Pai e se espalham, constituindo assim o Universo, voltam através do *Logos* à unidade primeva. Deus é o começo e o fim de um grande processo de desenvolvimento. O Livro IV do tratado *De Divinis Nominibus* é uma prova cabal de como o cristianismo foi profundamente influenciado pelo Neoplatonismo. Johannes Scotus Eriúgena, no século IX, em seu tratado *De Divisione Naturae*, retoma a ideia central do Pseudo-Dionísio. Do Pai sai o Filho. Do Pai e do Filho sai o Espírito Santo. Do Deus-Uno-Trino sai o Universo Criado, a Natureza, que se cinde e se divide, e se subdivide mais ainda, constituindo as coisas que vemos com os olhos. A concepção Neoplatônica do Universo, a explicação do mundo, em Scotus Eriúgena está clara e distinta. As condenações que lhe foram impostas pela Igreja Católica em 1209 e 1212 mostram, já na época, as dificuldades da conciliação entre Neoplatonismo e criacionismo.

A doutrina da *forma essendi* em Thierry de Chartres, à melhor maneira Neoplatônica, afirma que Deus está ínsito nas coisas. Em Thierry de Chartres, em Bernardo Silvester e em Guilherme de Conches, encontramos uma identificação do Espírito Santo com a Alma do Mundo da tradição Neoplatônica. Em Gilbert de la Porré, a Dialética Neoplatônica como método volta ao centro das atenções. E assim continua o fio vermelho que constitui a trama Neoplatônica, passando por Hugo de São Victor, por Abelardo até Petrus Hispanus. Aqui, somente aqui, no século XII, é que o Aristotelismo é redescoberto e faz sua entrada triunfal no pensamento cristão. Através de Alberto Magno e Tomás de Aquino volta o Aristotelismo, a teoria dicotômica de ato e potência, de Deus Criador e de Natureza

Criada. A Idade Média, no século XII, começa a perder sua substância Neoplatônica para tornar-se mais e mais, até nossos dias, Neoaristotélica.

Qual é, afinal, a concepção de Deus dos pensadores Neoplatônicos? O Absoluto num Sistema Neoplatônico não é pensado como algo meramente transcendente. O Absoluto transcende o mundo, sim, como o Todo transcende cada uma de suas partes, mas o Absoluto está sempre dentro do Universo. Na concepção Dialética, que é característica dos pensadores neoplatônicos, transcendência e imanência não se excluem, e sim se incluem. Quanto mais transcendente Deus é, mais imanente ele fica, e vice-versa. O Deus Neoaristotélico é o contrário: quanto mais transcendente Deus é, menos imanente ele fica. Os aristotélicos não sabem conciliar polos opostos, os neoplatônicos o sabem. Os aristotélicos são analíticos, os neoplatônicos são dialéticos. Este é o tema central deste pequeno livro. É de se compreender, pois, do que foi exposto no decorrer deste trabalho, em que sentido Deus existe. Deus existe, sim, o Deus dos dialéticos existe. E o Deus dos analíticos? Este Deus é, julgo eu, impen-sável e impossível.

Deus é Criador do Mundo?

Pode-se pensar o Absoluto como o Criador do Mundo? O conceito de criação diz que, no começo, existia Deus como um Ser inteligente e absolutamente perfeito. Deus, então, na superabundância de sua perfeição decidiu livremente criar o mundo. E assim, por decisão livre, criou as coisas, criou as diversas espécies de plantas e animais, criou também o homem. – Este Mito da Criação contém dois elementos, um certo e verdadeiro, o outro errado. O elemento certo é a ideia de que o Espírito Livre é o começo e o Princípio estruturante do Universo. O elemento errado é imaginar este Espírito como, no catecismo, um Arquiteto Criador que está fora do processo do Universo. O Princípio do Universo é Uno e Trino; Identidade, Diferença e Coerência constituem, como vimos antes, o Universo com suas maravilhas. Todas as coisas, inclusive o homem, são fruto de uma evolução. Neste sentido, não há mais que se falar, em Filosofia, de um Deus Criador. O Mito do Deus Criador deve ser substituído por uma boa Teoria Geral da Evolução.

Mas uma boa Teoria Geral da Evolução – teoria que é Lógica e também Ontológica – baseia-se em três Primeiros Princípios: da Identidade, da Diferença e da Coerência. Como vimos na primeira e na segunda parte deste trabalho, esses Princípios são Princípios do pensar e do falar. Eles são Princípios da Lógica. Eis aqui o *Logos* que está no começo e que tudo perpassa. Há uma Lógica, existe um *Logos*, desde o primeiro começo. A teoria que estou defendendo é uma forma de idealismo. Um idealismo que contém contingência, sim, mas um idealismo. É por isso que julgo que o conceito de Absoluto em Hegel, com as leves correções aqui feitas, está perfeitamente adequado. Para pensar o Absoluto, há que se desmascarar a má infinitude e entender o Absoluto como boa infinitude, como ideia absoluta e como saber Absoluto.

Se Fichte e, mais moderadamente, Hegel são acusados de ateísmo, isso se deve ao pouco conhecimento que as autoridades eclesiásticas da época, tanto protestantes como católicas, tinham da concepção Neoplatônica de Deus. Os bispos pensavam Deus só através do conceito Neoaristotélico; assim, tinham que pensar e dizer que Fichte, Schelling e Hegel eram ateus.

A pecha de panteísmo foi levantada, desde a Antiguidade, contra os pensadores neoplatônicos. Scotus Eriúgena foi condenado, Cusanus ficou sob suspeita. Se me fosse permitido, eu sugeriria que as autoridades eclesiásticas competentes mandassem pesquisar melhor as questões, que desde o século IV de nossa cultura, foram debatidas entre neoplatônicos e neoaristotélicos e que o termo panteísmo fosse resgatado em seu sentido positivo.

O Círculo dos Círculos

Se alguém, a esta altura, me pedisse alguma indicação bibliográfica sobre o problema de Deus, eu responderia que lesse todos os autores neoplatônicos citados neste estudo, e que estudasse de maneira especial o conceito de Absoluto em Hegel.

Mas, fora Hegel, nada mais? Sim. Seja-me permitido citar ainda dois autores, Meister Eckhard e Goethe. Um é um grande místico; o outro é chamado de grande pagão. O grande místico e o grande pagão têm um

denominador comum: ambos são neoplatônicos; ambos possuem o mesmo conceito de Deus. Meister Eckhard, o grande místico, influenciou decisivamente toda a concepção de mundo de Goethe, o grande pagão. Afinal, se Deus está em toda parte, no âmago de cada coisa, o místico está sempre se encontrando com Deus. E como ele se encontra com Deus em todas as pessoas e em todas as coisas, a rigor não precisa mais entrar em igrejas. Ou será que Deus privilegia com sua presença alguns espaços arquitetônicos? E se o místico não vai nunca à igreja, como os crentes, ele não vai ser chamado de grande pagão? Meister Eckhard e Goethe – ninguém se admire – podem e devem ser lidos um ao lado do outro.

O trabalho do conceito é penoso e, geralmente, sem poesia. Mas é a poesia que coroa e finaliza tudo. Seja-me, pois, permitido encerrar com uma imagem poética tipicamente neoplatônica: o Círculo dos Círculos. Quando se joga uma pedra num lago, surgem, a partir do ponto de impacto, círculos concêntricos que se espalham no espelho d'água. Um pequeno círculo, um maior, outro maior ainda, e assim até se perder de vista. O primeiro círculo sou eu, o Eu que é indivíduo. O segundo círculo é o Eu, que somos nós, a sociedade, o Estado, o gênero humano. O terceiro círculo é o Eu, que somos a própria Natureza. O quarto círculo é o Eu, que é o Planeta Terra. E assim por diante, até que o Eu se saiba o Eu Universal concreto. Fazer Filosofia Dialética é saber passar de um Eu estreito para os outros eus, que, embora mais amplos, não deixam de ser Eu mesmo: o Eu que é nós, o Eu que é Natureza, o Eu que é o Absoluto.

Sobre a Contradição

Observação: CIRNE LIMA, C.R.V. **Sobre a Contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. 122p.

Sumário

A Contradição

Contradição e Dever-ser

Reúno neste pequeno volume dois estudos sobre um grande problema: a Contradição como núcleo duro e força propulsora do Movimento dialético. Este é o tema central de Platão no diálogo *Sophistes*, este, o argumento de Aristóteles do livro *Gama da Metafísica*. Desde então, desde que Aristóteles, com o seu método analítico, se opôs ao método dialético de Platão, a Filosofia luta com a questão, sem até hoje ter conseguido uma resposta adequada e convincente. Os estudos e trabalhos sobre o assunto sucedem-se, tratados por quase todos os clássicos, mas solução, que seja bastante, ainda não se encontrou. E assim, no decorrer da História da Filosofia, os filósofos dividem-se em dois grandes grupos: o dos dialéticos que, seguindo Platão, têm o jogo dos opostos como o fundamento e método do pensar, e os analíticos, que, conformes a Aristóteles, defendem a análise como a única forma legítima de fazer ciência do pensamento. Essa discussão passa, na Idade Média, por Scotus Eriugena e Nicolaus Cusanus pelo lado dos dialéticos, por Alberto Magno, Tomás de Aquino, Boaventura, Duns Scotus e Ockham pelo lado dos analíticos. No século XIX, temos, entre os dialéticos, Fichte, Schelling, Hegel e Marx e, entre os analíticos, Trendelenburg, Eduard von Hartmann e Frege; temos também, como que sem método nenhum, os grandes críticos e opositores do Sistema de Hegel, que são Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche. No século XX, excetuada a linha marxista, que, no correr das décadas, fica mais e mais dogmática e entra em decadência, dominam os pensadores da razão fragmentada, Heidegger,

Jaspers, Sartre, Wittgenstein e, em geral, toda a assim chamada Filosofia Analítica. O Sistema, diz-se, morreu de uma vez para sempre, a unidade da Razão ficou em cacos, agora só se fazem subsistemas, nos quais as razões particulares são estudadas em suas lógicas internas, todas elas também particulares. Não há mais a Lógica, no singular e com letra maiúscula, há apenas as lógicas, no plural e em letra minúscula, as subrazões, os subsistemas, as microanálises. A Razão una e Universal que perpassasse as múltiplas subrazões, o Sistema que abarque e abranja os múltiplos subsistemas, isso não existe. Isso é contraditório, explode e se desmancha em cacos. Razão e Sistema, não; temos apenas cacos e fragmentos.

É por isso que o estudo da Contradição hoje, mais do que nunca, ficou importante. Penso que é preciso atacar o problema da Contradição de frente e, tentando resolvê-lo, procurar restabelecer a unidade da Razão; é preciso reconstruir o grande mosaico do sentido do mundo, de sua História e de nossas vidas, sob pena de tudo ficar para sempre sob o signo do absurdo, do *non sense*. O animal simbólico de nosso século não é mais a coruja de Minerva, nem o galo que canta a madrugada e anuncia o porvir, mas o rinoceronte de Ionesco. O rinoceronte, posto por Fellini a navegar num barquinho pela laguna de Veneza como símbolo do absurdo em que vivemos e que, ao final, nós mesmos somos. Em nosso século, ao que parece, só assim *la nave vá*. É inevitável, então, a capitulação intelectual, o desespero, a angústia, o nojo. E hoje sabemos bem que isso não basta. Os porões existencialistas tiveram seu tempo e, em parte, sua justificação. Hoje precisamos mais do que isso. Num mundo que fica, tanto em seus problemas como em suas perspectivas de solução, mais e mais universal e globalizante, faz-se mister reencontrar a razão, una, única, onibrangente que hoje é modesta, sim, porque se sabe jamais pronta e acabada, mas que, apesar disso, está consciente de sua indispensável unidade.

Para chegarmos lá, precisamos, antes de tudo, tentar decifrar o problema da Contradição. Pois tudo começou com ela: a Razão, pensada como una, era contraditória, o Sistema, projetado como expressão da Razão una, desmanchou-se em suas contradições. Este é o tema destes estudos. O primeiro deles, uma conferência feita nas Universidades de Kassel e de

Viena em 1985, foi publicado em 1986 no *Wiener Jahrbuch für Philosophie*⁵; o segundo, uma conferência feita nas Universidades de Praga e de Frankfurt em 1992, parte da publicação da Editora de Gruyter, Berlim, que reúne os trabalhos apresentados no Congresso de Praga.

A Contradição

Posição do problema

Sobre o Princípio de Contradição se fala, geralmente, como de algo que todos, desde sempre, podemos e devemos considerar como um pressuposto indiscutível. Duas proposições contraditoriamente opostas não podem ser simultaneamente verdadeiras, nem simultaneamente falsas. Se uma delas é verdadeira, a outra tem que ser falsa. Pois, quem fala com sentido tem que dizer algo determinado, ou seja, tem que afirmar algo como verdadeiro. Quem diz que a proposição “p” é verdadeira não pode coafirmar a falsidade de “p”, como não pode afirmar a Verdade de “não p”. Este é o Princípio de Contradição, ou melhor, o Princípio de Não Contradição, segundo o qual afirmar e negar o mesmo predicado determinado do mesmo sujeito é o mesmo que se contradizer. Mas quem diz e, ao mesmo tempo, se desdiz, já se refutou a si mesmo e, no fundo, não disse nada.

O Princípio de Não Contradição é considerado tão claro, tão certo, tão evidente, que poucos filósofos o questionaram criticamente e fizeram dele tema explícito de investigação filosófica. As análises de Aristóteles⁶, o primeiro e principal defensor do Princípio de Não Contradição, são, ainda hoje, quase todas aceitas e repetidas, especialmente na Filosofia Analítica.

Essa silenciosa unanimidade em torno do Princípio de Contradição é, entretanto, mera aparência. Todos os filósofos, ao filosofarem, mesmo que não coloquem o Princípio de Contradição como tema explícito de seu questionamento, são obrigados a tomar posição a favor ou contra a Lei da Contradição a ser evitada. O próprio Aristóteles cita nomi-

5 18 vol., 1986, p. 65-93.

6 ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1007 b 24 (Os textos aqui citados foram traduzidos por mim; utilizei a edição da *Metafísica* da Loeb Classical Library, London W. Heinemann, 1980).

nalmente como adversários do Princípio de Contradição, pelo menos como ele o entende, Protágoras (1007 b 24), Anaxágoras (1007 b 26), Demócrito (1009 a 28, b 16), Empédocles (1009 b 16), Heráclito (1010 a 13) e Crátilo (1010 a 12). Acrescentemos a essa lista o Platão dos diálogos *Parmênides* e *Sofista* que afirma a predicação mútua e a participação, um no outro, dos gêneros supremos, predicando, assim, a unidade da mesmice e da alteridade, do Uno e do Múltiplo, do Repouso e do Movimento. Passemos em silêncio, sem apontar para a logicidade pressuposta, os Sistemas ontológicos de Plotino e Proclo com sua superação das oposições através da unidade mais alta.⁷ Sejam mencionadas, também, a *oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas* de Johannes Scotus Eriugena⁸ e a *oppositorum oppositio sine oppositione* de Nicolaus Cusanus⁹.

Mas é Hegel seguramente aquele que de forma mais clara e explícita toma posição contra o Princípio de Não Contradição (6, 64 ss)¹⁰. Retomando e revitalizando a tradição Dialética de Platão no diálogo *Sofista*, Hegel afirma que todas as coisas, em si mesmas, são contraditórias, que a Contradição é, nas coisas, o que há de mais profundo e de mais essencial (*das Tiefere und das Weseschaftere* – 6,75). Clareza maior não pode haver. Hegel é chocantemente provocador. À Universal validade lógico-semântica do Princípio de Não Contradição ele contrapõe a validade lógico-ontológica da Contradição como Princípio do Movimento. Não só o Princípio de Não Contradição não vale, assim como geralmente ensinado na tradição, como, muito pelo contrário, a Contradição é o grande Princípio das coisas e do falar sobre as coisas (6, 74 ss).

Em nossos tempos a situação não mudou muito. Talvez sejamos por demais protocolares e bem comportados; talvez tenhamos hoje menos coragem de enfrentar os problemas e de chamar as coisas pelo nome. Os filósofos analíticos dizem educadamente que não sabem o que Dialética significa e quer dizer. Os dialéticos, com algum desconforto, dizem que evidentemente não se quer negar o Princípio lógico da não Contradi-

7 PROCLOS. In *Parmemdem*, 1065, 29ss; PLOTINUS. *Enneades*, VI, 7, 17, 19 ss.

8 ERIUGENA, J. S. *De Divisione Naturae*. I, 72, Migne Patres Latini 122, 517 B ss.

9 CUSANUS, N. *De Nom Aliud* 19, 47, 9 ss, edit. Felix Meiner, Hamburg, 1987.

10 Hegel é citado, neste livro, de acordo com a edição de MOLDNAUER, E.; MICHEL, K. M. Suhrkamp: Frankfurt, 1983; o primeiro número indica o volume, o segundo a página.

ção; isso é evidente, o problema está em outro lugar. Essa paz armada entre dialéticos e analíticos, oponentes e defensores do Princípio de Não Contradição, é boa enquanto permite um convívio civilizado. Mas ela não resolve o problema que nos vem desde Platão e Aristóteles até Hegel e Marx. Procuraremos aqui fazer reviver o problema como uma velha questão que, entretanto, continua eletricamente moderna. Tentaremos dizer, de novo, certas coisas sobre as quais, de há muito, paira um silêncio indevido.

Quem, em nossos dias, estuda o livro *Gama da Metafísica* de Aristóteles reconhece longos e detalhados textos sobre o Princípio de Não Contradição como sendo tipicamente lógico-semânticos. Outros, porém, parecem eivados de pressupostos ou conclusões ontológicos. Essa relação existente no livro *Gama* – não falemos em outras obras de Aristóteles – entre análise lógico-semântica e considerações ontológicas está a merecer uma pesquisa específica, pois o que existe hoje sobre o assunto não faz justiça ao filósofo e ao que ele realmente ali escreveu. Mas nosso objetivo aqui é, apenas, fazer reviver o velho problema em sua modernidade, em sua roupagem atual, o que nos remete ao estado da questão, existente hoje, entre analíticos e dialéticos. Tentaremos partir e fazer começo com o analítico para, levados pela dinâmica do próprio discurso lógico-semântico, chegar, depois, ao dialético. Numa primeira parte tentaremos resumir o que a Filosofia Analítica de hoje tem a dizer sobre o Princípio de Não Contradição. Os trabalhos de Tugendhat¹¹ e de Strawson¹², que trataram explicitamente do problema da não Contradição, nos servirão de parâmetros. Numa segunda parte, já então armados com instrumentos conceituais contemporâneos, voltaremos ao livro *Gama* de Aristóteles. Finalmente, numa terceira parte, tentaremos viver a tensão existente entre o pensamento de Aristóteles e o de Hegel, entre Análise e Dialética; tentaremos fazê-lo, na medida do possível, sem abandonar a Linguagem de Aristóteles. As perplexidades contemporâneas – iremos encontrá-las na linearidade de Aristóteles e na circularidade de Hegel.

11 TUGENDHAT, E.; WOLF, U. *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam, 1983, p. 50 ss, p. 168 ss, passim.

12 STRAWSON, P. F. *An Introduction to Logical Theory*. London, 1952.

A Contradição e a Filosofia Analítica

O Princípio de Não Contradição é a sentença que afirma que é impossível que uma proposição seja verdadeira se e quando ela se contradiz a si mesma. O que significa isso?

Alguém se contradiz quando diz algo determinado, mas simultaneamente se desdiz, afirmando a Verdade do contrário. Contradição é afirmar simultaneamente a Verdade de “p” e de “não p”. O Princípio de Não Contradição significa que a afirmação da Verdade “p” exclui a afirmação da Verdade de “não p”. Uma antiga formulação da Lógica diz: duas proposições contraditoriamente opostas não podem ser simultaneamente verdadeiras, nem simultaneamente falsas. Se uma é verdadeira, a outra necessariamente é falsa.

Enquanto se expressa isso de maneira puramente formal, isto é, enquanto se utilizam expressões formais como “p” e “não p”, não há perigo que surjam antinomias e paralogismos. Quem afirma “p” como verdadeiro, diz “p” e não pode se desdizer, afirmando a Verdade de “não p”. Nesse nível de abstração formal reina a paz lógica. Os problemas lógico-semânticos parecem surgir só depois, quando o “sim” e o “não” perdem sua nitidez e clareza.

Esta é a razão por que a formulação clássica do Princípio de Não Contradição em Aristóteles é logicamente tão complexa e cautelosa. “É impossível que um e o mesmo (predicado) convenha a um e ao mesmo (sujeito) sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo; a isso sejam acrescentadas as outras ulteriores determinações contra as objeções lógicas” (1005 b 19ss).

Por que a complexidade da formulação? Por que as cautelas de expressão? Por que o acréscimo final? Porque num determinado momento do tempo um predicado determinado pode convir e ser atribuído ao sujeito; em outro momento do tempo ao mesmo sujeito pode convir e ser atribuído um predicado oposto. O mesmo sujeito, que agora está em Repouso, em outro momento do tempo está em Movimento. Não surge aí Contradição lógica nem dialeticidade, pois se trata de tempos diversos. Tempos diversos não implicam, ao que parece, dialética nenhuma.

Mas não se trata somente de diversos momentos do tempo. Aristóteles poderia ter eliminado de sua formulação do Princípio de Não Contradição a expressão “ao mesmo tempo”, pois ela já está contida no termo “sob o mesmo aspecto”. Uma rosa é vermelha “sob este aspecto”, neste lugar aqui de suas pétalas; a mesma rosa não é vermelha “sob este outro aspecto”, neste outro lugar, aqui no caule; esse é o aspecto espacial. Existe, por igual, o aspecto do tempo. A rosa “sob este aspecto do tempo”, isto é, neste dia de sua floração, é vermelha, “sob este outro aspecto do tempo”, neste dia após sua floração, não é vermelha. Não há Contradição, não surgem contradições, porque o acréscimo feito na formulação da proposição com as palavras “sob o mesmo aspecto” impede que predicados contraditórios sejam atribuídos ao mesmo sujeito de tal forma que haja uma explosão contraditória. A esse respeito escreve Tugendhat: “Este segundo acréscimo é, entretanto, indispensável, porque não podemos de saída saber quantos aspectos diversos irão surgir, os quais sempre de novo tornam necessário um ‘sim e não’ simultâneo”¹³.

Com outras palavras, há perguntas que, em determinadas circunstâncias, devem ser respondidas, em Verdade, por um “sim e não”, ao mesmo tempo. À pergunta, se a rosa é vermelha, deve ser respondido “sim e não”, pois se faz necessária uma ulterior determinação dos aspectos sob os quais ela é vermelha e dos aspectos sob os quais ela não é vermelha. Mas numa expressão formalizada do Princípio de Não Contradição não se sabe, desde o início, quantos tais aspectos diversos irão surgir; daí a necessidade do aditivo formal e vazio de conteúdo “sob o mesmo aspecto”. Tugendhal, com muita propriedade, chama isso de “instrução aberta”: “O acréscimo contém, portanto, uma instrução aberta de fazer, se for o caso, as necessárias determinações ulteriores”¹⁴.

Aqui vem à luz, dada a honestidade intelectual que o caracteriza, a primeira grande perplexidade do autor mencionado e, nele, da Filosofia Analítica contemporânea: “Em face dessa situação, poder-se-ia ter a impressão que aquele que quer manter o Princípio de Contradição de certo modo corre atrás daquele que sempre de novo consegue apresentar novas con-

¹³ TUGENDHAT, E.; WOLF, U. Op. cit., p. 54.

¹⁴ Id. Ibid., p. 54.

tradições aparentes. Assim poderia parecer quase arbitrário querer manter o Princípio de Contradição¹⁵.

Essa primeira perplexidade da Filosofia Analítica moderna pode ser expressa plasticamente em uma metáfora. Dois homenzinhos trabalham os discursos que fazemos. Um deles empunha a bandeira do Princípio das coisas contraditórias; o outro, o estandarte do Princípio de Não Contradição. O primeiro homenzinho está constantemente e sempre de novo a descobrir e levantar contradições que emergem das coisas e se tornam aparentes e visíveis. O segundo homenzinho está a distinguir aspectos diversos e, desta forma, a resguardar a racionalidade do discurso e a validade universal do Princípio de Não Contradição, possibilitando, assim, que se falem e se digam coisas sem Contradição. Pois, quem diz e se contradiz não diz nada, não comunica nada ao outro. Assim não se transmite informação.

Nessa metáfora, o segundo homenzinho, o defensor do Princípio de Não Contradição é, por isso mesmo, o defensor da racionalidade e da comunicação pela Linguagem. O primeiro homenzinho, para o qual as coisas se apresentam como contraditórias, ao apontá-las como tais, ao reconhecê-las como contraditórias, a rigor só poderia apontar com o dedo para as contradições emergentes. Pois, ao falar e dizer algo determinado remete tudo ao segundo homenzinho que, aplicando a Lei da Não Contradição, resolve e dissolve as contradições. A rigor, o primeiro homenzinho, o que aponta para as contradições emergentes das coisas, como diz Aristóteles, está sem fala, sem comunicação, exceto pelo ato de apontar. Nesse sentido, ele é uma planta (cf. 1006 a 16 ss).

E, no entanto, esse primeiro homenzinho, pobre planta sem fala, existe e está continuamente a apontar e, assim, a apresentar novas contradições. Não fora assim, o segundo homenzinho nunca teria dificuldades; o segundo homenzinho não precisaria correr, fazendo distinção de aspectos, atrás do primeiro. Não haveria dois homenzinhos, mas um único. Se não fosse o primeiro homenzinho e sua perturbadora atividade, o Princípio de Não Contradição não precisaria da determinação “sob o mesmo aspecto” e nós poderíamos defini-lo sem os complicadores que estamos encontrando.

15 Id. *Ibid.*, p. 54s.

Formulando o problema com a possível exatidão lógico-semântica, poder-se-ia dizer: a expressão “sob o mesmo aspecto”, introduzida no Princípio de Não Contradição, é uma instrução aberta de, se for o caso, precisar ulteriormente a predicação. Precisar significa aqui, pelo que se viu acima, determinar ulteriormente a predicação através do acréscimo “sob este aspecto” e “sob este outro aspecto”. O problema lógico que emerge agora com clareza é o do *regressus ad infinitum* e, portanto, da Natureza inócua do Princípio de Não Contradição. Pois, sempre que surgir ou emergir uma Contradição, deve-se, por força da instrução aberta, evitar a Contradição emergente pela introdução de dois aspectos diversos. Essa instrução aberta, ao ser inserida na formulação do Princípio de Não Contradição, tornou-o, assim, inócua e sem sentido. Pois, por definição e por Princípio, sempre que surgir Contradição, a distinção de novos aspectos fará com que ela desapareça. Contradição, portanto, se surgir será sempre, por definição e por Princípio, eliminada pela operação de introdução de aspectos.

Um Princípio lógico, assim determinado, ainda pode ser chamado de Princípio? Como toda proposição, um Princípio deve dizer e dar a entender um sentido determinado. Mas o que diz o Princípio de Não Contradição a não ser uma instrução vazia apontando para o *processus ad infinitum*? Um Princípio que, ao se fundamentar a si mesmo, se fundamenta num *regressus ad infinitum*, não é ele um contrassenso lógico? Não é ele uma Contradição?

A Filosofia Analítica de hoje expressou sua perplexidade com palavras diferentes das acima usadas. Mas o problema foi localizado com exatidão¹⁶. Nisso reside a importância do trabalho de Strawson¹⁷ sobre a Teoria da Incompatibilidade.

O ato de predicação é, em última análise, como que o ato de traçar uma linha-limite. Quando aplicamos um predicado a um sujeito, afirmamos que este se encontra deste lado da linha-limite ou do outro lado dela¹⁸. A predicação é informativa porque dizemos que o objeto está aquém ou além da linha-limite expressa pelo predicado. “Agora já se pode formular de forma conclusiva o resultado para o Princípio de Contradição: se o valor informa-

¹⁶ Id. Ibid., p. 54-57.

¹⁷ STRAWSON, P. F. Op. cit., passim.

¹⁸ TUGENDHAT, E.; WOLF, U. Op. cit., p. 57s.

tivo de uma predicação consiste em que, através dela, um objeto é colocado de um lado, e não do outro, de uma linha-limite, então segue imediatamente que, se nós colocarmos o objeto tanto de um como do outro lado da linha, então o valor informativo dessa proposição é igual a zero¹⁹.

A Filosofia Analítica, através da Teoria dos Incompatíveis de Strawson, parece reconquistar sua segurança anterior. “O Princípio de Contradição não pressupõe, portanto, que haja predicados perfeitamente determinados; ele (ou melhor, o sentido de predicação) implica, entretanto, que nós em determinadas situações sejamos obrigados a determinar ulteriormente nossos predicados. A determinação ulterior é algo, pois, que não é dado desde o início, mas que resulta progressivamente através do Princípio de Contradição. Essa também é a Razão por que não se pode de saída arrolar todos os aspectos ulteriormente determinantes, os quais, como vimos, seriam necessários numa formulação formal do Princípio de Contradição. Agora também fica claro por que aquele que mantém o Princípio de Contradição, de certo modo, sempre precisa correr atrás daquele que consegue apontar sempre novas contradições emergentes. A tensão que existe aqui é uma tensão entre o sentido da predicação, que exige uma determinação no sentido de um ‘ou sim ou não’, e os predicados que realmente estão à disposição, os quais são sempre apenas mais ou menos determinados²⁰”.

A primeira perplexidade da Filosofia Analítica se referia à necessidade lógica de acrescentar à formulação do Princípio de Contradição a expressão “sob o mesmo aspecto”. Esse acréscimo contém uma instrução aberta de determinar ulteriormente a predicação. A questão da falta de nitidez dos predicados realmente disponíveis leva, então, à Teoria dos Incompatíveis que procura reconquistar a exatidão ao explicar e fundamentar a Contradição e a não Contradição de predicados²¹. Ou seja, as ulteriores determinações do predicado que se fizerem necessárias são logicamente realizadas quando se traça uma linha-limite e se coloca o objeto deste lado ou do outro lado da linha. O problema da falta de nitidez, do indeterminado a exigir ulterior determinação, poderia ser transposto para a imagem

19 Id. *Ibid.*, p. 59.

20 Id. *Ibid.*, p. 62.

21 Id. *Ibid.*, p. 57-64.

da linha-limite: se o predicado não é suficientemente exato, se é vago, a linha-limite não pode ser traçada com segurança. Não é mais uma linha-limite, mas uma faixa-limite, sendo que dentro da faixa-limite há falta de nitidez e exigência de ulterior determinação. Mas exatamente aí reconquistamos a nitidez, pois é somente dentro da faixa-limite que há falta de nitidez e de segurança. Pois predicar é colocar o objeto ou além ou aquém da faixa-limite e isso é totalmente exato e nítido, pois a área aquém e além da faixa-limite é total e perfeitamente delimitada, ficando a falta de nitidez confinada dentro da faixa-limite que foi criada justamente para isso.

Através da Teoria dos Incompatíveis de Strawson, ao que parece, voltamos à segurança lógica. “O Princípio de Contradição pressupõe sempre que se possa dizer algo determinado; e quando isso não é possível, então não se pode dizer nada que possa ser contradito”²². Ou seja, se há falta de nitidez e de determinação, não podemos dizer nada, devemos calar. E assim jamais falaremos algo, dizendo uma proposição que possa ser contraditória. A validade Universal do Princípio de Contradição é explicada, com referência ao problema da indeterminação, através de uma resposta exata e final: se há falta de nitidez, se há necessidade de ulterior determinação, então o predicado não está suficientemente apto para exercer sua função. Nesse caso, não podemos predicar, somos obrigados a calar. Jamais podemos, por conseguinte, falar de tal maneira e em circunstâncias tais que nosso falar seja, ao mesmo tempo, um desdizer-nos; isso negaria o Princípio de Não Contradição. A perplexidade desapareceu e há agora clareza sobre a questão da nitidez e de falta de nitidez dos predicados.

A parábola dos dois homenzinhos também está explicada. O primeiro homenzinho aponta contradições emergentes e oriundas da falta de nitidez. O segundo homenzinho introduz novos aspectos, tornando a predicação mais e mais exata. Os dois homenzinhos, um correndo atrás do outro, não significam, pois, uma forma de dialeticidade, mas apenas o caminho para maior exatidão analítica.

Tentamos acima expor, com a honestidade e a clareza possíveis, a posição da Filosofia Analítica contemporânea sobre o Princípio de Não Contradi-

22 Id. Ibid., p. 63.

ção. Citamos e comentamos dois autores, ambos cidadãos acima de qualquer suspeita de dialeticidade. A teoria está posta, todos os problemas, exceto a questão do *processus ad infinitum*, à qual voltaremos mais tarde, ao que parece, estão resolvidos satisfatoriamente; a Contradição está definitivamente banida. A Filosofia Analítica emerge soberana em sua pureza e logicidade linear, excluindo toda e qualquer Contradição.

Não é assim. A vitória inicial do analítico transformar-se-á em derrota se o dialético conseguir trazer um único exemplo que não caia sob a teoria que se quer universalmente válida. É o que agora faremos, ao discutir um velho e conhecido problema, que nos vem desde a Idade Média e que neste século, embora em outro contexto, ficou tão importante: a questão da facticidade ou do Ser contingente existente.

Trata-se do *hoc ens contingens existens*. Trata-se deste indivíduo, desta mesa aqui que é contingente e que é existente. Ela é de fato. Ela existe como contingente, ela é contingentemente existente.

Sobre o sujeito parece não haver dúvidas, ou seja, o termo singular da proposição. Trata-se desta mesa concreta e histórica para a qual estou apontando. O predicado é inicialmente composto: esta mesa é contingentemente existente. O predicado “existente” é qualificado pelo advérbio “contingentemente”. Pode-se também inverter a composição do predicado e dizer: esta mesa é existentemente contingente. A análise fica mais simples e mais exata, se fizermos a decomposição do predicado composto em dois predicados simples que são atribuídos ao mesmo sujeito:

Esta mesa é contingente

Esta mesa é existente

O termo singular, o sujeito das proposições, seja substituído por “a”. Os predicados sejam, primeiro, analisados separadamente e submetidos ao Princípio de Não Contradição; sejam, depois, reorganizados na unidade do mesmo sujeito “a”.

O Ser contingente é aquele que pode existir e pode também não existir: *ens contingens potest existere et potest non existere*. Poder-ser e poder-não-ser, juntos e

simultâneos, constituem a definição de contingência. Contingência é aquela indiferença do Ser aí existente, que, mesmo existente, pode sempre não existir. Formalizando a Contradição, o choque fica ainda mais evidente:

Este Ser contingente pode existir
Este Ser contingente pode não existir

Ou mais formal ainda:

A pode F
A pode não F

O predicado que parecia ser simples voltou a ser um predicado composto. O predicado “pode” é aparentemente o mesmo e pode ser atribuído ao sujeito sem maiores problemas. Mas o segundo predicado, F e não F, evidentemente está em Contradição.

Operar com dois predicados, desta forma, é claramente heterodoxo. Tentemos eliminar o “pode” de sua posição intermediária e formar uma proposição simples. Só há duas maneiras de fazê-lo: jogar o “pode” no sujeito, ou no predicado. Jogando o “pode” no sujeito, talvez como uma proposição descritiva, ou de outra forma qualquer, o problema aumenta e a Contradição se finaliza:

A pode é F
A pode é não F

Se jogarmos o “pode” no predicado, a situação parece, à primeira vista, menos explosiva:

A é (pode F)
A é (pode não F)

Tomando como predicado as expressões entre parênteses “pode F” e “pode não F” não emerge, com relação ao sujeito “a”, uma Contradição imediata. Mas o problema apenas se deslocou. Trata-se agora de saber

se há incompatibilidade e, portanto, Contradição entre o “poder” de um lado, e o “F” e o “não F” de outro lado. Três são as questões:

Poder é compatível com F?

Poder é compatível com não F?

Poder é compatível com F e não F juntos?

Para que contingência como conceito lógico seja pensável, o “poder” deve ser pensado como compatível simultaneamente com “F” e com “não F”. Poder, portanto, é tanto “F”, como “não F”, é tanto um como seu contraditório. Esse é evidentemente o sentido da expressão “poder”. Mas não emerge, assim, já agora uma primeira Contradição? Ninguém acha estranho que algo possa existir e não existir. Mas mentalmente estamos acrescentando sempre: ao mesmo tempo, mas sob aspectos diferentes. Agora, entretanto, ao analisar o conceito de contingência, deparamo-nos com algo completamente diferente. Pois a contingência exige que algo, ao mesmo tempo e sem deixar de ser a mesma coisa, possa existir e não existir. Este algo é “F” e também “não F”.

A única maneira, ao que parece, de fugir da dialeticidade de um poder que é “F” e “não F” é declarar que se trata de dois predicados diferentes entre si, compatíveis entre si, mas não passíveis de decomposição lógica. Assim se poderia e deveria escrever:

A é F (pode existir)

A é G (pode não existir)

A dialeticidade e a Contradição foram evitadas. Mas que ninguém jamais tente decompor o predicado expresso entre parênteses, pois quem o fizer irá contra o Princípio de Não Contradição. Em outras palavras, poder-existir e poder-não-existir não são duas espécies de um gênero comum mais alto. Não, trata-se de dois predicados diferentes, compatíveis, mas que não podem ser ulteriormente abertos e analisados.

A dialeticidade do conceito de contingente e, assim, a Contradição, parecem ter sido, a duras penas, evitadas. Mas elas voltam e ressurgem, quando passa-

mos a uma análise ulterior e decomposmos o predicado duplo. A Contradição foi evitada à custa do Princípio que manda decompor todos os compostos em suas partes simples. Há aqui um terrível preço que foi pago: a proibição de ulterior análise equivale a dizer que a racionalidade da não Contradição foi conseguida pelo sacrifício da própria racionalidade. E mesmo no sacrifício da Razão reemerge o problema com toda a sua força. Pois o contingente existente, já que ele existe, por força do Princípio de Não Contradição, não pode não existir; enquanto ele existe, não pode não existir:

A não pode não existir

Tentemos explicitar logicamente esta mesa existente e contingente, que está aqui em nossa frente. Para fazê-lo com propriedade lógica, tanto o momento da existência como o da contingência precisam ser expressos. Formalizando:

I Momento da contingência

A é F (pode-existir)

A é G (pode-não-existir)

II Momento da Existência

A é não G (não-poder-não-existir)

A Contradição e a dialeticidade que havíamos excluído com tanto trabalho do contingente existente reemergem com força total quando explicitamos, como é devido, tanto o momento da contingência como o da existência. O ser contingente existente, esta mesa aqui e agora, é “F”, é “G” e é também “não G”.

O problema chega a nós, oriundo da Filosofia Medieval. O *ens contingens existens* levanta, desde então, problemas filosóficos e lógicos considerados difíceis²³. A questão sobre a composição assim dita metafísica do Ser

23 Cf. AQUINO, T. *Summa Theologica*, I, q.2, a.3 c; I, q.86, a.3 c; SUAREZ, F. *Disputationes Metaphysicae*, XIX, sect. 10, n. 1; VII, sect.2, n. 22; RAEYMAEKER, L. *Metaphysica Generalis*. Louvain, 1931, p. 277 ss.

contingente existente, que se compõe de *essentia* e de *existentia*, é de todos conhecida. Essência (poder-ser-e-poder-também-não-ser) e existência (ser-e-enquanto-ser-não-poder-não-ser) são dois Princípios constitutivos da unidade concreta do existente contingente. Eles são dois Princípios diferentes um do outro, mas são compatíveis um com o outro e, juntos, compõem e constituem o Ser concreto. Sem essa constituição lógico-ontológica, o Ser não seria contingente, mas o *esse purum*, o Ser puro que é existência pura e absoluta, que é Deus.

É interessante notar que os medievais e escolásticos pós-medievais, ao tratarem deste problema, lhe atribuem uma conotação que conduz da ontologia à lógica e vice-versa. Os seguidores estritos de Tomás de Aquino sustentam que há, entre essência e existência, uma *distinctio realis*²⁴. Suarez e muitos outros²⁵ defendem apenas uma *distinctio rationis cum fundamento perfecto in re*.

É fascinante compulsar, hoje, as milhares de páginas que foram escritas sobre essa questão controversa pelos representantes das diferentes escolas. Pois, no fundo, trata-se apenas de um único problema: há uma unanimidade lógica apontando para compromissos ontológicos diferentes. Trata-se de ligar a Lógica às coisas e vice-versa.

Segundo Cajetanus, o fato de que algo não pode ser predicado sem que emergja Contradição deve levar-nos a distinguir dois Princípios ontológicos diferentes. Por força de um Princípio, a coisa contingente existente pode não existir, por força de outro Princípio, não pode não existir. Essência e existência, nesse raciocínio, são Princípios do Ser e da Linguagem racional que pode e deve superar a Contradição. O compromisso ontológico fica claro: de acordo com Cajetanus a dualidade irreduzível que surge no pensar nos obriga a admitir uma dualidade de Princípios do Ser.

O comprometimento ontológico de Suarez é outro: a Razão deve distinguir aspectos, para que não surja a Contradição, mas não se trata aí de Princípios ontológicos constitutivos da coisa mesma, mas sim de regras

24 Cf. CAJETANUS. *Commentaria in Summam Theologicam S. Thomae Aquinatis*; JOHANNES A. S. T. *Philosophia Naturalis*; Cf. MANSER, G. M., *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg Schweiz, 1949, p. 493 ss; RAEYMAEKER, L. op. est., p. 105-119.

25 Cf. SUAREZ, F. *Disputationes Metaphysicae* II sect. 4, n. 4 e n. 7; cf. também DESCOQS, F. *Metaphysica Generalis*, I, Paris, 1925, p. 134 ss.

do pensar. Não há aí uma composição do Ser, mas uma composição do pensar.

Voltamos, dessarte, ao problema expresso com exatidão pela Filosofia Analítica contemporânea. O Ser contingente existente, esta mesa aqui, é ao mesmo tempo “G” e “não G”. Para salvar o Princípio de Não Contradição, somos obrigados a introduzir aspectos diversos da mesma coisa, a qual, assim, é a mesma e a outra; é a alteridade da mesmice. O problema foi eliminado da linguagem, do âmbito lógico-semântico. Mas qual o preço dessa clareza e racionalidade? O que fizemos? Tiramos a Contradição da Linguagem e a empurramos para dentro da realidade concreta da coisa individual. A Linguagem não é contraditória, mas a coisa o é. Hegel fala da “ternura para com as coisas” (6, 55) que nos leva, geralmente, a tirar delas a Contradição, empurrando-a para a reflexão externa. Aqui e agora, neste nosso discurso, fizemos o contrário. A ternura para com a Linguagem, o amor à exatidão lógico-semântica nos induziram a eliminar a Contradição da Linguagem, deslocando-a para dentro da própria realidade das coisas. A controvérsia entre analíticos e dialéticos, a esta altura, nos levou a um novo impasse: para que a Linguagem fique livre da Contradição, as coisas têm que ser declaradas contraditórias em si mesmas. Mas com isso todo e qualquer falar perde o sentido, perde-se a relação entre o significante e o significado, pois não se diz mais aquilo que realmente é. Desapareceu a relação entre aquilo que é dito e aquilo que de fato é.

Retornando ao método lógico-semântico em sua pureza de expressão, dever-se-ia, talvez, dizer: para eliminar a Contradição do predicado Universal da proposição, fomos levados a introduzir a Contradição no sujeito, no termo singular da predicação. Como vimos acima, a Filosofia Analítica contemporânea conquista a clareza total e a não Contradição do predicado à custa de um deslocamento do problema. A questão, assim, não é realmente resolvida. Pois o termo singular, o sujeito da predicação, o objeto concreto individual contingente e existente é agora portador da Contradição. Ele é, em si e de per si, contraditório. A análise lógico-semântica nos conduziu, de um problema do predicado universal, para um problema do sujeito da predicação, para o termo individual ou singular. O termo singular, bem como a coisa por ele denotada, contém em si a Contradição. Eles são, em si e de per si, contraditórios.

Aristóteles e o modelo de um Sistema linear

Com esse deslocamento do problema do âmbito do predicado para o do sujeito, abandonamos a Filosofia Analítica contemporânea, que não conhece ou não reconhece suficientemente o operador lógico da reduplicação, e somos remetidos, de volta, a Aristóteles. Pois os gregos, principalmente Aristóteles, consideram a questão do Princípio de Não Contradição algo a ser resolvido na esfera do sujeito da proposição.

Voltemos à formulação clássica que Aristóteles dá, no livro *Gama da Metafísica*, ao Princípio de Não Contradição e analisemos o que está sendo dito. “É impossível que um e o mesmo (predicado) convenha e não convenha a um e ao mesmo (sujeito) sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo; a isso sejam acrescentadas as determinações ulteriores contra as objeções lógicas” (1005 b 19 ss). Andemos, por etapas, procurando esclarecer o que Aristóteles quer dizer com as três expressões “impossível” (*adynaton*), “convir” (*hypárkehein*) e “sob o mesmo aspecto” (*katá*).

Primeiramente, “é impossível”. A expressão “impossível”, que no texto grego ocorre no meio da frase, seja comentada em primeiro. O impossível, para falar em Linguagem aristotélica, pode ser dito de diversos modos. Ele tem diversos sentidos. Na formulação do Princípio de Não Contradição, o impossível possui um sentido todo particular que é necessário fazer vir à luz.

Numa primeira significação, impossível, ou a impossibilidade, significa exatamente o que se quer dizer com todo o Princípio de Não Contradição. Impossível é o não possível. Não possível é o não-poder-ser. O contraditório do impossível, do lógico-semânticamente não possível, é, precisamente, o poder-ser. Impossível, nessa primeira significação, é o resumo em uma única palavra de todo o Princípio de Não Contradição com a sua problemática. Nesse primeiro sentido, o impossível diz tudo e, assim, não diz nada.

Numa segunda abordagem, podemos elaborar um duplo sentido da expressão impossível, sempre e ainda do ponto de vista lógico-semântico. Há proposições que podem ser ditas e escritas e que, para serem declara-

das verdadeiras ou falsas, precisam ser conferidas com a experiência. Tais proposições são chamadas, na Linguagem de Kant, de *a posteriori*, na terminologia de Leibniz de *vérités de fait*. Há, em segundo lugar, proposições *a priori*, cuja Verdade ou falsidade pode ser conhecida independentemente da experiência sensível do mundo das coisas. Tais proposições *a priori* são verdadeiras ou falsas por sua estrutura interna, e não porque as conhecemos através da experiência das coisas sensíveis. Sua estrutura interna é a de uma repetição lógico-semântica, ou seja, a de uma tautologia que se justifica a si mesma. Pois, ao se repetir, ela diz apenas o que já fora dito. Dizer de novo o que já foi dito anteriormente é uma proposição, a qual, como mera reduplicação, repõe e recoloca o que foi dito antes. A Verdade ou a falsidade de tais proposições repostas se decidem conforme a Verdade ou a falsidade da proposição primitiva. Uma proposição verdadeira, reduplicada e repostada é verdadeira somente se a proposição primeira for verdadeira. O mesmo vale da falsidade: a proposição repostada é falsa se o dito original for falso. Quem rediz algo diz de novo o verdadeiro ou o falso que dissera antes.

Exatamente aqui acontece a reviravolta. Como ao iterar, ou seja, reduplicar, a proposição emerge não mais como uma proposição simples, mas como uma proposição complexa que é composta de duas proposições simples, pode-se e deve-se formalizar a Verdade analítica e necessária, *a priori*, da tautologia formal: a Verdade de “p” implica a Verdade de “p”. Dessa implicação material emerge a implicação formal, nela se fundamentam e por ela são definidos todos os operadores lógicos ulteriores. Toda a Lógica formal é, portanto, no fundo, apenas um Sistema altamente sofisticado de tautologias, de dizer o que já foi dito.

Falamos de proposições *a posteriori*. Depois falamos de proposições *a priori*, analíticas, necessárias e tautológicas, as quais, por serem tautológicas, se autofundamentam em sua Verdade *a priori* e necessária. Ao dizer tais proposições, é dito o analítico e o necessário, sem que jamais surja uma Contradição. A partir da repetição ou iteração de uma proposição qualquer “p” foi lançado, pela tautologia, o fundamento da logicidade linear e sem contradições. Agora, após a reviravolta que nos levou da implicação material à implicação formal, mais uma grande reviravolta; tentaremos

passar da logicidade linear para a logicidade circular, na qual formal e material reemergem de forma totalmente diferente. Façamos o passo: há proposições que não são *a posteriori* no sentido amplo acima, não são *a priori* e tautológicas e que, no entanto, ao serem ditas, entram em Contradição consigo mesmas e desta forma se autodestroem. Por exemplo, ao dizer em voz alta que não estou falando, o ato de falar desmente, contradiz, destrói o conteúdo falado. Pedro fala que não está falando. Ao escrever, aqui e agora, fomos obrigados a reduplicar:

Pedro fala (ato de fala)
que não está falando (conteúdo negado)

Mas, antes de escrever, falamos. O ato de fala, mesmo antes de se reduplicar na iteração, em determinadas circunstâncias, se contradiz, se destrói.

Assim resgatamos plenamente o sentido aristotélico da expressão “impossível”, utilizada na formulação do Princípio de Não Contradição. “É impossível”, significa aqui: o ato mesmo de dizer “x” se nega a si mesmo, pois o próprio ato de dizer “x” exclui a possibilidade, elimina, impossibilita “x”. O *adynaton* de Aristóteles é aquela impossibilidade pré-semântica que diz que, ao dizer, alguns dizeres de saída e em Princípio estão excluídos. O ato de dizer não pode ter como conteúdo o desdizer. Isso é o impossível.

Aristóteles mostra este sentido da palavra *adynaton*, quando explicita que nem todas as demonstrações podem ser ulteriormente demonstradas. Nessa cadeia regressiva de fundamentação e de justificação deve-se chegar a uma primeira demonstração que já não é mais carente de ulterior demonstração e que, assim sendo, é uma *arkebé*, um verdadeiro começo, melhor, um verdadeiro Princípio.

O Princípio de Não Contradição não pode ser ulteriormente demonstrado (cf. 1006 a 3 s). Ele não precisa ser ulteriormente justificado (cf. 1006 a 13). Mas, se alguém negá-lo, ao fazê-lo, se refuta a si mesmo (cf. 1006 a 14); a refutação dos que negam o Princípio de Não Contradição ocorre automaticamente (cf. 1006 a 13-16). Pois, ao dizerem e se desdizerem, eles ficam reduzidos a uma simples planta (1006 a 15-16).

Vimos o que Aristóteles quer dizer com a expressão “é impossível”. Vejamos o que significa “convir”, em grego *hypárkein*. A palavra contém o prefixo *hyp* e o verbo *arkhein*, do qual o substantivo é *arkhé*. O prefixo *hyp* se encontra também na palavra *hyparkhé* que é um reforço semântico de *arkhé*: Princípio verdadeiramente principiante. *Hypárkein*, em dicionário²⁶, significa: 1) principiar, começar; 2) ser favorável a alguém, ajudar; 3) estar reservado a alguém, caber a alguém; 4) resultar, ocorrer, acontecer; 5) estar sendo (intensificação do verbo ser); 6) mandar, ordenar; 7) ser possível, ser dado, ser útil.

Dos significados que os dicionários enumeram, o sentido utilizado por Aristóteles neste texto é, ao que parece, o quarto, combinado com o terceiro e quinto: algo ocorre, acontece, está sendo, cabe e convém a algo. O primeiro “algo” está no nominativo, o segundo no dativo: algo convém a algo.

Na formulação do Princípio de Não Contradição, o verbo *hypárkein* *K* está no infinitivo e ocorre duas vezes, sem a negação e com ela: “É impossível o mesmo convir e ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto não convir ao mesmo” (1005 b 19-22). A pergunta coloca-se, assim, por si própria: qual é o sentido de *hypárkein* neste contexto? É lógico-semântico e se refere à predicação? Ou é uma estrutura ontológica, uma causa (*arkhé*), na qual Aristóteles se apoia e a qual ele pressupõe?

Analisando o texto em seu contexto imediato, a interpretação que se impõe é, em minha opinião, a lógico-semântica. Aristóteles trata do Princípio de Não Contradição como do primeiro e mais certo e seguro Princípio da Ciência que estuda o Ser enquanto Ser (cf. 1003 a 28 ss). No primeiro capítulo (cf. 1003 a 21), afirma que a Primeira Filosofia estuda o Ser enquanto Ser e seus atributos, isto é, aquilo que lhe é atribuído enquanto tal, ou seja, enquanto Ser. Estes atributos, aquilo que é atribuído, em grego, é *hypárkhonta* (1005 a 13-19). No segundo capítulo diz-se que o Ser é predicado de várias maneiras, que possui diversos sentidos, mas que o estudo das formas do Ser enquanto Ser pertencem a uma Ciência que é uma única, como gênero. Neste segundo capítulo, utilizando sempre e estritamente o método de análise semântica, Aristóteles diz que “Ser” e

26 Cf. BONAZZI. B. *Dizionario Greco-Italiano*. Morano/Napoli, 1937.

“Ser-um” são o mesmo, isto é, que são da mesma Natureza (cf. 1003 a 33 s). Ser e Um não são ditos pela mesma definição, “mas não faz nenhuma diferença, pelo contrário, ajuda nosso argumento, se entendermos ambos no mesmo sentido. Pois, ‘um homem’ e ‘homem’, bem como ‘um homem sendo’ e ‘homem’ são o mesmo; pois a reduplicação na proposição ‘ele é um homem e um homem sendo – não conduz a um significado novo. É claro que os aspectos (humanidade e Ser) não estão dissociados no que se refere ao começar-a-ser e ao cessar-de-ser” (1003 b 25-27). Assim está claro que Unidade não é algo distinto do Ser e que, ao estudar as espécies (*eide*) do Ser, estaremos estudando as espécies da Unidade (cf. 1003 b 35; 1004 a 1).

A Primeira Filosofia estuda o Ser como Ser. Mas como o Ser como Ser é o mesmo que o Uno, conclui-se que a Primeira Filosofia estuda todas as formas do Uno, a saber, o Mesmo e o Outro e todos os demais contrários (*enantia*) que podem e devem ser reduzidos a este contrário fundamental, que é o Princípio (*arkhé*) de todos os contrários (cf. 1004 a 1 ss). Contrários como o Repouso e o Movimento (cf. 1004 b 28 ss), par e ímpar (ibidem), quente e frio (cf. 1004 b 33), limitado e ilimitado (cf. 1004 b 33-34), amor e ódio (cf. 1001 b 34). Todos estes contrários podem e devem ser reduzidos ao protocontrário que é o Uno e o Múltiplo (cf. 1004 b, 28). Este par fundamental de contrários, o protocontrário do Uno e do Múltiplo, desdobra-se primeiramente em Alteridade, Diferença e Oposição, daí resultando, depois, todos os outros contrários. “A Oposição é uma forma de Diferença e a Diferença é uma forma da Alteridade” (cf. 1004 a 21 s). Lamentavelmente não chegou a nós o livro de Aristóteles sobre a Seleção dos Contrários, citado neste contexto (cf. 1004 a 1 s), que poderia conter, presume-se, o elo entre o diálogo *O Sofista* de Platão e o livro *Gama*.

Mas voltemos ao termo “convir” (*hypárkein*), utilizado no infinitivo na formulação do Princípio de Não Contradição. Seu sentido exato pode ser fixado pela comparação do significado de *hypárkheintí*. *Ta hypárkheonta* são os atributos, sempre bipolares e contrários que estão num permanente jogo de oposições e que caracterizam e desenvolvem o protocontrário Uno-Múltiplo. Estudar e predicar sobre o Ser como Ser é estudar os con-

trários, os *hypárkēonta*, que lhe são atribuídos enquanto Ser (cf. 1003 a 1-2). Isso é a Primeira Filosofia.

Trata-se de atributos ontológicos ou de formas lógico-semânticas? Penso que, tanto em Aristóteles como em Hegel, esta pergunta, ao levantar este tipo de oposição, se autodestrói, se anula, se nega, exatamente como aquele que fala que não está falando. Sugiro, por não poder estender-me mais ainda em análise meramente histórica de textos, que se adote como teoria de trabalho a hipótese de que todos os conceitos utilizados no livro *Gama* sejam interpretados primeiramente em sentido lógico-semântico. Quando isso não for possível, pelo contexto, então, e somente então, passemos a uma interpretação ontológico-metafísica. Isso significa que forma (*eidos*), substância (*ousía*), acidente (*symbebekós*) serão tomados em sentido lógico-semântico até prova em contrário.

Os atributos (*hypárkēonta*), isto é, os pares de contrários que são predicados e constituem a estrutura lógico-semântica do Ser como Ser, são eles substanciais ou acidentais? Ou ambos? Leiamos, sem preconceitos, o próprio Aristóteles: “Em geral os que falam assim eliminam a substância (*ousía*) e a essência (*to tí ên eĩnai*). Eles são obrigados a dizer que tudo é accidental e que não há um Ser-Homem ou um Ser ou Não-Ser-Animal. Mas existe algo como Ser-Homem, e isto não é Ser-Não-Homem, tampouco Não-Ser-Homem (e estas são negações daquela proposição). Pois pretendemos significar (e dizer) algo, isto é, a substância (*ousía*) de algo. Mas dizer a substância significa atribuir Ser a algo e não a um outro. Mas se Atribuir-Ser-Ao-Homem é o mesmo que Não-Atribuir-Ser-Ao-Homem, então este algo é algo outro daquilo que ele é. Assim eles são obrigados a dizer que nada pode ser assim definido e que, portanto, tudo é accidental. Pois é esta a distinção entre substância (*ousía*) e acidente (*symbebekós*): ‘branco’ é um acidente de ‘homem’, porque, embora ele seja branco, não é o branco. E já que a predicação accidental sempre implica a predicação sobre um substrato (*hypokéimenon*), se todas as predicacões fossem acidentais, não existiria nada de primeiro sobre o que se predicasse. E, assim, se iria ao infinito” (1007 a 22; cf. 1007 b 1).

A íntima interligação entre o lógico-semântico e o ontológico, em textos como este, fica visível. Mas retomemos, apenas, o argumento sob

o aspecto lógico-semântico e procuremos resumir o sentido de *hypárkēbōnta*.

É impossível que um e o mesmo convenha a um e ao mesmo, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. É certo que se trata aqui de um Princípio de Linguagem, ou seja, de um Princípio lógico-semântico; pelo menos no sentido afirmativo e não excludente. Mas talvez este Princípio também seja um Princípio do ser das coisas; não o sabemos ainda. Mas ele certamente é uma regra do dizer.

Ao dizer “convir” (*hypárkēbein*), segundo Aristóteles, estamos fazendo predicacões ou substanciais ou acidentais. Se estamos fazendo predicacões acidentais, mesmo uma série infinita de predicacões acidentais, não estamos dizendo nem significando nada. A predicacão procede *ad infinitum* e “a soma de todas essas predicacões não faz nenhum sentido”, ou em outra traduçã, “nã surge nada” (1007 a 35-36).

Traduzindo este pensamento para a linguagem moderna, poderíamos parafraseá-lo da seguinte forma: tu dizes que é redondo. Tu dizes que é pesado. Tu dizes que é branco. Mas tu não estás a dizer nada, enquanto não disseres e significares um sujeito da predicacão, seja o indivíduo apontado pelo dedo no espaço e no tempo, seja uma palavra substantiva, isto é, substancializada semanticamente. Só se diz algo, só se significa algo, se o sujeito da proposiçã é posto como objeto individual apontado (*prote ousía*), F ou como um Universal logicamente substantivado (*deútera ousía*).

E assim chegamos ao sentido exato do *hypárkēbein* no Princípio de Não Contradiçã. O mesmo, no nominativo, é ligado verbalmente ao “ao mesmo”, no dativo, pelo verbo “convir”. Mas “convir” é o vir-junto, é o “con-chegar” de um predicado sempre Uno, mas sempre contendo em si a pluralidade de um par de opostos (*hypárkēbōnta*). Predicar é atribuir a um sujeito um de dois opostos.

Pois o sujeito, em Aristóteles, é sempre um indivíduo em sua substancialidade semântica, ou então, um Universal semanticamente substantivado. E o predicado da predicacão é sempre o jogo de contrários, dos *hypár-*

rkhonta; pela predicação, um dos contrários é afirmado, o outro é excluído. Predicar é, portanto, em Aristóteles, traçar uma linha-limite (*orisménon*) e colocar o objeto ou aquém dela, ou além dela.

Pelos *hypárkhonta*, o jogo dos contrários, herdado de Platão, entra para não mais sair na teoria aristotélica da predicação e, assim, no Princípio de Não Contradição.

Se os opostos, em seu jogo aparentemente explosivo, entram no Princípio de Não Contradição, é pela expressão *katá* que se evita a implosão de um dizer que se desdiz.

Em grego, a preposição *katá*, utilizada com o acusativo, como em nosso texto, pode significar “através de”, (no espaço), “durante” (no tempo), ou simplesmente “com relação a”, “segundo algo”, “de acordo com”, “com respeito a”, “com vistas a”. É nesse último sentido que a palavra é usada na formulação do Princípio de Não Contradição: sob o mesmo aspecto, com relação a, de acordo com... “o mesmo não pode convir ao mesmo”.

Talvez um gráfico possa colocar melhor o problema, que reaparece com força total. A formulação clássica é a seguinte:

É impossível

Convir	o mesmo	ao mesmo
Não convir	o mesmo	ao mesmo

Antes de tentar inserir no gráfico a expressão *katá*, podemos, já agora, simplificar muito o problema, pois sabemos pelo texto grego que os dois “o mesmo” são idênticos; podemos assim substituí-los pela mesma letra. Isso vale também para os dois “ao mesmo”. Assim temos uma figura mais simples:

É impossível

Convir	x	a
Não convir	x	a

Introduzindo agora o *katá*, a determinação “sob este aspecto”, teremos então a seguinte figura:

É impossível

Convir	x	a sob este aspecto
Não convir	x	a sob outro aspecto

A Contradição foi realmente eliminada. Mas o velho problema voltou. Não temos mais, nítida e exatamente, o mesmo sujeito, e sim dois sujeitos parcialmente idênticos e parcialmente diferentes.

Formalizando:

É impossível

Convir	x	a1
Não convir	x	a2

O problema da Contradição não está no predicado. Certo. A problemática foi deslocada para o sujeito da predicação e emerge agora como problema, não de Contradição, e sim de Identidade. O objeto “a1” é idêntico ao objeto “a2”? Se eles são idênticos, o objeto é contraditório. Se são diferentes, um não tem nada a ver com o outro. Mas neste caso ressurgue a Contradição, pois “esta mesa sob o aspecto 1” e “esta mesa sob o aspecto 2” seriam objetos diferentes, o que é absurdo. Ao apontar para um objeto, eu estaria apontando para dois. O ser de um objeto seria o ser de um outro. A Contradição emerge tanto na Linguagem, como no Ser do mundo das coisas.

A única saída parece estar no óbvio. Esta mesa aqui, para a qual estou apontando, é uma única, mas se compõe de diversos aspectos ou partes. Uma parte é assim, a outra é diversa. Esta resposta, à primeira vista óbvia, seria correta se se tratasse de incompatibilidade de predicados. Esta fase, entretanto, já a superamos na análise anteriormente feita. Trata-se agora da Identidade do sujeito da predicação, do objeto concreto, desta mesa

aqui, para a qual estou apontando. Esta mesa aqui é em si mesma contraditória, é a outra de si mesma.

Aristóteles não deu este passo: Percebe-se como, no decorrer do livro *Gama*, o problema da Contradição se transforma, mais e mais, num problema semântico de Identidade. Como se pode salvaguardar a Identidade lógico-semântica de tal sujeito da predicação? Como manter a Identidade lógica de tal *hypokéimenon*? E aí surge, – por força da argumentação lógica, o conceito de substância (*ousía*), que é tanto o indivíduo apontado no mundo espaço-temporal (*prote ousía*), como um Universal substantivado (*déutera ousía, eidos*). O problema persegue Aristóteles, que não consegue dele fugir senão fazendo duas afirmações que são típicas para seu Sistema lógico-filosófico, e que mostram como o mestre grego da Lógica entende, em última análise, o Princípio de Não Contradição.

A primeira porta de fuga, ei-la nas palavras do próprio Aristóteles: “Devemos exigir deles que concebam outra espécie de substância das coisas existentes, nas quais (substâncias) não há absolutamente nem Movimento, nem corrupção, nem geração” (1009; a 36 s). Para manter, pois, a logicidade do Princípio de Não Contradição, Aristóteles abandona a pureza do discurso lógico-semântico e postula a existência de um mundo imutável e eterno dentro ou como por detrás do mundo sensível. O mundo das formas não existe separado do mundo das coisas, como em Platão, mas não obstante é exigido como algo imutável dentro e por trás das coisas sensíveis e mutáveis. O Princípio de Não Contradição pode ser mantido, porque este mundo imutável e eterno, existente por trás da mudança e do Movimento, garante a Identidade das coisas e objetos sensíveis. Salva-se a pureza da Lógica pela introdução de um mundo das ideias sito como que dentro ou por trás do mundo das coisas.

Esse comprometimento ontológico de Aristóteles fica ainda mais visível num segundo aspecto de sua doutrina sobre o Princípio de Não Contradição que emerge quando este é aplicado ao primeiro movente imóvel. O primeiro movente imóvel é o Princípio (*arkhé*) da série de Movimentos relativos. Cada movente movido é movido por outro e assim para trás, até chegarmos ao primeiro movente imóvel. Nele se baseia, de forma última, o Princípio de Não Contradição. Pois, se todas as coisas estivessem

sempre em Movimento, nada poderia ser dito e não haveria Verdade; a própria Verdade seria nesse caso mutável e, portanto, falsidade (cf. 1012 b 24 ss).

Entende-se, *de per se*, que a Verdade que pode ser falsa não é mais Verdade. Mas o primeiro movente imóvel garante que não é assim. Ele é não só a suprema garantia e fundamentação do Princípio de Não Contradição, mas também o único sujeito de predicação a que o Princípio se aplica plena e totalmente (cf. 1012 b 31). Pois no primeiro movente imóvel e somente nele não existe o jogo dos opostos (cf. 1012 b 23-33). “Para o primeiro movente imóvel não há nenhuma oposição” (1075 b 21 s).

Hegel e o modelo de um Sistema circular

A passagem de Aristóteles para Hegel faz-se pela circularidade ou reflexão, pela flexão que volta para trás para reencontrar-se consigo mesma. Pois no pensamento aristotélico todas as coisas, toda a Lógica, toda a Linguagem baseiam-se, em última análise, no primeiro movente imóvel. O Princípio, o primeiro fundamento, a *arkhé* de tudo e de todos é a imobilidade eterna do primeiro movente imóvel. O imóvel é o não movido.

Em Hegel, o primeiro e último Princípio não é o não movido, mas o automovido. A passagem do negativo, o não movido, para a reflexão do automovente-que-se-move-a-si-mesmo é a chave de compreensão do pensamento de Hegel, é a diferença entre o Sistema lógico-analítico de Aristóteles e o Sistema lógico-dialético de Hegel. Façamos o começo com todo cuidado e vagar, para que fique claro que um Sistema contém o outro dentro em si, mas o excede em reflexão mais ampla e mais radical.

O ato de dizer, conforme vimos em Aristóteles, algumas vezes se diz a si mesmo: eu falo que estou falando. Há aí um ato de fala e um conteúdo falado. Ambos, neste caso, dizem e significam a mesma coisa. Eu ponho, faço, exerço o ato de falar. O conteúdo falado diz e significa o mesmo, a saber, que eu estou falando. Ato e conteúdo, forma e matéria, aqui, dizem e significam a mesma coisa. Uma coisa é o ato de falar, outra coisa o conteúdo falado. Mas, aqui e agora, o primeiro é o que o segundo diz ser, assim, ambos são o mesmo.

Há aí uma iteração, uma reduplicação do mesmo. O mesmo é dito e significado uma vez através do ato de falar, a outra vez através do conteúdo falado. Entre ato e conteúdo há, neste caso, a harmonia de uma mesmice que se expõe e se desenvolve de duas formas diversas.

Se eu falo e digo “Eu falo que estou falando”, então há uma triplicação do falar. Há o ato, o exercício do ato falante. E há também um conteúdo falado, que é o seguinte: “Eu falo que estou falando”. O falar ocorre três vezes, uma vez como ato, duas vezes como conteúdo:

Ato	Conteúdo	
Eu falo	Eu falo que estou falando	
1	2	3

Esse conteúdo falado, em que o falar se reitera e se reduplica, se põe de novo, é uma tautologia de conteúdo. Não é mais um ato de falar que se itera como conteúdo. Nesse caso, é um conteúdo que se reduplica, pois o “eu falo” número dois significa e diz exatamente o mesmo que “estou falando” número três. A tautologia, como conteúdo falado, é aquela proposição, sempre constituída de duas proposições simples, em que se diz duas vezes a mesma coisa. “Se p , então p ”. Essa é uma proposição tautológica. Ela é formal, enquanto-iteração vazia; é necessária por ser apenas uma reduplicação; é *a priori* e verdadeira, pois, ao redizer a mesma coisa, apenas reitera e reduplica o mesmo significado. A sofisticação, ou melhor, a elaboração exata e científica das formas mais complexas da tautologia são objeto e tarefa da Lógica como Ciência meramente formal. Nessa Lógica, é claro, não poderá haver Contradição. Onde ela porventura aparecer, deverá logo ser eliminada com a introdução, no sujeito da predicação, de diversos aspectos. A não Contradição é conquistada e assegurada por uma instrução aberta que permite, em teoria, a multiplicação infinita dos sujeitos de predicação.

Voltemos ao ato primeiro de falar e, desta vez, tentemos dizer e fazer o contrário. Em vez de falar que eu estou falando, vou agora falar que não estou falando. Eu falo que não estou falando. O ato – sou eu que o ponho e exerço. O conteúdo é que não estou falando.

Ato	Conteúdo
Eu falo	que não estou falando

É evidente que, ao adotar tal modo de proceder, estou dizendo e simultaneamente me desdizendo. Há aqui, visível e audível, uma Contradição.

Mas não tiremos conclusões apressadas e assim errôneas. Quando eu falo que não estou falando, então realmente eu estou me desdizendo e entrando em Contradição. Realmente. Mas eu não me matei. Não cometi suicídio. Não desapareci como que por um passe de mágica. Não me aniquilei. Não, eu sou, eu estou aqui. Eu continuo existindo. Estou aqui e agora falando que não falo, estou aqui e agora me “contradizendo”. A Contradição existe, está aí, pode ser ouvida e é de fato ouvida. Esta Contradição é, aqui e agora, um fato²⁷.

O problema que eu tenho, ou melhor, o problema que meus interlocutores têm, é apenas um. Deve-se acreditar, ter por verdadeiro, o ato de fala ou o conteúdo que diz que eu não estou falando? Nas circunstâncias descritas, meus interlocutores provavelmente optarão pela Verdade do ato de fala que estão ouvindo e afirmarão numa sentença verdadeira: “Ele está falando”. Isso é Verdade, é um fato, é um estado de coisas. Mas o que ele fala? Que não está falando. Esse conteúdo falado por ele é uma mentira, não corresponde aos fatos. E, assim, se restabelece a ordem e a não Contradição lógicas. Isso, porém, à custa e em detrimento do conteúdo falado. Para manter a Verdade do ato de fala, meus interlocutores são obrigados a afirmar a falsidade do conteúdo que falei e disse. Foi eliminada assim a Contradição? Sim e não.

A Contradição foi eliminada, pois a forma é considerada verdadeira, o conteúdo é considerado falso. A facticidade do ato de fala se sobrepôs ao conteúdo falado. A Contradição é superada somente se e enquanto podemos distinguir forma e conteúdo, ato de fala e conteúdo falado. Mas o que significa aqui este distinguir? Distinguir é afirmar a diversidade de aspectos da mesma coisa. Distinguir é segurar firmemente a mesmice, mas ao mesmo tempo pôr sua alteridade.

27 Cf. HEGEL, G. W. F. 6,74 ss.

Se, ao invés de resolver a Contradição pela distinção de novos aspectos, quiséssemos eliminá-la plena e totalmente, então deveríamos afirmar uma forma sem nenhum conteúdo. Deveríamos como que dizer e congelar o ato de fala que eu falei. Mas, ao fixá-lo, tirar dele tudo o que eu disse, a saber que eu não estou falando. Ato sem conteúdo, forma sem matéria, fala sem significado nenhum. A eliminação radical da Contradição, ao aniquilar o conteúdo, aniquilou também a mim mesmo em meu ato pessoal e concreto.

Protesto. Não fui destruído. Não fui aniquilado. Estou aqui. Existo e estou falando que não estou falando. Posso ser chamado de mentiroso. Podem dizer que minha fala não possui sentido. Podem dizer que eu estou me contradizendo. Mas existo, estou aqui, com minha Contradição. Isso é um fato. Mais. Este é o fato real e a descrição verdadeira do que está acontecendo: eu falo que não estou falando.

Conclui-se, com exatidão e rigor, o seguinte: a Contradição, como fato, às vezes, existe. Conclui-se, também, que o processo de iteração em que alguém fala que não está falando leva os interlocutores à necessidade lógico-semântica de distinguir aspectos e de dizer que, sendo um verdadeiro, o outro tem que ser falso. Mas conclui-se também que o que existe aí são dois aspectos da mesma coisa. Eliminando um deles, elimina-se também o outro.

Pelo menos para o caso presente, do Eu que fala que não está falando, pode ser estabelecida uma Lógica baseada em dois grandes Princípios. O primeiro é o Princípio da Contradição: existem de fato contradições que aparecem e devem ser, portanto, encaradas. O segundo é o Princípio de Não Contradição: para poder falar e ser entendido é preciso distinguir, sempre que surge uma Contradição, diferentes aspectos ou alteridades da mesma coisa. O importante é ter presente que esta Lógica não permite separar e dissociar os dois Princípios: um não existe e não vale sem o outro. Ou seja, a facticidade da Contradição e a logicidade de sua superação.

A impossibilidade de separar os dois Princípios, de manter um à custa do outro, mostra que se trata aqui de um processo. Primeiramente temos aí uma Contradição que aparece e que temos que tomar a sério. A

Contradição existe, está aí e temos que conhecê-la e reconhecê-la como tal. Então fazemos as necessárias distinções de aspectos diferentes da mesma coisa. Com isso superamos a Contradição. A solução da Contradição é simplesmente seu desenvolvimento, isto é, o processo em que a coisa se desdobra em seus aspectos não mais conflitantes., sempre que emergir como um fato, pode e deve ser solucionada: esta é uma Lógica processual, é uma Lógica do próprio Movimento do pensar e do falar e, assim, do Ser.

Desta forma chegamos a Hegel. O essencial para entender Hegel são, aqui, duas coisas. A primeira, não tentar localizar a Contradição somente na Linguagem, ou somente nas coisas. A Contradição existe de fato, tanto nas coisas como na Linguagem. A depuração das contradições como processo lógico-linguístico se chama Lógica, como processo das coisas mesmas se chama Natureza, como inteligência das coisas que somos e de fato fazemos História.

A segunda coisa essencial para entender Hegel: jamais privilegiar as coisas a favor da Linguagem. Nem vice-versa. Não privilegiar a substância a favor do acidente, nem vice-versa. Não privilegiar a essência à custa da aparência, nem vice-versa. Não privilegiar o principiante a favor do principiado, nem vice-versa. Em Hegel não existe uma *arkhé*, pois tudo é também uma *arkhé*. Não existe o primeiro movente imóvel, pois também ele é movido e é movente no equilíbrio da automovimentação, na qual não há jamais o primado de um sobre o outro. No processo de automovimentação há o momento ativo, o mover, e o momento passivo, o Ser-movido, na unidade reflexa do mover-se-a-si-mesmo. Ambos os aspectos podem ser distinguidos, jamais separados, pois ambos se constituem mutuamente.

A Contradição no Sistema de Hegel é sempre empurrada, ela é apenas removida. *Aufheben* significa dissolver, mas significa também guardar; jamais significa eliminar. Este processo de dissolver, melhor, de resolver e de guardar em outro lugar, se chama de Ciência da Lógica. O processo existente, que está aí, de homens e de sociedades em ato de resolver-guardar suas contradições, se chama, dependendo da predominância momentânea de um sobre o outro, paz ou guerra, em ambos os casos se chama História.

O processo de equilíbrio e entrechoque das coisas se chama Natureza.

Fizemos esta introdução ao pensamento de Hegel, partindo duma análise lógico-semântica do ato de falar. Começamos com o ato de fala, no qual o falante diz que está falando; dessa reduplicação da fala passamos à tautologia e desta à fundamentação da Lógica formal. Depois, analisamos o ato de fala, em que o falante diz que não está falando. Isso nos levou à facticidade de uma determinada Contradição que existe. Pelo menos esta Contradição existe. Vimos que é necessário enfrentá-la, reconhecendo-a como tal, e, depois, superá-la e guardá-la pela introdução de um processo de distinções. Poder-se-ia aqui objetar que nossa indagação está com uma base muito estreita e acanhada, pois, a rigor, só tratamos de dois atos de fala, o primeiro se reduplicando afirmativamente, o segundo, negativamente.

A ampliação da análise realmente se faz necessária. Mas isso significa escrever toda a Ciência da Lógica, o que aqui não se pretende. Alguns aspectos, apenas, sejam ressaltados.

Os atos de fala, tanto os que dizem que estão falando, como os que dizem que não estão falando, são atos que se viram e se voltam sobre si mesmos. Eles como que se flectem sobre si mesmos: eles falam sobre o próprio falar. Esse flectir-se do mesmo sobre si mesmo é a primeira e mais importante forma de reduplicação, é a reflexão. Refletir é o Movimento do mesmo que sai de si, para, voltando a si mesmo, reencontrar-se consigo mesmo. Refletir é o reencontro do mesmo na mesmice de sua alteridade. Os atos de fala, na reduplicação positiva, fundamentam a Lógica Linear Analítica; na reduplicação negativa, a Lógica Dialética. Em ambos os casos fizemos um processo de reflexão, de flectir-se sobre si mesmo. Isto é circularidade.

Pode-se, em Princípio, distinguir processos lineares e circulares; os circulares, por sua vez, podem ser processos autodestrutivos ou autoconstrutivos. Um bom exemplo de processo linear, encontramos-lo em Aristóteles, no problema da fundamentação do Princípio de Não Contradição, levado somente até seu penúltimo passo. Pois o discurso científico, se quiser ter fundamento crítico, precisa ser fundamentado e exige, fora dele, um ulterior argumento fundante.

E assim se formaria uma cadeia de fundantes-fundados num processo *ad infinitum*. Como sai Aristóteles da cadeia linear “ad infinitum”? Primeiro, dizendo que é realmente impossível demonstrar todas as demonstrações e que ninguém, de sã Razão, deve exigir isso. Segundo, fazendo a distinção entre “demonstração a ser demonstrada” (*apódeixis*) (cf. 1006 a 8) e o primeiro Princípio de todas as demonstrações que não pode e não precisa ser demonstrado (*arkhé*) (cf. 1005 b 19). Esse primeiro Princípio do discurso argumentativo é o Princípio de Não Contradição, o mais claro e mais certo de todos os Princípios que fazem começo. É exatamente neste ponto que Aristóteles ultrapassa o modelo linear e entra num argumento que se baseia num processo circular autodestrutivo. O Princípio de Não Contradição não pode ser demonstrado, mas se alguém negá-lo, ao falar e dizer isso, se refuta a si mesmo (cf. 1005 b 19 ss).

Vemos aqui, se fizermos abstração do último passo da argumentação, a estrutura do Sistema aristotélico: é um processo linear de elos concatenados, um com os outros, cada elo sustentando os seguintes e sendo sustentado pelos anteriores. Para um lado a cadeia é aberta: pode haver um último elo, sustentado pelos anteriores e que não sustenta nenhum elo posterior. Mas este último elo, ponto final na parte de baixo da cadeia, é tal que a ele podem ser sempre acrescentados elos novos. Nada em Princípio o impede, pelo contrário, esta possibilidade está sempre em aberto. Na outra direção, a cadeia de elos exige um elo primeiro-último que sustenta todos os outros, mas que não é sustentado por elo a ele anterior. Quem o sustenta? O que o sustenta?

O primeiro Princípio lógico, em Aristóteles, não é fundamentado por um fundante existente fora dele. Nesse sentido o primeiro fundante é infundado. Mas se alguém negá-lo, essa negação se autodestrói. Em lógica, Aristóteles leva o modelo linear até seu limite e, ultrapassando a linearidade, conduz à circularidade de um processo autodestrutivo, o qual serve de fundamento negativo para todo o processo lógico-linear.

O modelo linear é certamente dominante no pensamento sistemático de Aristóteles. A linearidade do modelo se caracteriza por três determinações básicas:

1) Não existe um *regressus ad infinitum* na reflexão lógica para trás. Ao voltarmos para trás, na cadeia de fundamentações lógicas e científicas, é preciso admitir a existência de um primeiro Princípio que não pode ser ulteriormente fundamentado.

2) Existe a possibilidade, sempre em aberto, de um *progressus ad infinitum* para a frente. Se não deixarmos o Sistema aberto nesta direção, não poderemos introduzir sempre nova distinção de diferentes aspectos. E assim a Contradição ficaria inevitável. Para que não haja Contradição, o Sistema precisa ficar aberto nesta direção.

3) Nós estamos num determinado lugar da linha e estamos direcionados. O “para frente” e o “para trás” são claramente distintos e não podem ser trocados.

O modelo do processo linear fica claro no exemplo do Sistema dos números naturais. É preciso haver um começo, que é o 1. Para este lado, o Sistema é fechado e existe uma *arabé*. Para o outro lado, o Sistema está aberto. É sempre possível acrescentar mais um número: $1 + 1 + 1 \dots$ Existe um direcionamento claro que impede que sejam confundidos os dois lados.

O modelo linear é levado ao seu limite, quando começamos a perguntar por que o *processus ad infinitum* numa direção é bom e necessário, na outra direção é mau e a ser evitado. Para trás o Sistema precisa ser fechado. Precisa existir um primeiro Princípio lógico, precisa haver um começo. Para frente o Sistema tem que ser sempre aberto, permitindo a introdução de novos e diferentes aspectos. Por que o *processus ad infinitum* como processo é bom, como regresso é mau?

O desconforto da Filosofia Analítica, a esse respeito, não pode ser mascarado. O problema do *processus ad infinitum* se coloca então como a encruzilhada entre o *circulus vitiosus* e um *circulus virtuosus* a ser admitido. Isso, porém, ao que parece, repugna o espírito analítico, que identifica toda e qualquer circularidade com uma *petitio principii* ilegítima. Segundo os filósofos analíticos, o *progressus* para frente é necessário e bom, o *regressus* para trás é vicioso e a ser evitado. Neste contexto surgem, então, ultrapassando de uma forma ou outra a encruzilhada, os problemas de

uma metalinguagem de todas as outras metalinguagens, bem como as questões de uma justificação última de todas as justificações e regras lógicas²⁸. Emerge assim o trilema da Filosofia Analítica: ao colocar o problema do primeiro-último Princípio, a resposta é ou dogmática, ou cética, ou circular.

Com referência à fundamentação específica do Princípio de Não Contradição, Aristóteles superou completamente este problema. Pois, por um lado, põe o Princípio lógico como um não fundado. Pelo outro lado, mostra, entretanto, que o não fundado se justifica, porque quem negá-lo se refuta num processo circular autodestrutivo. Na questão do Princípio de Não Contradição, a circularidade pode ser mostrada de duas maneiras: uma delas Aristóteles a percebeu e disse, a outra, não.

Aristóteles fundamenta toda a Lógica no Princípio de Não Contradição. Este, ele o fundamenta num processo circular autodestrutivo: ao negá-lo, estará se negando.

A outra maneira, Aristóteles não a percebeu, ou melhor, não a enunciou. Pois, à circularidade negativa de quem nega o Princípio de Não Contradição corresponde uma circularidade positiva e, assim, autoconstitutiva de quem o afirma e mantém. Falar logicamente e com sentido é um processo circular em que Linguagem e sentido se constituem a si mesmos. Hegel diria que o primeiro-último Princípio fundante também precisa ser fundamentado. Tudo precisa ser fundado e fundamentado. Abrir uma exceção exatamente para o primeiro fundante é inconcebível, pois toda a série de razões fundantes ulteriores só se fundamentaria em algo determinado unicamente pela negação: o infundado. A transparência das razões fundantes estaria ancorada na total escuridão de um infundado, ou seja, numa negação simples.

A chave para o entendimento de Hegel é o trânsito deste não fundado para o processo circular de autofundamentação, no qual o fundante só fundamenta a si mesmo. Ele, o mesmo, é fundante e é fundado. Dois momentos diversos da mesma mesmice, do mesmo processo circular, o qual em sua circularidade não se autodestrói, mas, pelo contrário, se autoconstitui.

28 Cf. a esse respeito, de diversos autores, *Aquiles. Ensaios de Filosofia Analítica*, Porto Alegre, agosto 1994.

Existem processos circulares que têm por característica a autodestruição na circularidade. Tratamos longamente de um exemplo disso: o falante que diz que não está falando. Outro exemplo, muito conhecido dos lógicos: um cretense diz que todos os cretenses são mentirosos. Ainda outro exemplo, tirado não da Lógica, mas do âmbito do social: a escalada de agressões mútuas entre pessoas e nações, que revidam com violência sempre maior, é um processo circular que tende à autodestruição, sempre que as forças forem equilibradas, ou seja, sempre que houver circularidade.

Mas nem todos os processos são autodestrutivos. Pelo contrário, via de regra, os processos circulares se autoconstituem e autossustentam e devem ser reconhecidos como tais. O primeiro e mais evidente exemplo disso, já o tratamos longamente: o falante que fala que está falando. Isto é um processo autoconstitutivo e autossustentado, no qual se fundamenta toda a Lógica e a Teoria da Linguagem. A reflexão, a reduplicação de si mesmo, é o primeiro e mais importante exemplo de boa circularidade. Mencionemos ainda a questão da transparência do conhecimento para consigo mesmo; ao conhecer, conhecemo-nos, sem que para isso precisemos de novo ato ou exercício: isso é autoconsciência.

Goodman chama isso de boa circularidade. Isso aparece em Tarski como uma boa infinitude na infinita hierarquia da metalinguagem. Wittgenstein diz que, ao fazermos a jogada, estamos fazendo o jogo²⁹.

O problema do primeiro movente imóvel é, em Aristóteles, a contrapartida do problema lógico da Contradição a ser evitada. Mas aqui, no movente imóvel, Aristóteles não passa à circularidade. Ele permanece no processo linear e, assim, na negação simples que não se flecte sobre si mesma. Hegel vai adiante, passa à negação da negação, ou seja, entra na circularidade autossustentada do movente que se move a si mesmo.

De um ponto de vista lógico-semântico, podemos dizer que Aristóteles só filosofou sobre as vozes ativa e passiva dos verbos. Hegel, ao contrário,

29 WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford 3 Edit. Blackwell, # 197 passim. Cf. também KLEIN, D. *Metaphysik eine Einführung*, Wien, 1984, p. 18-64.

é o filósofo da voz reflexa, na qual o ativo e o passivo entram em boa circularidade um com o outro.

O jogo dos contrários, diz Aristóteles, existe em toda a parte. Apenas o primeiro movente imóvel está acima de toda e qualquer oposição: “Para o primeiro não há nenhum par de contrários” (1075 b 21). Aristóteles é, assim, em última análise, um representante de um modelo linear, no qual a Contradição é deslocada de um lugar para outro, mas sempre reemergindo como Contradição. Ela é como que uma mancha preta no pano branco da racionalidade.

Em Hegel o jogo dos contrários é levado às últimas consequências e o Princípio de Não Contradição se desdobra e se desenvolve como o Princípio das Contradições Realmente Emergentes e o Princípio da Contradição a Ser Removida ou Resolvida. O ativo e o passivo, sujeito e objeto, *a priori* e *a posteriori*, necessidade e contingência, transparência e opacidade são, para Hegel, momentos da circularidade autoconstruída e autossustentada. Este é um Sistema circular.

Pós-escrito

Está, já aí, dito e expresso quase tudo que é relevante. O Princípio de Não Contradição é compreendido, primeiro, como sendo determinante de um Movimento processual que se processa tanto no âmbito do falar e do pensar como também no âmbito do Ser. Segundo, está aí claramente expresso que existem de fato contradições no falar e no pensar; contradições, elas de vez em quando existem. Terceiro, está dito que, se e quando contradições de fato existem, é preciso trabalhá-las e superá-las pela reduplicação lógica. Quarto, o Movimento reflexo da autoaplicação negativa é abordado e descrito sob o nome de “círculo virtuoso”. O que falta mesmo – nem vestígio há dessa ideia – é que o *adynaton* não pode ser tomado como um operador modal tradicional; a força da tradição e a inércia do pensamento me impediram de, neste texto, dar o passo em frente que viria a ser decisivo, de que se trata, Princípio de Não Contradição, de um Dever-ser.

Contradição e Dever-ser

Introdução ao problema

O Universal, quando não responde adequadamente às exigências estruturais do particular, perde sua força, abdica de sua validade e, finalmente, quebra-se em cacos. É isso que ocorreu com a unidade da Razão no curso da crítica feita ao Idealismo Alemão, em especial ao Sistema de Hegel. Primeiro ela apresentou rachaduras, para, logo depois, esfacelar-se em múltiplos fragmentos. A fragmentação da Razão e, como resultado, a decadência do pensamento sistemático em Filosofia começa com Nietzsche e Kierkegaard, passa pela destruição da Metafísica ocidental proposta por Heidegger e desemboca nos plúrimos jogos de Linguagem do segundo Wittgenstein. Ouve-se hoje entre os que fazem Filosofia quase só o louvor ao particular, à mudança de paradigmas, à pluralidade de subsistemas; a unidade das múltiplas formas de racionalidade é sempre posta em segundo plano³⁰. A unidade da Razão e a possibilidade de, em Princípio, fazer Filosofia como Sistema são hoje, via de regra, estritamente negadas ou então formuladas como uma questão que desde logo aparece, senão como absurda, pelo menos como algo muito suspeito. Essa decomposição da Razão em plúrimos fragmentos é, hoje, uma das principais características do espírito do tempo; em muitos casos essa fragmentação da Razão é elevada ao estatuto de ideologia e atua, então, de forma extremamente perversa sobre a vida cultural e política³¹. Mas essa quebra da unidade da Razão não provocou só males. Boa é a tolerância para com a alteridade que, a partir da Razão fragmentada, aprendemos a levar a sério; essa tolerância, melhor e mais exata, esse reconhecimento da alteridade, em especial da alteridade de outras culturas, é uma das grandes conquistas humanistas de nossos dias. Mas também males, grandes males advieram do processo de demolição da unidade da Razão. Houve, no primeiro mundo, a perda pós-moderna da unidade; dissolveu-se, no segundo mundo, a unidade Econômica e Política que o mantinha artificialmente unido, dando lugar às crises e guerras que hoje atônitos presenciamos como recaída na barbárie; a quebra da unidade e a consequente perda de solidariedade levou o terceiro mundo à devastadora miséria da qual não se vê saída.

30 Cf. HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.

31 HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 1971.

Na América Latina a Teologia da Libertação³² e, à sombra desta, a Filosofia da Libertação³³ nasceram dessa situação concreta e do espírito dessa problemática como uma tentativa honesta de encontrar um caminho que, apontando para um futuro melhor, permitisse a saída da Multiplicidade caótica e perversa das plúrimas opiniões pós-modernas. Antes mesmo, porém, que essas correntes de pensamento genuinamente latino-americanas pudessem articular-se e ajustar-se em nível conceitual mais alto, foram elas surpreendidas pela queda do muro de Berlim e pela dissolução do socialismo real e entraram em crise da qual ainda não se vislumbra solução. Estamos hoje, assim, na América Latina diante dos escombros da Razão que, outrora tão orgulhosa e autossuficiente, agora tampouco consegue dizer-nos. Nós, entretanto, continuamos a colocar as velhas perguntas de Kant sobre a origem, sobre o fim e sobre o sentido de nossas vidas. A velha Europa, em idos tempos, nosso grande referencial, ficou de repente tão exageradamente jovem, tão voltada para si mesma, tão insegura, tão imatura, que responde a nossas perguntas apenas com um silêncio constrangido e constrangedor. Quando não se pode falar, então se deve calar (Wittgenstein). Ou então entregar-se à mística da Linguagem (Heidegger), ou confiar-se a um vago sentimento existencial (Sartre), ou apostar tudo num clarão da existência (Jaspers), ou ainda render-se à mera positividade das ciências particulares (Kuhn). O sentido do mundo e, parte integrante deste, o sentido de nossas vidas, tais coisas não existem, pelo menos não existem de forma tal que possamos falar sensatamente sobre elas.

Mais ainda que Heidegger e Wittgenstein é Górgias, o cético, o grande patrono desta nossa pós-modernidade. Ele o disse do Absoluto; nós podemos reformular suas teses para caracterizar as perplexidades filosóficas de nossos dias: não há sentido nenhum no mundo e na História; e se, apesar

32 Um dos marcos referenciais da emergência da Teologia da Libertação é o encontro de teólogos católicos que houve em Petrópolis, RJ, Brasil, em 1964. Estavam ali presentes G. Gutierrez, J. L. Segundo, L. Boff e muitos outros que entrementes ficaram conhecidos. A partir de 1964, o nome Teologia da Libertação começa a aparecer em revistas e livros. Em 1971 é publicado o livro de G. Gutierrez, *Teología de La Liberación*.

33 Cf. sobre isso DUSSEL, E. *Método para uma Filosofia da Libertação*. São Paulo, 1986. Sobre isso cf. a importante obra, editada por ZEA, L. *América Latina en sus Ideas*, México, 1986, como também ZEA, L. *La Filosofía Americana como Filosofía sin Más*, México, 1989 (1. ed. 1969). Uma visão geral da evolução encontra-se nos muitos artigos publicados a esse respeito nas revistas *Concordia*, editada em Aachen por FORNET-BETANCOURT, R. e *Prometeo*, editada em Guadalajara, México, por CERUTO-GULDBERG, H.; LAPUENTE, M. R.

de tudo, houvesse tal sentido, não poderíamos conhecê-lo; e, mesmo que o conhecêssemos, não poderíamos sobre ele falar³⁴. Nossa vida não é regida nem pelo destino dos gregos e romanos, nem pela providência divina dos medievais, nem pela astúcia da Razão de Hegel, nem pelas leis ocultas, mas inexoráveis da revolução de Marx e Engels; não há mais nada a dar sentido e direção a nossas vidas e ao curso da História e do mundo, exceto talvez o sentimento vago de que este “Nada” que temos em mãos e que – parece – conseguimos agarrar e apalpar, não pode ser o Nada mesmo; isso tem que ser algo, ou seja, um Ser. Um Nada que desde sempre já é um Ser é um Devir; este é um ser-que-está-sendo-aí (*dasein*) e assim por diante até a ideia absoluta. Correto? Com o Ser, o Nada, o Devir e o ser-que-está-sendo-aí, muitos até que estariam de acordo. O grande problema, hoje e sempre, está na continuação deste começo aparentemente tão modesto que, no final, deixando toda a modéstia de lado, leva à ideia absoluta. A questão, difícil, como se sabe, consiste em saber se há um Universal no particular e se é possível fazer sobre isso um Sistema Filosófico. Com relação a essa unidade da Razão e do Sistema de Filosofia, a boa e velha Europa entregou os pontos ligeiro demais e, exageradamente açodada, declarou mortos os mestres-pensadores, em especial, Hegel e com ele toda a Dialética; ela perdeu de vista, assim, o ideal de uma civilização Universal e abandonou a unidade da Razão, entregando-se, toda, às plúrimas

34 Cf. o que Habermas escreve sobre Heidegger, Adorno e Derrida: “Todos eles se defendem contra a sombra do ‘último’ filósofo como se pertencessem à primeira geração dos alunos de Hegel; eles lutam contra aqueles conceitos fortes de teoria de verdade e de Sistema que há mais de cento e cinquenta anos pertencem ao passado. Eles ainda acreditam que têm que acordar a Filosofia daquele sonho que Derrida chama de ‘sonho do coração’. Eles pensam ter que arrancar a Filosofia da loucura de elaborar uma teoria que tenha a última palavra. Um tal Sistema de proposições, abrangente, fechado e definitivo, deveria ser formulado numa Linguagem que se explicasse a si mesma, que não exigisse nem permitisse nenhum comentário ulterior e que, assim, fizesse parar e encerrasse a sequência causal histórica, na qual interpretações se acumulam indefinidamente por sobre interpretações. HABERMAS, J. op. cit., p. 246 - propõe como solução do problema o falibilismo de todo conhecimento filosófico. Em oposição a Habermas, eu entendo aqui o Sistema Filosófico em um sentido mais moderno, em um sentido mais fraco; um tal Sistema é, sim, abrangente, mas não é fechado e, por isso, nunca é exaustivo, completo e definitivo. Cada Sistema e, de resto, cada Linguagem natural é autorreferente e pode e precisa explicar-se a si mesmo. Isso não significa, porém, que comentários e explicações posteriores sejam dispensáveis, desnecessárias e - pior ainda - impossíveis. Muito pelo contrário, penso que tanto o Sistema como qualquer demonstração última sempre contém um momento contingente; assim entendo a posição de APEL, K. O., assim compreendo a estrutura da fundamentação última do Sistema pela Contradição performativa, pois esta sempre contém uma metade que é contingente. Sobre o momento contingente que sempre existe na assim chamada fundamentação última cf. meu trabalho CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema* ver nesta Obra Completa 5 vol. – Filosofia como Sistema – Artigos e Entrevistas. As ideias centrais deste trabalho apontam na mesma direção, pois o Dever-ser, ao ser tomado como o princípio mais alto do Sistema e do Método Dialético, significa exatamente essa contingência concreta - a possibilidade de contrafatos - que, conceda-se a Habermas, nunca foi tomada muito a sério pelos autores clássicos da Filosofia Moderna.

razões particulares. Tudo indica que a Europa – penso aqui na Europa ocidental, na Comunidade Europeia para nossa felicidade, deixou de fazer guerras consigo mesma e de impor às outras culturas suas razões particulares como se estas fossem universalíssimas. Mas essa mesma Europa, para nossa infelicidade, agora só se vê a si mesma e parece não ser mais capaz de pensar uma Razão mais alta, uma Razão realmente universal que reúna em si todas as razões particulares.

Nós, porém, na América Latina, continuamos perguntando pelo sentido de nossas vidas, perguntando pelo sentido do mundo e da História. A América Latina é intelectualmente hoje, penso eu, o que a Europa era ontem e anteontem. Nossas perguntas de hoje são as mesmas questões que a velha Europa se colocava ontem e anteontem e que ela, certo ou errado, tentava resolver. Nosso diálogo com a Europa é, por isso, uma fala sobre o passado e sobre o futuro em que o antes e o depois se opõem e se superam mutuamente para se tornarem, ambos, o eterno momento da presença do espírito no tempo, presença esta que é a mesma para nós latino-americanos e para os europeus (mesmo que estes, de momento, não se apercebam disso). Isso, essa presença no tempo do espírito atemporal e eterno, na tradição do Idealismo Alemão, chama-se Lógica.

Seja-me, por isso, permitido recolocar o antigo, mas sempre novo problema da Lógica Dialética, abordando-o por um viés novo, não convencional, estranho talvez para os pensadores europeus, mas que, espero, irá permitir-nos tirar conclusões relevantes para a Filosofia como Sistema. Eu, que aqui escrevo e meus leitores brasileiros que em português me leem vivemos e trabalhamos em terras onde, sem a presença viva de utopias, não se sabe de onde se vem e para onde se vai, onde sem utopias não se consegue pensar, não se consegue viver, não se consegue nem mesmo sobreviver. Estamos muito longe da velha Europa e todas as coisas entram, para nós, em outra perspectiva; isso vale, por certo e de forma especial, para a questão da unidade da Razão, na qual as múltiplas sub-razões estão superadas e guardadas.

Minhas considerações, em que proponho uma interpretação corretiva e uma precisão ulterior de dois conceitos fundamentais de Aristóteles e de Hegel, as resumo-as em três teses. Na primeira tese afirmo que o

Princípio de Não Contradição não se rege por um operador modal tradicional, e sim por um operador modal deôntico. O Princípio de Não Contradição não diz, pois, que é impossível haver contradições, mas tão somente que não deve haver contradições. Não se trata aí de um Ser-impossível (*adynaton*), que torna contrafatos impossíveis de existir, e sim de um Dever-ser, de uma proposição normativa que é válida, mas não é tão fortemente válida a ponto de impedir que existam exceções a ela. Há regras que valem e que continuam valendo, mesmo quando se age contra elas. A “impossibilidade” que rege o Princípio de Não Contradição, de acordo com esta primeira tese que levanto e defendo, não é uma necessidade lógico-analítica e, assim, absolutamente cogente, como nós a conhecemos das lógicas modais tradicionais, mas uma forma mais fraca de necessidade à maneira daquela que vige na Ética e nos ordenamentos jurídicos, uma necessidade que vige e que é válida, mas que não torna impossíveis contrafatos como ações antiéticas ou delitos. Essa necessidade mais fraca é expressa melhor pelo termo Dever-ser (*sollen*) do que pela palavra “é impossível”, ou “é necessário” (*müssen*). Ser livre de Contradição é, de acordo com esse entendimento, algo que deve ser, não algo que é necessário. Essa forma logicamente mais fraca de necessidade é, na Verdade, – assim continua o raciocínio – a forma mais alta e mais nobre do Ser-necessário. Era exatamente isso, penso eu, que Platão queria dizer com o *kalón kai agathón*, a mais alta e mais nobre de todas as ideias, posta no ápice da pirâmide dentro da qual todas as outras ideias se hierarquizam e se ordenam. Este deveria ser também, penso, o verdadeiro sentido da categoria de “necessidade absoluta” na Lógica de Hegel. Hegel é a esse respeito, no mínimo, pouco claro; talvez tenham Razão aqueles intérpretes que afirmam que o Sistema hegeliano é um Sistema totalmente necessitário, um pensamento que, no final, exclui toda contingência³⁵. Minha segunda tese não é, pois, uma simples interpretação, mas uma reconstrução corretiva da Lógica de Hegel; ela afirma que, de acordo com a Lógica interna da Dialética tal como esta

35 HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt, 1971, p. 157-187 (Hegels Theorie des Zufalls); LARDIC, J. La Contingence chez Hegel in: Hegel, *Comment le sens commun comprend La Philosophie, suivi de La Contingence chez Hegel par Jean Marie Lardic*, Actes Sud, 1989; ANGEHRN, E. *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin, 1977; JARCZYK, G. *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, 1980; cf. também CIRNE-LIMA, C. R. V. *Sobre a Contingência na Ciência da Lógica*, ver nesta Obra Completa 5 vol. – Filosofia como Sistema – Artigos e Entrevistas.

foi defendida e utilizada por Hegel, a “necessidade absoluta”, da qual se fala na *Ciência da Lógica* no capítulo sobre a efetividade, não é um “Ser-necessário” (um *müssen*), mas um Dever-ser (um *sollen*). Não o “Ser-necessário”, mas uma necessidade logicamente mais fraca como a do Dever-ser é, assim, a categoria sintética, na qual tanto a necessidade lógico-formal como também a contingência estão superadas e guardadas. Numa terceira tese tiro as consequências sobremodo relevantes que daí decorrem e proponho de acordo com essa ideia central uma correção de todo o Sistema do idealismo objetivo que adquire, assim, um novo perfil que fica visível especialmente na Filosofia Política e na Filosofia da História. A necessidade que tudo perpassa e tudo dirige não é um “Ser-necessário”, mas uma forma mais fraca de necessidade do tipo do Dever-ser. A História não é a concatenação inexorável de necessidades que se interligam, umas com as outras, de forma mecânica, mas, quando se olha para trás, a tensão existente entre a facticidade dos eventos que aconteceram e a idealidade de como poderiam e deveriam ter sido, e, quando se volta o olhar para frente, a tensão entre aquilo que pode ser e aquilo que deve ser. Com essa correção da ideia Lógica de Hegel, o Sistema do idealismo objetivo aproxima-se do Sistema de idealismo transcendental de Kant, especialmente se se entende, neste, o ideal da Razão não como algo meramente regulativo, mas como constitutivo. A Lógica que aqui se propõe como projeto de Sistema parte de Hegel e possui, em sua estrutura conceitual, o mesmo travejamento básico; ela distingue-se, entretanto, do Hegel histórico por uma correção que perpassa o Sistema de ponta a ponta, tanto em seu conteúdo como em seu método. É como se se pusesse no prumo uma torre que está torta e ameaçando cair: nada na torre mesma é mudado e, apesar disso, tudo muda. As três partes deste trabalho tratam, no fundo, de uma ideia muito singela, a saber, que a necessidade do pensar e do Ser que é realmente Universal e oni-abrangente não é um “Ser-necessário” (“é impossível”, “é necessário”), mas um Dever-ser. Ideias singelas podem, entretanto, como se sabe, ter consequências altamente relevantes. Pode-se, por isso, chamar esta tentativa de “lógica invertida”; ela tem estrutura idêntica à da Lógica hegeliana, só que é posta invertida.

Aristóteles e a Lógica da Não Contradição

O Princípio de Não Contradição, tomado na formulação clássica que lhe foi dada por Aristóteles no livro *Gama da Metafísica*, diz: é impossível predicar e não predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo³⁶. Aqui nos interessa tão somente a expressão “É impossível”, o *adymaton* do texto original grego³⁷.

No contexto em que se inserem as palavras citadas, Aristóteles argumenta contra a Dialética, da qual Platão no diálogo *Sophistes*³⁸ afirmara que ela, e só ela, é o método fundamental de todo o filosofar. A Dialética ou o jogo dos opostos, que em Platão são o núcleo vivo do pensamento filosófico, são vistos por Aristóteles como algo suspeito, algo que, na melhor das hipóteses, deve ser posto num segundo plano. Não é a Dialética – como se alguém soubesse o que isso vem a ser! –, mas a análise rigorosa que é o método do pensamento científico que se quer responsável; vejamos-se como exemplo disso os livros *Analytica Priora* e *Analytica Posteriora*. Essa disputa entre Platão e Aristóteles, entre Dialética e Analítica – qual delas é o método do pensamento científico? – tornou-se desde então um dos temas centrais da História da Filosofia. De um lado, do lado da Dialética, estão: Plotino, S. Agostinho com seu *De Trinitate*, Scotus Eriugena e os neoplatônicos da Idade Média até Nicolaus Cusanus; do outro lado estão: Albertus Magnus, S. Tomás de Aquino, Boaventura e todos aqueles que, seguindo o método aristotélico da análise, tomaram posição contra

36 ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro *Gama* (IV). A formulação clássica do Princípio de Não Contradição como regra lógica está no n. 1005 b 19-22. Poucas linhas mais abaixo, no 1005 b 27 ss, está o Princípio de Não Contradição em seu sentido ontológico.

37 Sobre o Princípio de Não Contradição, cf. o livro editado por BERTI, E. *La Contraddizione*. Roma, 1977; cf. também o importante e pouco conhecido livro de HEISS, R. *Die Logik des Widerspruchs*. Berlin/Leipzig, 1932; SALERMON, A. *Hegelsche Dialektik*. Berlin/New York, 1971; WOLFF, M. *Der Begriff des Widerspruchs*. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Königstein i. Taunus, 1981; FULDA, H. F. *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in: HORSTMANN, R. P. (edit.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegel* Frankfurt, 1978; TUGENDHAT, E. *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart, 1983, p. 50-63; PATZIG, G. *Widerspruch*, in: H. KRINGS; BAUMGARTNER, H. H.; WILD, C. (edit.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, 6 vol., München, 1973; CIRNE LIMA, C. R. V. *Vom Widerspruchsatz*. Wiener Jahrbuch für Philosophie 18 vol., 1986, p. 65-93; idem, *Sobre a Contradição Performativa como Fundamentação do Sistema*, ver nesta Obra completa, 5 vol.; BRAUER, D. *Contradiction Apofántica e Contradiction Reflexiva*. *Revista Latino-Americana de Filosofia*, 14, 1988, p. 323-338; HÖSLE, V. *Hegels System*, 1 vol., p. 156-210; KESSELRING, T. *Entwicklung und Widerspruch*. Frankfurt, 1981; idem, *Die Produktivität der Antinomie*. Frankfurt, 1984; HENRICH, H. *Hegels Grundoperation, Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für W. Marx, edit. por GUZZONI, U.; RANG, B.; SIEP. L. Hamburg, 1976, p. 208-230.

38 Cf. PLATÃO. *Sophistes*, 253 c ss.

a Dialética. Na modernidade vão para o campo dos analíticos Descartes, Leibniz e Kant, para o campo dos dialéticos Fichte, Schelling, Hegel e Marx. Os filósofos contemporâneos, como se sabe, dividem-se também em dialéticos e analíticos, sem que, hoje, um lado consiga dialogar com o outro.

As objeções principais contra a Dialética são ainda hoje aquelas que Aristóteles formulou contra Platão e que, no correr dos tempos, foram sendo ulteriormente elaboradas. São as mesmas objeções que no século XIX são levantadas contra Hegel, entre outros, por E. Von Hartmann³⁹ e Trendelenburg⁴⁰; no século XX as mesmas questões são levantadas pela Filosofia Analítica e retomadas de forma paradigmática por Popper, são condensadas em seu trabalho *What is dialectic?*⁴¹.

O Princípio de Não Contradição, segundo Aristóteles, é primeira e principalmente um Princípio que rege o pensar e o falar e como tal ele é formulado. Como, entretanto, no realismo aristotélico, pensar e falar remetem para uma realidade existente no mundo exterior que é distinta e diferente do pensar e do falar, há no mesmo texto do livro *Gama* algo como um Princípio Ontológico de Não Contradição que vale primeiramente não do pensar e do falar, mas das coisas mesmas, isto é, do próprio Ser. Aristóteles introduz o Princípio ontológico quando, para fundamentar a Lei Lógica da Não Contradição, aponta para o paralelismo existente entre pensar e Ser. Assim como é impossível que o Ser seja existente e não seja existente sob o mesmo aspecto (este é o Princípio Ontológico de Não Contradição), assim também no pensar e no falar é impossível predicar e não predicar o mesmo predicado do mesmo sujeito sob o mesmo aspecto (este é o Princípio Lógico de Não Contradição)⁴². Existem, portanto, em Aristóteles dois Princípios de Não Contradição que, embora sejam conexos e interligados, podem e devem ser distinguidos; o primeiro é uma lei que rege o pensar e o falar, o segundo é uma lei do Ser.

39 HARTMANN, E. V. *Über die dialektische Methode*. Berlin, 1868.

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

41 POPPER, K. *What is dialectic?*, 1940; utilizei a edição em alemão in: *Logik der Sozialwissenschaften*, (edit. TOPITSCH, E.). Köln/Berlin, 1965, p. 262-290.

42 ARISTÓTELES. *Met.* 1005 b 19 ss.

Voltemo-nos primeiro para o Princípio de Não Contradição enquanto lei do pensar e do falar, ou, o que é o mesmo, para seu sentido lógico. Desde o começo está claro, como se depreende das considerações de Aristóteles, que um falante que, dizendo, põe uma coisa determinada e, ao mesmo tempo, se desdizendo, retira exatamente a mesma coisa posta, está a fazer bobagem. Isso não fez sentido. A pergunta filosoficamente relevante, mas que geralmente não é posta desta maneira, é a seguinte: que tipo de bobagem é esta de dizer e desdizer-se? Que tolice é esta de enunciar um dito e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, fazer um contradito? Existe tal bobagem? E, se existe, o que fazer com ela?

Há, em Princípio, duas posições a esse respeito que correspondem a dois sentidos do Princípio de Não Contradição, o qual, sempre tomado apenas como regra sobre o pensar e o falar, pode ser entendido num sentido forte e estrito, segundo o qual o *adynaton* tem uma significação lógico-modal tradicional e significa simplesmente “é impossível”. Ser impossível, em Lógica, significa não-ser-possível; o que é impossível não pode ser, o que é impossível não pode existir. Entendido neste sentido forte e estrito, o Princípio de Não Contradição diz, por exemplo, que, em Sistemas lógicos formalizados, o raciocínio parte de determinados axiomas e segue determinadas regras de operação, sendo totalmente impossível que, aí, possam surgir contradições. Em tais casos, contradições são rigorosamente impossíveis. Tais Sistemas lógico-formais são livres de Contradição; isso significa que neles jamais pode ocorrer uma Contradição. A expressão “é impossível” tem, aí, o sentido de um operador lógico-modal duro, conforme as lógicas modais tradicionais, e diz que tal possibilidade simplesmente não existe. O pensar e o falar dentro dos limites de tal Sistema lógico-formal são regidos pelo Princípio de Não Contradição compreendido em seu sentido forte e estrito: contradições, aí, não podem existir e, por isso, de fato não ocorrem. Tais Sistemas livres de Contradição existem de fato como construções intelectuais feitas pelo homem como se vê nas Lógicas formalizadas; neles vale o Princípio de Não Contradição em seu sentido forte de que contradições são rigorosamente impossíveis. Isso, pelo que sei, não é negado por ninguém.

Mas ninguém nega também que existam, de fato, contradições no pensar e no falar. Quando não se segue exatamente as regras de operação de um

Sistema lógico formalizado, então podem surgir contradições. Este fato mostra claramente que o âmbito do pensar e do falar é mais amplo e mais abrangente que o âmbito dos Sistemas logicamente formalizados que são livres de Contradição. Pensar e falar são o todo maior dentro do qual existem, entre outras coisas, também Sistemas lógicos formalizados que são livres de Contradição. Para sermos exatos, devemos, pois, falar de um Sistema de pensar e de falar amplo e abrangente, dentro do qual existem tanto subsistemas lógicos fechados que são livres de Contradição, como também – pelo menos – espaços intersticiais, nos quais existem contradições de fato pensadas e faladas. Se tentarmos visualizar isso sob a forma de um diagrama de Euler, há que desenhar o espaço do pensar e do falar como um círculo grande, dentro do qual há pequenos círculos. Os pequenos círculos são os subsistemas livres de Contradição, nos quais é impossível haver Contradição, onde, portanto, o *adynaton* vale em seu sentido lógico-modal forte e duro. Mas entre os muitos círculos dos subsistemas lógicos existem espaços intersticiais – sempre dentro do grande círculo do pensar e do falar –, nas quais contradições podem existir e de fato ocorrem. Nesses espaços intersticiais não vale o *adynaton* em seu sentido estrito, como nos subsistemas livres de Contradição, pois existem aí, de fato, contradições.

Que o Princípio de Não Contradição em seu sentido forte seja válido de alguns subsistemas lógicos, disso ninguém duvida a sério. O problema é o seguinte: o Princípio de Não Contradição vale por igual e com o mesmo sentido nos espaços intersticiais? O que acontece quando há de fato uma Contradição no pensar e no falar?

O Princípio de Não Contradição no primeiro sentido mencionado, em seu significado forte e estrito, não se aplica a esses espaços intersticiais, pois o operador lógico-modal “é impossível” significa uma impossibilidade total e rigorosa que não admite exceções ou contrafatos. O fato, portanto, de que existem realmente exceções, de que contradições de fato ocorrem no pensar e no falar, leva-nos à conclusão de que tem que haver um segundo sentido do Princípio de Não Contradição, sentido este que não é tão forte como o primeiro: contradições devem ser evitadas. É válido nos espaços intersticiais, nos quais de fato existem contradições, o Princípio de Não Contradição em seu sentido mais fraco, no sentido de que contradições

devem ser evitadas? Certamente, pois, em caso contrário, o “sim” ficaria significando o mesmo que o “não” e nada mais teria sentido. Pensar e falar não podem existir sob o pressuposto de que, em Princípio, contradições não são nada de mal; por outro lado, não podemos afirmar que contradições no pensar e no falar são, em Princípio, impossíveis. Daí se conclui que há duas versões do Princípio Lógico de Não Contradição. Ambas têm sentido e estão certas, só que uma é onibrangente e possui validade ilimitada, a outra vale apenas dentro de certos limites.

A versão estreita, a que não é onibrangente, do Princípio de Não Contradição toma o *adynaton* em seu sentido lógico-modal rigoroso e diz que contradições são impossíveis, que elas não podem jamais existir. Esta versão estreita do Princípio de Não Contradição é válida em campos limitados, como, por exemplo, nos subsistemas formalizados da Lógica e da Matemática, como também em outros – talvez até em muitos outros – campos do pensar e do falar. Essa versão lógico-modal rigorosa do Princípio de Não Contradição não é, porém, um Princípio universalíssimo e onibrangente que tenha validade em todo o âmbito do pensar e do falar. Pois, apesar do Princípio de Não Contradição, sempre existem de fato contradições no pensar e no falar. Qual é, então, o Princípio de Não Contradição em seu sentido universalíssimo e onibrangente? Exatamente o Princípio que não diz nada demais nem nada de menos: que não deve haver contradições no pensar e no falar, mesmo que isso de vez em quando de fato ocorra⁴³. O Princípio de Não Contradição neste segundo sentido, agora universalíssimo e ilimitado, expressa não uma impossibilidade lógica, um não-poder-existir, mas tão somente um não-Dever-ser. O Princípio de Não Contradição em seu sentido universalíssimo, que, como a lei moral e as leis do Estado, permite contrafatos, não afirma que não pode haver e que não há bobagens, mas apenas que não deve haver bobagens. A necessidade do *adynaton* nesta versão universalíssima do Princípio de Não Contradição não é a necessidade de que fala a Lógica modal tradicional, e sim um operador lógico mais fraco: não deve haver contradições.

43 No livro *Gama* Aristóteles tenta demonstrar o Princípio de Não Contradição sete vezes. Às vezes ele escreve que não pode haver Contradição, às vezes ele emprega um operador lógico mais fraco e diz apenas que não deve haver contradições. Cf. BRAUER, D. Op. cit., p. 330: “A lo largo de las siete pruebas con que Aristóteles quiere justificar em principio, se alterna una interpretación descriptiva del axioma según la cual las contradicciones no pueden tener lugar, con una prescriptiva más débil, según la cual no deben tener lugar”.

Foram distinguidas duas versões do Princípio de Não Contradição. A primeira toma o “é impossível” como um operador lógico-modal duro e só possui validade em áreas limitadas e restritas; a outra, que é universalíssima, compreende o *adynaton* não como um *müssen*, mas como um *sollen*, de sorte que contradições de fato existentes no pensar e no falar não são declaradas como algo que em Princípio é impossível. Pensar e falar possuem, portanto, uma ordem que em Princípio deve ser, mas que nem sempre desde logo existe e está realizada. Pensar e falar, via de regra, não são o Repouso no éter livre de contradições de nexos logicamente necessários, mas o Movimento processual que, de quando em vez, se depara com contradições e deve, então, trabalhá-las e superá-las. A racionalidade do processo de pensar e de falar consiste exatamente no trabalho de elaboração lógica, isto é, de superação das contradições que de fato ocorrem; estas são um *non sense*, um *Unsim*, que não deveria existir e, por isso, tem que ser superado.

O que fazer com a bobagem pensada e dita, o que fazer com a Contradição realmente existente? O que se deve fazer se e quando a Contradição aparece como um fato existente na realidade do pensar e do falar? Duas coisas. Primeiro, é preciso perceber e, mais que isso, reconhecer que o Princípio de Não Contradição em sua versão universalmente válida não significa uma impossibilidade lógico-modal, mas tão somente um Dever-ser; que não se trata, aqui, de um operador lógico-modal tradicional, e sim de um operador deontico. Segundo, é preciso atacar o problema e passar ao trabalho de elaboração lógica da Contradição, isto é, é preciso fazer as devidas distinções. Pois a Contradição de fato existente não é algo que possa ficar assim como ele está; se isso ficasse simplesmente como está, o pensar e o falar transformar-se-iam em pura e irresponsável bobagem. Por isso é que é preciso, no Movimento processual do pensar e do falar, trabalhar a Contradição, isto é, fazer as distinções necessárias: onde há Contradição – e um dos lados não elimina simplesmente o outro lado –, há que se fazer as devidas distinções. Isso nos foi ensinado por Platão e Aristóteles. Assim e só assim pode-se superar Parmênides e Zenão de Eléa e compreender, sem incorrer em Contradição e sem entrar no reino do absurdo, a multifária unidade do Movimento e das coisas que estão em Movimento. Também os mestres-pensadores da Idade Média assim entenderam a questão e assim a resolveram, fazendo disso a coluna vertebral da argumentação filosófica, como se vê na própria estrutura da *dis-*

putatio scholastica. Como a Contradição tem que ser trabalhada e superada, por isso é que se devem fazer as necessárias distinções. E quem não as fizer não pode continuar participando do discurso e fica rebaixado ao nível de planta.

Sirva-nos de exemplo e paradigma, confirmando a exposição e a argumentação acima, uma Contradição que tiramos da tradição filosófica e que, neste pensar e falar filosóficos, de fato existe. Dizemos desta mesa, que está ali e para a qual apontamos com o dedo, duas coisas. Dizemos, por um lado, que esta mesa, por ser contingente, tanto pode existir como pode, por igual, não existir; embora ela de fato exista, ela pode não existir. Dizemos, por outro lado, que esta mesa, enquanto ela é e existe, não pode não existir. Afirmamos desta mesma mesa, por um lado, que ela pode não existir, por outro lado, que ela não pode não existir.

Esta mesa	pode não existir	=	contingência
Esta mesa	não pode não existir	=	existência

Ao mesmo sujeito um mesmo predicado é atribuído e não atribuído; do mesmo sujeito um mesmo predicado é dito e não é dito. Isso, exatamente isso, é uma Contradição. Isso não é um absurdo total? Certamente, e quem afirma isso sem mais explicar entra no reino do absurdo e, no fundo, nega a possibilidade mesma do pensar e do falar. Por outro lado, entretanto, deve-se registrar que essa Contradição foi pensada e falada, que ela de fato existe. Mas o que, então, fazer com ela? O que se deve fazer? Deixá-la assim não dá. É preciso fazer as necessárias distinções, responde a tradição. E assim surgem as proposições:

Esta mesa sob o aspecto de sua contingência	pode não existir
Esta mesa sob o aspecto de sua existência	não pode não existir

Ao mesmo sujeito lógico “esta mesa” é atribuído e não é atribuído o mesmo predicado “pode-não-existir”, só que agora não surge uma Contradição, porque a afirmação e a negação não são feitas sob o mesmo aspecto. Pois, de acordo com as instruções da tradição, fizemos, no exemplo acima, as devidas distinções, de sorte que a Contradição que havia antes foi traba-

lhada e, como se vê, bem resolvida. Sob um aspecto, isto é, enquanto ela é contingente, esta mesa pode não existir; sob outro aspecto, enquanto ela é de fato existente, esta mesa não pode não existir. Os mestres-pensadores da Idade Média chamavam isso de *reduplicatio*⁴⁴. O mesmo e único sujeito da predicação, no exemplo em pauta “esta mesa”, é reduplicado e repostado no pensar e no falar, só que, ao ser posto nesta segunda vez, ele apresenta uma diferenciação de aspectos. O sujeito da predicação, individual e Uno, através da reduplicação se diferencia e se torna um sujeito bifacial; o Uno transforma-se, aí, num duplo, o indivíduo indiferenciado continua sendo individual, mas fica um sujeito que, já agora, é diferenciado em dois aspectos determinados. Esta mesa concreta é “P e é “não P”, porque ela – a mesmíssima mesa – se diferenciou como sendo, ao mesmo tempo, esta mesa que é contingente e pode não existir e como esta mesa que é de fato existente e, enquanto tal, não pode não existir. O sujeito da predicação ficou, através da reduplicação, um sujeito bifurcado, de maneira que, agora, lhe podem ser atribuídos predicados que são contraditórios e que, se não fosse essa bifurcação, se excluiriam mutuamente. Trata-se, aí, de um mesmo sujeito individual, o qual, entretanto, através da reduplicação ficou biforme e bifurcado. Como uma forquilha ele, por um lado, é um só e simples, pelo outro lado, é duplo. A unidade do sujeito da predicação não é quebrada pelos predicados contraditórios, não, ela ficou uma unidade complexa e diferenciada; ela, que é uma, torna-se dupla, sem perder sua unidade primitiva. Esta unidade passou pela Contradição e, através do processo de diferenciação dos aspectos exigidos para a solução da Contradição, ficou uma unidade mais complexa, uma unidade bifurcada, na qual e mediante a qual os predicados antes contraditórios estão agora conciliados.

Isto quer dizer que a velha e conhecida reduplicação dos medievais é a chave mestra que resolve, em tudo, a disputa existente entre dialéticos e analíticos? Sim e não. Sim, pois o pensador analítico deve, se ele quiser entender o que é Dialética, concentrar-se exatamente neste tópico, aprofundando, ampliando e modernizando a antiga teoria medieval. Não, pois o estágio atual em que se encontra a Lógica e, em especial, as pesquisas sobre a reduplicação, ainda não permitem dizer de forma fundamentada

44 Cf. sobre isso FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofia*, Madrid, 1981. 4 vol. cf. verbete Reduplicación.

que a reduplicação é o único *missing link* entre Dialética e Analítica⁴⁵. Além disso, vê-se que o problema foi apenas deslocado. A implosão de ambos os predicados que se opõem de forma excludente, um contra o outro, foi evitada. Mas as forças explosivas foram transferidas para dentro do sujeito que foi bifurcado pela reduplicação, de sorte que a questão retorna: como é possível que aqueles predicados, que como predicados eram incompatíveis e inconciliáveis, coexistam agora, como aspectos do mesmo sujeito, em paz e harmonia? A reduplicação tirou, ao que parece, a força explosiva dos predicados contraditórios da forma sintática explícita e a transferiu para uma zona de lusco-fusco dentro do próprio sujeito lógico da predicação. Mas as forças desagregadoras dos dois polos da Contradição não foram eliminadas e a Contradição pulsa, ao que parece, latente, ameaçando tudo de novo. A reduplicação seria, então, apenas um disfarce sob o qual a Contradição continuaria a existir com toda a sua virulência.

Teríamos, parece, resolvido o problema sintático da Contradição, mas, em compensação, surgiria de forma potenciada uma questão tão ou mais grave e perturbadora que a anterior, a questão fundamental da Identidade semântica do sujeito da predicação. Os contrários que se opõem e se excluem não estão mais no predicado, continuam, entretanto, de forma latente – escondidos pela reduplicação – no sujeito. Assim volta o problema, pois se trata de um único e mesmo sujeito da predicação.

A compreensão imediata e ingênua do sujeito da predicação desaparece e somos obrigados a recolocar a questão: o sujeito lógico “esta mesa” é tão somente esta mesa? Os opostos que, como predicados, estavam em oposição excludente são agora considerados aspectos parciais, conciliáveis e conciliados, do mesmo sujeito. Esses aspectos parciais continuam sendo opostos, por certo, pois um nega e exclui o outro; mas trata-se, agora, de aspectos parciais ínsitos no mesmo sujeito, trata-se, aí, de uma unidade mais alta, na qual estão superados e guardados, tanto um como o outro aspecto. Esta mesma mesa, una e individual, para a qual estamos apontando com o dedo, é um único ser que, por um lado, enquanto ele é contingente, pode tanto existir como por igual não existir, e que, por

45 É simplesmente impressionante como a reduplicação, entre os lógicos contemporâneos, é pouco conhecida; é triste que a Filosofia Analítica não tenha quase nada a dizer sobre uma figura Lógica que tanto na Antiguidade grega como na Idade Média é de importância central.

outro lado, enquanto ele é de fato existente, não pode não existir. É um fato inabalável que esta mesa concreta é esta mesa concreta; trata-se, aí, da mesmíssima mesa, una, única e singular. O duplo sentido do sujeito da predicação não significa, portanto, equivocidade Lógica, e sim uma unidade complexa, bifacial, bifurcada; o sentido duplo não é, aí, um “*non sense*”, uma desrazão, mas uma Razão que se diferenciou e que ficou mais complexa. Os predicados que antes se repeliam agora se congregam na unidade dinâmica de um sujeito que é Uno, mas logicamente diferenciado. Esta unidade do sujeito não é mais o Repouso em si mesmo de uma Identidade igual a si própria, mas a tensão centrífuga de aspectos parciais que, enquanto predicados sintáticos, eram contraditórios e se excluía mutuamente, e que, entretanto, enquanto aspectos de um mesmo sujeito logicamente diferenciado pela reduplicação, não apenas coexistem, mas formam uma unidade mais rica e mais diferenciada.

A negação que opunha os predicados sintáticos logicamente contraditórios era uma Contradição no sentido tradicional da Lógica clássica. Mas como se deve evitar contradições, acrescentei eu, – eu, não Hegel! – devem ser feitas as devidas distinções. Isso foi feito de acordo com a doutrina clássica da reduplicação pelo desdobramento do sujeito, sujeito este que ficou, já agora, um sujeito diferenciado e mais rico, no qual tanto o sentido do dito, como também o contrassentido do contradito estão conciliados e guardados. O conceito assim mediado – continuo eu, desta vez junto com Hegel – é um conceito mais rico e mais alto que surge e se desenvolve no processo que começa com os predicados contraditoriamente opostos, passa pelo trabalho da reduplicação e, então, se mantém como um sujeito sintético de predicação, até que a emergência de novas contradições faça tudo começar de novo.

O que, nessa elucubração, vem da Lógica clássica e o que vem de Hegel, isso o sabemos. O que fui eu que acrescentei? Apenas o Dever-ser. O Movimento do pensamento, em seu trabalho de ir adiante, não é um processo necessário que, violentando o pensar, o dirige inexoravelmente numa única direção, mas um Dever-ser que apresenta ao Ser pensante um caminho determinado como sendo, dentre outros igualmente possíveis, o bom caminho. Quem, diante de uma Contradição, fica parado e não

faz nada, sim, não quer fazer nada, tal pessoa tem que calar; tal pessoa abandonou o discurso e a nacionalidade. Mas ela não deveria fazê-lo; ela deveria tomar a Contradição a sério e procurar vencê-la. Como? Tomando a sério as instruções contidas no Princípio de Não Contradição – lamentavelmente só implicitamente nele contidas –, e, em obediência a elas, fazendo as devidas distinções. Contradições fáticas são possíveis, mas elas devem ser trabalhadas e superadas. Quando elas são superadas, até que podemos – e devemos – ficar-lhes agradecidos, pois o conceito que atravessou de ponta a ponta o trabalho de resolução de contradições ficou mais rico e diferenciado.

Façamos um resumo breve desta primeira tese: o Princípio de Não Contradição, tomado como um Princípio de validade onibrangente e, assim, universalíssimo, não expressa uma impossibilidade lógico-modal no sentido tradicional – isso seria forte demais, mas, sim, um Dever-ser. O que, em caso de Contradição, se deve fazer? Fazer as devidas distinções que reduplicam o sujeito lógico da predicação, diferenciando-o ulteriormente, de tal maneira que aquilo que antes eram predicados mutuamente excluídos agora ficam aspectos parciais que coexistem na unidade do mesmo sujeito.

Objetar-se-á, aqui, com boas razões, que no começo de minhas considerações sobre Aristóteles falei sobre um duplo sentido do Princípio de Não Contradição, sobre um sentido lógico e um sentido ontológico, e que, até agora, só foi tratado o primeiro deles, o lógico. Tratou-se, sim, como havia sido prometido, da validade do Princípio de Não Contradição que é um Dever-ser que rege o pensar e o falar em todas as suas dimensões; sobre a validade desse Princípio no âmbito do Ser, nada foi dito. Pode-se falar de uma validade do Princípio de Não Contradição como Princípio que rege não apenas o pensar e o falar, mas o próprio Ser? A resposta a esta pergunta, em minha opinião, é positiva; sobre isso versa a seguinte parte deste ensaio, à qual passamos.

Hegel e a Ontologia da Não Contradição

Há que se mostrar agora que o Princípio de Não Contradição não é apenas uma regra sobre o pensar e o falar, mas também, e até primeiramente,

um Princípio que rege o próprio Ser das coisas. Sirva-nos de fio condutor, desta vez, não Aristóteles, mas Hegel, que entende e utiliza o Princípio de Não Contradição não apenas como regra Lógica, como também como um Princípio que molda de dentro para fora os próprios seres⁴⁶. O Sistema de Hegel baseia-se na Lógica; a Lógica, por sua vez, não é apenas o fundamento do Sistema, sobre o qual se levanta, ao depois, a Filosofia Real, mas também o próprio método que, por um lado, conduz e dirige o pensamento em seu trabalho conceitual e que, por outro lado, como Princípio interno de organização, está dentro de todas as coisas e, assim, as molda de dentro para fora em sua estrutura e em suas relações para com as demais coisas. Hegel pensa e afirma que quem conseguir captar o que é o método dialético e souber utilizá-lo corretamente descobriu o segredo de todas as coisas. Tal pensador teria achado a chave mestra que abre todas as portas, resolve todas as questões e torna todo o Universo transparente à Razão. A Dialética, Hegel a toma do antigo e venerando jogo dos contrários, no qual a cada dito é oposto um contradito, para que então – e somente então –, a partir da inverdade de ambos, se engendre a Verdade. Na Lógica Dialética, portanto, o Princípio de Não Contradição, de começo, está invertido e é um “Princípio da Contradição Existente”; esta Contradição é, afirma Hegel, o motor e a força que movimenta tanto o pensar como o Ser. Desde que Hegel fez essa afirmação de forma tão provocadora é colocada a pergunta⁴⁷ que nós aqui também temos que repor: como se pode pensar a Contradição existente sem que o pensamento, com isso, fique um absurdo total? O que é Dialética?

A Dialética, com seu “necessário progresso do pensamento”, está onipresente no Sistema de Hegel. No último capítulo da *Lógica do Conceito*, ela é também tematizada como método Universal. Aí, entretanto, é tarde demais e não conseguimos pegá-la com firmeza e examiná-la

46 Cf. a bibliografia citada na primeira parte. Contradição em Hegel é, às vezes, algo de ruim que tem que ser evitado, outras vezes - mais frequentemente - ela é algo de bom, algo que deve ser procurado e desejado, pois é uma categoria sintética que concilia os opostos. Usada como substantivo, Contradição em Hegel geralmente possui este segundo sentido, o de algo positivo; usada na forma vestal, Contradição significa, entretanto, muitas vezes, algo de negativo, uma negatividade a ser ainda trabalhada e superada. Só pelo contexto se sabe o sentido da expressão. Contradição no sentido sistemático pleno da palavra significa, é claro, tanto o momento negativo como o positivo.

47 Cf. TRENDELENBURG, A. Op. cit.; HARTMANN, E. V. Op. cit.; idem, *Kategorienlehre*, Leipzig, 1923; POPPER, K. *What is dialectic?*, in; *Logik der Sozialwissenschaften*, edit. TOPITSCH, E. Köln/Berlin, 1965, p. 262-290. A favor da Dialética cf. HEISS, R. Op. cit.; idem, *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln/Berlin, 1959.

com cuidado para descobrir como as muitas peças se encaixam umas nas outras, formando uma unidade; no capítulo sobre a Ideia Absoluta, tudo anda tão rápido, o Movimento das esferas é tão suave e harmonioso, as mediações são tão convincentes, que, diante disso, só nos restam a admiração e o espanto, sem palavras e quase sem conceitos. Colocados diante da Ideia Absoluta, a tentação que há é ou de aceitar tudo ou de rejeitar tudo. Esse capítulo, embora seja o *locus classicus* onde Hegel tematiza o que é Dialética como método, só é compreensível para quem já entendeu tudo e não é, assim, o melhor caminho a ser trilhado por quem, como nós aqui, queremos começar a compreender. Começo, portanto, aqui, com a categoria de “necessidade absoluta” tal como ela é tratada na última parte da *Lógica da Essência*⁴⁸, e, a partir daí, tento dissecar a Dialética hegeliana tanto em seu sentido lógico, como em seu sentido ontológico. Levanto, então, uma segunda tese que se quer como uma ampliação da primeira e que, como ela, trata do caráter de Dever-ser ínsito no Princípio de Não Contradição. Nesta segunda tese afirmo: a necessidade absoluta que é uma categoria sintética, na qual necessidade e contingência estão superadas e guardadas, expressa uma conciliação de ambos os polos antes opostos e, por isso, tem que ser compreendida não como um “Ser-necessário”, mas como um “Dever-ser”. Primeiro esboço as linhas do horizonte histórico em que o problema se coloca, depois entro no núcleo duro da argumentação de Hegel, para, então, propor uma correção.

O horizonte histórico do problema

O projeto de Hegel. O projeto de Sistema de Hegel segue as linhas mestras daquilo que Fichte no livro *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência* esboçou como o projeto de Sistema de toda e qualquer Filosofia futura e que hoje chamamos de projeto de Sistema do Idealismo Alemão. O assim chamado “Primeiro Projeto de Sistema” (*Erster Systementwurf*), do qual não se sabe bem se o seu autor é Schelling ou Hegel, ou se a autoria é de ambos que teriam trabalhado juntos, mostra com clareza que, nesse

48 HEGEL, G. W. F. *Werke in Zwanzig Bänden*, edit. MOLDENAUER, E.; MICHEL, K. M. Frankfurt, 1969-1971; *Wissenschaft der Logik*. 6 vol., p. 200-217. Daqui em diante Hegel será por mim citado de acordo com esta edição; o primeiro número indica o volume, o segundo número a página.

período, Hegel e Schelling tinham muita coisa em comum entre si, mas por igual de comum com Fichte. Estes autores – acrescente-se a eles ainda Hölderlin – tiveram grande influência sobre Hegel, mas estão de certo modo próximos demais dele, de sorte que, quando nas discussões especulativas são indicados pontos históricos de referência, estes apontam para aqueles que já então eram considerados mestres-pensadores, a saber, Espinosa e Kant.

No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (Ph. G.), onde há longa e severa crítica contra Schelling, sem que este seja citado nominalmente, Hegel toma Espinosa e Kant como marcos referenciais de seu próprio filosofar. A grande tarefa da Filosofia consiste para Hegel em pensar o Absoluto não apenas como substância, mas também como sujeito⁴⁹. A substância de Espinosa e o sujeito de Kant têm que ser pensados juntos como uma unidade sistemática, isto é, a objetividade da substância universal, una, única, em seu processo de desdobramento, deve ser unida, em conciliação harmônica, com a liberdade e com a validade Universal do sujeito transcendental. Verdadeiro é somente o Todo. E o Todo não é apenas substancial e objetivo, mas é também e principalmente aquela forma mais alta de unidade que contém tanto a substancialidade como a subjetividade, unidade esta que Hegel chama, então, de conceito, respectivamente, de espírito. Conceito e espírito são formas do pensar, como se depreende do sentido dos termos já no uso comum da Linguagem; além de formas do pensar, eles são, entretanto, um Princípio interno de organização das coisas na Natureza e na História. Esta organização do pensar, por um lado, e esta organização do próprio Ser, pelo outro lado, que são apenas dois lados da mesma moeda, originara-se do mesmo Princípio e são dirigidas por uma regra básica que se chama Dialética. Mostrar o que é e por que ele é assim e não de outro modo, esta é a tarefa principal da Filosofia segundo Hegel. O que é este progresso necessário (*notwendiger Fortgang*) do pensamento tanto subjetivo como objetivo? Com que tipo de necessidade este progresso se movimenta? Trata-se, aí, de um “ser-necessário” (um *müssen*) no sentido lógico-ontológico tradicional?

A resposta a esta questão, que toca um ponto central do pensamento de Hegel, encontra-se no último capítulo da *Lógica da Essência* – transição

49 Ph. G. 3 vol., p. 22-23.

que se faz da substância para o sujeito livre onde a categoria de efetividade (*wirklichkeit*) é determinada tanto como necessidade absoluta como também como contingência absoluta. A efetividade, que se desdobra e se desenvolve nas modalidades de possibilidade (*möglichkeit*), contingência (*zufälligkeit*) e necessidade (*notwendigkeit*) e assim fica efetividade absoluta, é o conceito que se determina a si mesmo, é o conceito livre que, agora em posição central, empresta seu nome ao terceiro livro da Lógica e que é um Princípio não só do pensar como também do Ser. A partir de nossa perspectiva contemporânea⁵⁰, surge, aqui, com força redobrada, a questão: como pensar uma necessidade absoluta que é, ao mesmo tempo, uma contingência absoluta? Um ser-necessário que pode ser como pode, por igual, não Ser? Um ser-necessário que não é necessário? Isso não é uma gigantesca bobagem?

Sobre o conceito de necessidade Lógica. O conceito de necessidade Lógica, apesar de sua história longa e cheia de incidentes, até hoje não foi muito bem estudado⁵¹; não há um mapa confiável de sua evolução histórica, especialmente no que concerne ao ajuste fino existente entre ele e outros operadores modais afins. Os operadores modais clássicos, sabe-se, são determinados pela forma – sempre diferente e variada – como a negação incide sobre a necessidade. Devemos a Aristóteles, que no *Peri Hermeneias* trata longamente do problema, o primeiro mapa que permite uma visão de conjunto das diversas modalidades; Aristóteles está, aí, plenamente consciente da dificuldade objetiva da questão e de sua própria insegurança frente a ela: *ekbeigar aporias tinas* (*De Interpretatione*, XII, 38). Até Aristóteles, ao tentar fazer o mapeamento, tropeça e se confunde, trocando o lugar de uma das negações⁵². Erros semelhantes ocorreram sempre de novo a todos os filósofos que depois de Aristóteles se arriscaram no mapeamento das modalidades lógicas, até que a formalização e a axiomatização que inicia no começo do século XX nos fornece, a esse respeito, uma clareza que é, sim, transparente, mas

50 Sobre o conceito de necessidade de Hegel cf. ANGEHRN, E. Op. cit.; HÖSLE, V. *Hegels System*, 2 vol., Hamburg, 1987; WANDSCHNEIDER, D. e HÖSLE, V. *Die Enttäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, Hegel-Studien, n. 18, 1983, p. 173-199; JARCZYK, O. Op. cit.

51 WANDSCHNEIDER, D. verbete Notwendigkeit, no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, edit. RITTER, J. e GRUENDER, K. Basel/Stuttgart, 6 vol., 1984, p. 971-982.

52 *De Interpretatione*, 22 a 29 (trata-se do operador modal “ouk endekhomenon me einai”).

que peca por grande indigência intelectual. Sabemos hoje, com certeza e clareza, três coisas básicas. Sabemos – em oposição a Aristóteles, mas também a Hegel – em primeiro lugar, que não existe uma única Lógica modal uniforme, mas muitos subsistemas lógico-modais diversos uns dos outros, nos quais o conceito de necessidade muitas vezes tem significado diferente, de tal maneira que hoje, se se fala de necessidade, há que se indicar com exatidão de qual subsistema e, assim, de qual necessidade se está falando. Sabemos, em segundo lugar, que diversos subsistemas estão hoje em estágio de desenvolvimento e elaboração e que é de se esperar que ainda muitos outros venham a surgir. Sabemos, em terceiro lugar, que de momento não possuímos um Sistema lógico-modal que seja abrangente e que reúna e hierarquize dentro em si os diversos subsistemas modais já existentes; não há, pois, como definir com exatidão “necessidade” como um conceito abrangente e válido para todos os subsistemas. A direção em que a pesquisa tendencialmente aponta, podemos reconhecê-la a partir das grandes linhas que determinaram a evolução histórica do conceito. Seja-me permitido trazê-las, com pinceladas largas, à memória.

Aristóteles distingue no *Peri Hermeneias*⁵³ cinco operadores que, com as respectivas negações, constituem o primeiro quadro básico da Lógica modal, quadro este que entra na evolução histórica posterior e a determina decisivamente: “possível” (*dynaton*), “contingente” (*endekhomenon*), “impossível” (*adynaton*), “necessário” (*anagkaion*) e “verdadeiro” (*alethes*). Quando se constroem as negações correspondentes, há ao todo dez operadores modais. Dessas afirmações e negações seguem, segundo Aristóteles, algumas consequências que ele ordena, em grupos de quatro, numa tabela. Se não se computam as negações e as respectivas implicações e se excluem as duas modalidades aléticas (“verdadeiro” e “falso”), que hoje com boas razões são tratadas em separado, ficam os quatro operadores básicos que são os que entram na tradição e, nela, até pouco tempo atrás eram considerados relevantes: “possível”, “contingente”, “impossível” e “necessário”.

53 De Interpretation, 22 a 4 ss.

Teofrasto, no que toca à Lógica modal, não assumiu simplesmente – como em outras questões – a doutrina aristotélica, mas elaborou um Sistema próprio de Lógica modal que ficou muito conhecido e foi muito difundido na Antiguidade e na Idade Média, sendo citado muitas vezes – erroneamente – como uma teoria de Aristóteles. Mas os quatro operadores modais básicos, ele os assume de Aristóteles, com a característica, entretanto, de que estes – os operadores modais – determinam sempre e exclusivamente proposições inteiras e não apenas partes delas. Quanto a isso, Teofrasto, e não Aristóteles, é o precursor das lógicas modais de hoje, nas quais os operadores determinam e qualificam a proposição como um todo.

Através de Boécio e de Pedro Abelardo, os operadores básicos da Lógica modal entram em todas as escolas importantes da Idade Média. Boécio distingue, de acordo com a tradição aristotélica, quatro operadores: *possibile*, *contingens*, *impossibile* e *necessarium*⁵⁴. Abelardo dá um importante passo adiante ao ordenar os operadores modais em pares de opostos e ao traçar um mapa que contém os três pares de categorias modais: “verdadeiro” e “falso”, “possível” e “não possível”, “necessário” e “não necessário”. Abelardo percebeu também, e sobre isso escreveu, que, ao ampliar-se o quadro de modalidades de acordo com a tradição, conforme se muda a localização da negação, podem surgir outras formas de operadores modais, as quais, entretanto, às vezes significam exatamente o mesmo que formas mais primitivas. Assim, por exemplo, *possibile*, *non impossibile* e *non necessarium* significariam exatamente a mesma coisa⁵⁵. Petrus Hispanus dá mais um grande passo à frente e cita, na tradição de Aristóteles e de Teofrasto, além dos quatro operadores clássicos, “verdadeiro” e “falso”; mas, como Abelardo, ele tenta ordená-los em pares, eliminando os operadores que dizem a mesma coisa, e chega assim finalmente a apenas dois pares de operadores modais: *necessarium* e *contingens*, *possibile* e *impossibile*⁵⁶. As quatro modalidades clássicas são aqui, antecipando teorias modernas, reduzidas a apenas duas estruturas bipolares. Tomás de Aquino enumera as seis modalidades de Boécio e de Petrus Hispanus, mas de imediato distingue e separa das restantes, à maneira moderna, as modalidades aléticas (“verdadeiro” e “falso”), por constituírem uma classe à parte. Os operadores aléticos correspondem em seu sentido aos

54 BOETHIUS. *Migne Patres Latini*, 64 vol., p. 362 c.

55 ABAELARDUS, P. *Dialectica*, edit. DE RUK, L. M. Assen, 1970, p. 173.

56 HISPANUS, P. *Tractatus*, edit. DE RUK, L. M. Assen, 1972, p. 12 s.

juízos positivos e negativos e merecem, por isso, tratamento em separado; as quatro modalidades tradicionais são aceitas e assumidas por Tomás de Aquino. Importante, nisso, é que o Doutor de Aquino introduz a distinção entre modalidades *de dicto* e modalidades *de re*. A primeira corresponde exatamente à doutrina de Teofrasto e à dos autores medievais que o precederam; a segunda remete diretamente à lógica modal do próprio Aristóteles. As modalidades de *dicto*, que são as de Teofrasto, são utilizadas nas lógicas modais contemporâneas: o operador modal refere-se a toda a proposição e a determina como um todo. As modalidades *de re*, acopladas mais de perto à estrutura das gramáticas grega e latina, infelizmente não possuem, que eu saiba, correspondência em lógicas modernas. Infelizmente, digo eu, porque penso que exatamente este *modus in re* constitui o ponto de uma possível mediação entre Lógica e Ontologia, entre pensar e Ser, como o que neste trabalho procuramos.

Ockham conhece em sua Lógica, além das quatro modalidades básicas, muitas outras ainda como: *seita, ignota, prolata, scripta, concepta, credita, dubitata*, etc. Muitos dos subsistemas modais não tradicionais da Lógica contemporânea estão aqui, em Ockham, prefigurados⁵⁷. A pesquisa sobre as lógicas modais na Idade Média tardia, que está em seus começos, certamente terá muito a dizer sobre o assunto e certamente contribuirá para esclarecer ulteriormente o problema, inclusive fazendo a transição histórica para os tempos modernos. Enquanto estes elos perdidos não forem encontrados, podemos hoje afirmar com certeza que o desenho estrutural das lógicas modais contemporâneas já está claramente prefigurado desde a *Lógica Hamburgensis* de Jungius, publicada em 1638⁵⁸. Os quatro operadores tradicionais são mencio-

57 OCKHAM, W. V. *Opera Philosophica*, 1 vol., edit. BOEHNER, P.; GAL, G.; BROWN, S. New York, 1974, p. 243.

58 JUNGIUS, J. *Logica Hamburgensis*, edit. MEYER, R. W., 1957, p. 94 ss. Na primeira metade de nosso século BECKER, O. e HARTMANN, N. dedicaram-se a fundo ao problema filosófico subjacente às lógicas modais. HEIDEGGER, M. aponta, em *Sein und Zeit*, para a importância da questão e, em oposição à tradição, que sempre colocou a necessidade em primeiro lugar, põe toda a ênfase no “possível” e no *Dasein*, isto é, na “contingência”. Lamentavelmente quando se fala hoje em modalidades, pensa-se, não em Heidegger, Hartmann e Becker, mas nas lógicas modais formalizadas. Cf. HARTMANN, N. *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1949; idem, *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*, *Kantstudien*, n.24, 1920; BECKER, O. *Zur Logik der Modalitäten, Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, n. 11, 1930, p. 497-548; LEWIS, C. I. e LANGFORD, C. H. *Symbolic Logic*, New York, 1932; ARN AP, R. C. *Meaning and Necessity. A study in semantics and modal logic*, Chicago, 1960; HUGHES, G. H.; CRESSWELL, J. *An Introduction to Modal Logic*, London, 1977; SEEL, G. *Die Aristotelische Modaltheorie*, 1982; KRIPKE, S. A. *Semantische Untersuchungen zur Modal Logic*, in. KANNIESSER, S.; LINDGRUEN, G. (edit.), *Studien zur Semantik*, 1974, p. 44-60.

nados, mas Jungius os reduz a apenas dois operadores fundamentais, a saber, “possibilidade” e “necessidade”. Essa redução de todas as modalidades a apenas dois operadores básicos – os quais então, através das diversas formas de colocação da negação, constituem todas as restantes modalidades – é o fundamento sobre o qual se baseiam todas as lógicas modais contemporâneas. Isso tudo está, já em 1638, prefigurado na *Logica Hamburgensis*.

Não sei dizer se Hegel conheceu a *Logica Hamburgensis* e se, assim, entrou em contato com essa forma quase contemporânea de tratar o problema das modalidades. Do ponto de vista dos conteúdos filosóficos, que em Hegel são relevantes, isso parece pouco provável, pois Hegel, ao tratar das modalidades, enumera três: “possibilidade”, “contingência” e “necessidade”, que são colocadas, em pé de igualdade, uma ao lado da outra. Tudo indica que não foi Jungius e, sim, Crusius⁵⁹ e Lambert⁶⁰ que influenciaram de forma mais decisiva a teoria das modalidades tanto de Kant como de Hegel. Ambos defendem, ao invés da divisão clássica em quatro modalidades, uma divisão de três categorias modais. Estas três modalidades, modificadas em seus nomes para aproximar-se à nomenclatura gramatical dos juízos modais, são as que entram na tabela de categorias da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Crusius chama as modalidades de “essencial”, “natural” e “possível”; em Lambert elas se chamam “necessário”, “real” e “possível”, em Kant estas mesmas modalidades são rebatizadas com os nomes de “apodítico”, “assertórico” e “problemático”. À modalidade do “possível” de Crusius e de Lambert e à do “problemático” de Kant corresponde – tanto em Hegel como na lógica modal contemporânea – a categoria modal “possível”. À categoria do “necessário”/“essencial”/“apodítico” corresponde – tanto em Hegel como nas lógicas modais de hoje – o operador de necessidade. Ao conceito intermediário de “natural” (Crusius), de “real” (Lambert) e de “assertórico” (Kant) corresponde a categoria modal de Hegel de “contingência” (*zufälligkeit*); nas lógicas modais contemporâneas não há nada de equivalente, pois esta “contingência” é posta em pé de igualdade com ambos os outros operadores modais. Tanto em Kant como em Hegel, bem como nas lógicas mais antigas acima mencionadas, há entre “possibilidade”

59 CRUSIUS, C. A. *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der Menschlichen Erkenntnis*, 1747, p. 430 ss.

60 LAMBERT, J. H. *Neues Organon*, 1 vol., 1974, p. 89 ss.

e “necessidade” uma modalidade intermediária que faz a mediação entre os juízos somente possíveis e os juízos estritamente necessários, a saber, aqueles juízos que dizem algo de “natural” e de “real”, que falam sobre algo que é assim, mas que podia, por igual, ser de outra maneira. É isso, é exatamente isso que Hegel chama de contingente (*zufälliges*). Este é o horizonte conceitual no qual se deve entender a categoria hegeliana de contingência. Não é em Aristóteles, nem em Teofrasto, nem em Petrus Hispanus, também não na *Logica Hamburgensis* de Jungius, mas é em Crusius, Lampert e Kant que nos deparamos com uma tabela contendo três e apenas três modalidades tal como ela se encontra em Hegel. Esse fato é importante para a interpretação. Pois hoje sabemos que não foi Crusius, nem Lampert, nem Kant, e sim o modelo binário da *Logica Hamburgensis* que influenciou as lógicas modais contemporâneas e moldou os conceitos hoje reinantes. Hoje sabemos – ou melhor, pensamos saber – que a modalidade intermediária da contingência é algo derivado e, por isso, uma forma secundária de modalidade. Assim é que se recoloca, a partir deste horizonte histórico, a questão sobre o que seja, afinal, a categoria hegeliana de “contingência absoluta”. Isso não foi totalmente ultrapassado pela evolução teórica das lógicas modais?

As lógicas modais contemporâneas, construídas sobre o fundamento dos Sistemas modais de Lewis S1, S2, S3, S4 e S5, trouxeram contribuições valiosas também para a Filosofia; sobre isso não há dúvida. Dizemos hoje que os operadores modais primeiros não são seis, nem quatro, mas – isso estará certo? – apenas dois, a saber, possibilidade e necessidade. Sabemos que mesmo estes dois operadores primeiros podem de certo modo ser reduzidos a um único. Sabemos que uma Lógica modal precisa, para ser construída, de três elementos básicos. Precisa-se, primeiro, como fundamento de tudo o mais, de uma proposição ainda não modal “p”. Precisa-se, em segundo lugar, seja através do *axiom of necessitation*, seja através do *axiom of possibilitation*, de uma transição da proposição originária não modal para a primeira proposição lógico-modal. Precisa-se, em terceiro lugar, através da negação da modalidade contida no primeiro axioma básico, construir e definir o segundo grande operador. Se se parte do *axiom of necessitation*, o começo se faz com a categoria de necessidade; a possibilidade é, então, formada através da negação. Vice-versa, se se toma a possibilidade como a modalidade mais originária, a necessidade é obtida

e definida a partir da negação da possibilidade, isto é, como impossibilidade, derivando-se daí os demais sentidos do termo. Para nós, neste contexto, é filosoficamente relevante saber que, nos Sistemas lógico-formais pode-se partir tanto da necessidade como da possibilidade. É importante, por igual, saber que a rede de implicações que reinam entre estas modalidades lógicas foi mapeada e descrita de forma quase cartográfica, de sorte que hoje pensamos que – nos Sistemas até agora formalizados! – a contingência não tem o mesmo nível de originalidade que a possibilidade e a necessidade⁶¹. Um especialista em Lógica modal, hoje, fala de necessidade e de possibilidade, jamais de contingência. Essa categoria, que à época de Kant e de Hegel era colocada lado a lado com ambas as outras, como se possuísse o mesmo nível de originalidade, hoje é considerada como algo derivado. Tal conclusão, hoje geralmente posta de forma tácita, impõe-se como uma tese demonstrada pela *Filosofia da Lógica*? Tal conclusão não teria severas conseqüências para a teoria de Hegel sobre a categoria de “contingência absoluta”? A argumentação de Hegel não fica, desde seu começo, prejudicada, sim, refutada pela evolução moderna das lógicas modais? Voltaremos a esta questão.

O conceito de necessidade ontológica. A Lógica modal contemporânea, em oposição à teoria modal de Aristóteles e à doutrina sobre as modalidades *de re* e *de dicto* de Tomás de Aquino, está sempre ciosa de ater-se ao âmbito meramente lógico (*de dicto*), sem nunca falar de coisas existentes no mundo real (*de re*). A Lógica, afirma-se, trata tão somente dos nexos existentes entre proposições. Jamais se diz que uma coisa ou um Ser é necessário, afirma-se apenas que, se uma proposição “p” é verdadeira, então é necessário que também a proposição “q” seja verdadeira. Lógica modal é algo meramente lógico e deve proceder logicamente, isto é, deve falar tão somente dos nexos necessários que há entre proposições.

Esta seria a teoria. Na prática nem mesmo a teoria pura consegue ser tão teórica e tão pura quanto ela pretende e afirma ser. Pois nem mesmo na teoria pura se consegue evitar completamente a necessidade, respectivamente, a não necessidade ontológicas. Prova disso são as discussões sobre o sentido filosófico mais profundo da assim chamada fórmula de Barclan,

61 Cf. a esse respeito HUGHES, G. E.; CRESSWELL, M. J. Op. cit., p. 213 ss. Cf. também p.31.

que surge quando se amplia a Lógica modal através da quantificação e então – no mais tardar, nesse momento – tem que se perguntar como funciona a passagem entre o mundo apenas pensado e o mundo realmente existente. Se possivelmente existe um objeto que possui uma determinada qualidade, existe então na realidade um objeto que possivelmente possui tal qualidade? É construída, aí, uma ponte entre o que é apenas pensado e o que realmente existe? Não aparece aqui, de novo, o núcleo duro do assim chamado argumento ontológico da existência de Deus?⁶² A maioria dos lógicos responde a esta pergunta com um decidido “não”. A Lógica, afirma-se, não tem nada a ver com Ontologia. Ultimamente recorre-se também a Kant e diz-se que, em nenhuma circunstância, nem o lógico nem o filósofo podem aproximar demais a idealidade lógica e a realidade ontológica, pois, quando se faz isso, corre-se sempre o perigo de confundir coisas diferentes. Cem moedas que existem apenas como pensamento pensado são algo completamente diferente de cem moedas que temos de fato no bolso.

Isso não obstante, à época de Kant falava-se de necessidade ontológica. Pois Kant era justamente a exceção, e não a regra. Kant colocou-se com seu ponto de vista crítico a esse respeito contra a opinião então dominante. O racionalismo herdou da Idade Média tardia uma concepção bem marcada de necessidade e de não necessidade ontológicas; perguntava-se, nessa época, qual a relação existente entre a necessidade lógica e a necessidade, por exemplo, que reina na Natureza, entre a necessidade lógica e a necessidade que vige na lei moral. Tais questões constituem um elemento importante no elenco de problemas que formam o horizonte crítico diante do qual se movimentam Espinosa, Kant e, assim, também Hegel.

Três tipos fundamentais de necessidade são distinguidos; estas são imaginadas como estando dispostas uma sobre a outra, como que em três camadas. Bem embaixo, de acordo com essa imagem dos antigos, está a *necessitas moralis*, que é tão fraca, que é tão pouco necessitante que permite muitas exceções. Necessidade já um pouco maior está contida na *necessitas naturae*,

62 BARCLAN, R. C. A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication, *Journal of Symbolic Logic* 11, (1946), p. 1-16; eadem, Interpreting quantification, *Inquiry* 5, (1962), p. 252-259; cf. também QUINE, W. V. Notes on existence and necessity, *Journal of Philosophy* 40 (1943), p. 113-127; KRIPKE, S. Identity and necessity, in. MUNITZ, M. K. (edit.). Identity and individuation, New York, 1971, p. 135-164; CARNAP, R. Meaning and Necessity, Chicago, 1947; HINTIKKA, J. The Modes of Modality, in: Models for Modality, Dordrecht, 1969, p. 71-86.

naquela necessidade que é própria da Natureza e das leis da Natureza; esta necessidade já é tão necessitante que somente o Deus todo-poderoso pode agir contra ela. Bem em cima fica a *necessitas logica*, que é tão alta e tão nobre que se lhe acrescenta um nome, sendo ela então chamada de *necessitas logica sive metaphysica*. Essa necessidade é própria das leis lógicas e não permite – nunca, jamais – exceções, pois ela está ancorada, mais, ela é a própria essência divina. A necessidade lógica é, assim, pensada não apenas como uma validade lógica, como um nexos logicamente válido entre proposições, mas como algo que é realmente existente, a saber, a própria essência divina. A Lógica é universalmente válida e não permite exceções – nem Deus pode agir contra ela! –, porque ela é a própria essência necessariamente existente. Há necessidade na Lógica, porque a própria essência de Deus é a Lógica. Se, por conseguinte, uma determinada forma silogística tem validade absolutamente necessária neste mundo contingente de coisas contingentes é porque ela – esse nexos necessário – possui existência absoluta em Deus. A validade universalmente necessária é fundamentada no ser necessário.

Esta organização estrutural da necessidade em três camadas superpostas é característica de muitos pensadores da Idade Média tardia e é retomada, entre outros, por Christian Wolff⁶³. De acordo com essa concepção, a Ética, a Filosofia da Natureza e a Lógica não são como que caixas justapostas externamente, uma ao lado da outra, mas camadas superpostas no interior de uma mesma e única Ontologia que, dentro em si, se estrutura em sua forma de ser como Ética, Natureza e Lógica. Cada forma de ser, que é também uma forma de necessidade, fica, em cada camada, mais forte: a partir da necessidade fraca da *necessitas moralis*, passando pela necessidade já mais forte da *necessitas naturae*, até chegar à necessidade absolutamente forte e sem exceções da *necessitas logica*, a qual é o próprio Absoluto.

Era essa concepção ontológica de um mundo ordenado em camadas de necessidade que constituía o horizonte intelectual de Espinosa, quando este, num gesto de gigante, arrancou o Absoluto de uma transcendência determinada de forma meramente negativa, e, por isso, impensável, e o colocou no âmago do Universo real. Ele começa, de maneira totalmente consequente,

63 WOLFF, C. *Philosophia prima sive Ontologia*, (2 edit. 1936), edit. por ECOLE, J. in. *Gesammelte Werke* II, 3 vol., Hildesheim, 1962. Cf. a esse respeito HONNEFELDER, L. *Scientia Transcendens*. Hamburg, 1990, p. 295-381.

com um ser que é necessário e tem que existir necessariamente e que, como primeira-última causa, é causa de si mesmo e também causa de tudo o mais. O mundo e as coisas do mundo são apenas atributos e modificações da substância que é uma só, una e única, a qual, de forma necessária, deixa sair de dentro de si e de sua necessidade interna a Multiplicidade das coisas. A *causa sui* é, como o Deus absoluto da Idade Média, puro Ser, isto é, pura necessidade que existe como tal; em oposição, porém, à transcendência da Idade Média, Espinosa acrescenta que este Absoluto, que é fonte e origem de todas as coisas, está no âmago do próprio Universo. É exatamente isso que constitui a verdadeira interioridade das coisas. E é por isso que todo o processo de desenvolvimento do Absoluto é tão necessário como o Absoluto mesmo. Por isso não há, nesse Sistema, nenhuma verdadeira contingência; contingência é, aí, uma mera aparência que, quando é examinada com mais cuidado e atenção, se dissolve e se transforma em necessidade pura.

Kant, em seu filosofar crítico, defrontava com esses problemas que a ele vinham da Idade Média tardia, do racionalismo e do empirismo inglês. Como se pode afirmar, por um lado, que todo o mundo está determinado causalmente e, por outro lado, que há livre escolha e responsabilidade ética? Como se pode defender uma Metafísica de uma substância necessária, se o homem, aí, perde sua liberdade, se a moralidade, aí, fica impossível? É preciso perder-se, se não se consegue mais sustentar e defender a velha Metafísica, nos descaminhos do ceticismo? Aí, diz Kant, é preciso fazer uma reviravolta copernicana e, como um arquiteto que desde o começo sabe quais são as dificuldades e os problemas que mais tarde virão, planejar e desenhar tudo, como num projeto com seus muitos cortes, de sorte que tais questões, que são por certo insolúveis, não possam nem mesmo ser colocadas: elas não podem, em Princípio, ser colocadas de forma a fazer sentido; e se, apesar disso, o forem, transformam-se em antinomias insolúveis. Contradições são resolvidas – isso Kant como qualquer filósofo desde Aristóteles o sabia – pela distinção de aspectos diversos. Um Sistema abrangente que se queira livre de paralogismos e de antinomias insolúveis precisa, desde o começo, ser planejado e construído, de maneira que a racionalidade do Sistema não se baseie numa única, una e uniforme Razão, mas numa Multiplicidade de razões. A *Crítica da Razão Pura*, de saída, é concebida e construída como separada da *Crítica da Razão Prática*. Kant nessa construção tem sempre duas coisas na mira que se transformam

em pontos de fuga de sua perspectiva sistêmica: a validade do conhecimento *a priori* e a dignidade do sujeito ético em sua decisão livre. Essa é a meta intelectual que Kant quer alcançar de forma filosoficamente fundamentada. Ambos esses pontos são também o ponto de partida que Kant tem que pressupor como fato para poder, a partir deles, colocar a pergunta transcendental sobre as condições necessárias de possibilidade. Já o Sistema de Kant é, à sua maneira, circular. Apesar da arquitetônica da distinção e da separação de Razão teórica e de Razão prática, de mundo dos fenômenos e de mundo dos números etc., o resultado final deste idealismo subjetivo é sempre pressuposto como começo e ponto de partida dele, pois o desenvolvimento do Sistema é apenas a elaboração de suas condições iniciais: o conhecimento verdadeiro *a priori* e a dignidade do sujeito em sua decisão livre.

A substância necessária de Espinosa e o sujeito moral livre de Kant são os marcos referenciais que Hegel menciona, quando quer localizar o Sistema por ele elaborado no horizonte intelectual de seu tempo. A grande tarefa intelectual que Hegel se coloca é a de pensar o Sistema de Filosofia de maneira que o Absoluto, nele, seja não apenas substância necessária, mas também sujeito moral livre. A Dialética das modalidades com sua rede de inter-relações entre possibilidade, contingência e necessidade deve ser a ponte que leva ao sujeito livre, ou, como Hegel mesmo diz, ao conceito livre.

A sequência do raciocínio

Na Dialética das modalidades há como que um fio condutor que nos permite reconstruir o argumento de Hegel em seu núcleo central duro através de uma ideia que é, apesar de sua aparência de complexidade, simples e singela⁶⁴. Tentarei, nesta reconstrução da cadeia argumentativa, deixar em segundo plano – sem, contudo, ignorá-las – todas as considerações que apontam para outros lugares do Sistema, mas que não são indispensáveis para a concatenação do argumento; assim poderá vir à luz a estrutura do raciocínio em sua sequência tanto em seus pontos estridentes, como, penso eu, em suas fraquezas.

Hegel constrói seu argumento em três rodadas, de sorte que o capítulo sobre o desenvolvimento dialético das modalidades é dividido em três

64 HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp Werkausgabe, Frankfurt, 1969-1971, 6 vol., p. 200-217.

partes; em cada uma delas o raciocínio se completa em sua circularidade a partir da positividade imediata de uma tese, passando pela negatividade de uma antítese e chegando, como usual, à conciliação em uma síntese. Já na primeira rodada, que Hegel chama de formal (*formelle Wirklichkeit*), são elaboradas todas as categorias fundamentais⁶⁵; do ponto de vista especulativo, já aqui, nesta primeira rodada, está quase tudo decidido. Numa segunda parte, que trata da “efetividade real” (*reale Wirklichkeit*), tudo é retomado e refeito; as modalidades são, aí, vistas como aspectos parciais de uma unidade realmente existente⁶⁶. Isso leva a uma terceira parte, que Hegel deveria, pela força do raciocínio, ter intitulado de “efetividade absoluta”, mas que – e isso já é revelador – de fato intitula de “necessidade absoluta”⁶⁷, onde as categorias obtidas em ambas as rodadas anteriores são postas em Movimento estritamente circular, sem que haja primado ou peso maior de uma delas sobre as restantes; assim cada uma delas fica idêntica a todas as outras. Este é o lugar em que a necessidade absoluta é chamada também de contingência absoluta.

Em cada uma das três rodadas dialéticas há uma estrutura básica que permanece sempre a mesma e se repete. Tese sempre é a efetividade e antítese é sempre a possibilidade. A passagem para a síntese é sempre, como logo veremos, um ponto formalmente mais complexo e difícil. Isso vale especialmente para a primeira rodada sobre a “efetividade formal”, em que – isso se repetirá nas outras rodadas – há uma dupla síntese; primeiro vem uma síntese como que inicial e provisória, à qual se segue então uma segunda síntese que é simplesmente o verso da primeira.

A) A efetividade formal: Nesta primeira rodada dialética sobre a efetividade formal, a estrutura da argumentação é a seguinte:

Tese	Efetividade
Antítese	Possibilidade Primeira
Síntese	Contingência
Segunda Síntese	Necessidade

65 Id. *ibid.*, p. 202 ss.

66 Id. *ibid.*, p. 207 ss.

67 Id. *ibid.*, p. 213 ss.

Hegel mesmo numerou este texto, colocando a tese sob o número 1, a antítese sob o número 2 e ambas as sínteses sob o número 3.

A tese. A efetividade é a categoria que aqui constitui o começo primeiro e imediato; ela não diz e não contém nada mais – mas também nada menos – que todas as categorias da Lógica que a antecedem. Efetividade é, em resumo, o Ser que se reflete como essência; ela é, como foi mostrado no capítulo anterior da *Lógica*, o Absoluto. – Nesta reconstrução isso não nos deve preocupar demais. Para nossas finalidades aqui nesta argumentação basta pensar a efetividade como o exercício existente de nosso pensamento, ou, formulado de outra maneira, nosso ato performativo de pensar. Este ato performativo de pensar que pensa isto aqui e que diz “isto é algo que existe”. Isso seja a efetividade.

Esta efetividade, que está sendo aí e como tal existe, é Ser. Esta é a tese em sua simplicidade e sua imediatidade. Não se diz e não se afirma muito com isso. Esta tese diz, apenas, que a efetividade é Ser; na Linguagem de nossa reconstrução, que o ato performativo de pensar, pelo qual e no qual estamos pensando isto aqui, é algo que existe. Já como antítese a isso Hegel agora acrescenta: “O que é efetivo é possível”.

A antítese. O ato performativo, no qual e pelo qual dizemos este pensamento, pressupõe desde sempre que ele, já que é e existe, também pode ser e existir. “O que é efetivo é possível”⁶⁸. Hegel retoma aqui um velho Princípio da Lógica modal tradicional: *ab esse ad posse vatet illatio*. Em Lógica modal moderna dir-se-ia que a efetividade de “p” implica a possibilidade de “p”. Até aqui não surge nenhum problema e nada de novo é afirmado; não é dito, aí, absolutamente nada de novo.

A questão consiste exatamente no fato de que este resultado inicial é pobre demais. Se para determinar uma possibilidade é sempre preciso partir de uma efetividade existente que como tal é pressuposta, então não dá para fazer muita coisa com a categoria de possibilidade. A possibilidade, neste sentido estreito demais, seria apenas como que a interioridade daquilo que efetivamente existe. Isso está certo, sim, mas o conceito de possibilidade, assim determinado, fica pobre demais e diz de menos. Hegel está conscien-

68 Id., *ibid.*, p. 202.

te disso e procura ultrapassar os estreitos, por demais estreitos, limites da Lógica formal – isso vale também das lógicas contemporâneas – e dar um passo adiante. Hoje talvez possamos formular isso da seguinte forma: existe, além daquela possibilidade ínsita no interior de cada coisa efetivamente existente, algo que seja possível? Há um possível que ainda não existe efetivamente, mas do qual se pode com segurança afirmar que ele é possível? Esta é a pergunta filosoficamente relevante, esta é a questão difícil.

Tanto os lógicos dos velhos tempos, como também os especialistas contemporâneos em cálculos modais ficam, diante dessa pergunta, absolutamente sem resposta. Pois, do ponto de vista da Lógica modal, só se pode inferir a possibilidade de N “p” se se parte de “p”. *Ab esse ad posse valet illatio*, é preciso pressupor uma efetividade para, a partir desse pressuposto, inferir com correção lógico-formal uma possibilidade. Esta possibilidade, porém, é apenas aquela possibilidade que está ínsita no interior daquilo que efetivamente existe; e o que aqui queremos é, exatamente, ultrapassar este limite e demonstrar que há uma possibilidade que não é idêntica à efetividade existente.

O senso comum do dia a dia parece, aqui, ter uma resposta que a Lógica modal não tem: Sócrates neste momento está sentado, mas antes ele estava de pé; logo, é possível que Sócrates fique de pé. Lógicos modais apontarão, aí, que também em tais casos há uma passagem lógica do efetivo para o possível, pois a sequência correta do raciocínio é a seguinte: “Num momento determinado Sócrates estava de pé, logo Sócrates, em Princípio, pode ficar de pé”, o que logicamente não significa que Sócrates no futuro possa de fato ficar de pé. A rede das implicações modais, dirão os lógicos aqui, foi desenhada de forma completa e acabada. Da necessidade de “p” pode-se inferir corretamente “p” (*axiom of necessitation*); pode-se também inferir corretamente a possibilidade de “p” a partir da efetividade de “p” (“E! p” implica a possibilidade de “p”). Quando se quiser falar da possibilidade de “p”, é preciso trilhar um desses dois caminhos. Por outros caminhos não se chega lá. Esta é, hoje, a última palavra da Lógica modal a respeito dessa questão e o debate sobre a assim chamada fórmula de Barclan é prova disso. Mas Hegel vai mais adiante. O passo adiante que ele faz pela Lógica formal não pode ser demonstrado e justificado, mas pela *Filosofia da Lógica*, em minha opinião, pode, sim.

Tentemos reconstruir esta passagem em sua legitimidade filosófica e em sua força demonstrativa.

A efetividade é Ser. Tomamos, aqui, nesta reconstrução como efetividade apenas o ato performativo que existe em nós, o ato existente, portanto, no qual e pelo qual pensamos e falamos. Esta efetividade existente e que se reflete sobre si mesma é algo que está em processo de Movimento. O ato de pensar movimenta-se, ao pensar, em direção a um fim que ele ainda não captou e que ele ainda não atingiu totalmente. Efetividade é, primeiramente, o ato de pensar que está em Movimento, que está a meio caminho, que ainda não chegou à meta em direção à qual ele se movimenta. O *terminus ad quem* deste seu Movimento, ou seja, a meta em direção à qual ele se move não está atingida e não está efetivada, mas ela precisa ser possível, ela necessariamente tem que ser determinada, no pensamento, como algo que é possível. Pois um Movimento em direção ao impossível é um Movimento para o Nada; um Movimento para o Nada não é Nada, não é nem Movimento. Mas, como o Movimento do ato performativo de pensar é efetivo e existe como tal, a meta em direção à qual ele se movimenta, e que ainda não está efetivada, precisa ser pressuposta como sendo possível. Isso, exatamente isso é a possibilidade, e esta possibilidade, assim determinada, não é simplesmente idêntica à efetividade inicial; muito pelo contrário, ela lhe está em relação de oposição. A efetividade é, aí, a tese, a possibilidade, a antítese. O ato performativo de pensar é a tese, a meta que ele ainda não atingiu é a antítese.

Na linguagem de Hegel. A possibilidade é aquela Totalidade que a efetividade deveria ser, mas que ela ainda não é. A efetividade é, mas ela ainda não é o Todo. O Movimento que aí está contido e é aí pressuposto, o Movimento do efetivo a caminho da Totalidade que ele deve ser caracteriza ambos os lados: está, aí, bem determinado e visível, por um lado, o efetivo que enquanto de fato é e existe, e, pelo outro lado, aquilo que ele deve ser. Essa Totalidade que ele ainda não é, mas que ele deve vir a ser, isso, exatamente isso é a possibilidade.

Esta argumentação tem uma característica para a qual Hegel neste contexto não aponta, mas que precisa aqui ser destacada. Esta transição

da existência de um ponto de partida de um Movimento concreto que é e realmente existe para uma meta possível só é logicamente legítima quando se trata, aí, de um fim último, de um *terminus ad quem* último. Pois metas intermediárias podem ser impossíveis; isso frequentemente ocorre, como sabemos pelo dia a dia empírico, no qual se pode tentar um Movimento em direção a uma meta que então se mostra ser impossível; no meio do pulo vai se perceber que a meta visada e intentada é impossível; e o pulo vai fracassar. Movimento para fins intermediários, isto é, para fins empíricos, não demonstra e não pressupõe a possibilidade de tais fins. Mas o último fim tem que ser possível para que Movimento, em Princípio, possa ser possível. A possibilidade, em Princípio, de um último fim e de uma última meta é, assim, condição necessária de possibilidade também deste meu ato performativo, no qual e pelo qual estou agora pensando e falando.

Se meu ato de pensar se movimenta, então a última meta desse Movimento, em Princípio, é algo possível. Embora eu não possa, já agora, determiná-la ulteriormente, eu posso e devo antecipar no mínimo isto, que esta meta última é algo em si possível. Neste caso, em se tratando da meta primeira-última do Movimento, há uma passagem logicamente legítima do Ser para o Ser-possível, do que existe para a possibilidade, possibilidade esta que não é apenas um aspecto interno da coisa já existente, mas algo externo: o efetivo e o possível estão aqui opostos, um contra o outro. O efetivo, aí, ainda não é o possível, o efetivo é, aí, apenas uma parcela, ainda não é a totalidade daquilo que ele devia ser.

Primeira síntese. Efetividade e possibilidade foram, até agora, determinadas e descritas como opostos que se excluem mutuamente. Isso ocorre seguidamente tanto na Natureza, como na História; em tais casos, efetividade e possibilidade não coincidem, pelo contrário, se opõem. O que é de fato efetivo geralmente não esgota e não realiza todas as suas possibilidades. Mas olhando melhor e expressando-os com mais exatidão, é preciso dizer que a possibilidade, que deve ser, desde sempre já está ao menos parcialmente efetivada e, assim, existente. Nosso ato performativo de pensar ainda não pensa tudo que devia pensar, mas, estando a caminho para esta meta, antecipa-a, já agora, por

estar em Movimento e em direção a ela; o ato performativo é, assim, enquanto a antecipa, já agora uma realização parcial da meta final. Essa realização parcial apresenta um duplo caráter. Ela é, por um lado, uma efetividade, como desde o começo já era. Mas ela também é, por outro lado, uma antecipação parcial do fim que, como Totalidade, ainda não é e existe, mas apenas deve ser, ou seja, ela é uma efetivação parcial da possibilidade. O ato performativo de pensar, que está ainda a meio caminho no processo do pensamento e que antecipa a Totalidade do pensamento completo e acabado, totalmente transparente e presente a si mesmo, é, por um lado, algo efetivo e, por outro lado, algo possível. Ele é, assim, tanto efetividade como possibilidade. Ele existe como algo efetivo e mira e intende para algo possível que ele pressupõe como tal. Esta é a primeira síntese entre efetividade e possibilidade, uma síntese que é provisória: a contingência (*zufälligkeit*). Acontece com este ato performativo de pensar que ele é tanto algo efetivo como também algo possível. O contingente é este ser bifacial que, por um lado, é efetivo e, por outro lado, é possível, é algo que poderia, por igual, não ser e não existir. A labilidade desse Ser que, embora de fato exista como efetivo, oscila entre o poder-ser e o por-igual-poder-não-ser, essa é a principal característica do contingente. Já há aqui uma primeira síntese entre efetividade e possibilidade, síntese essa, entretanto, que é frágil e lábil, como se vê. Nem mesmo as coisas na Natureza e na História podem ser tão lábeis; o Absoluto, do qual trata a Lógica, muito menos. Assim se passa àquele outro lado da contingência que é a necessidade e que, agora, é tratado como segunda síntese.

Segunda síntese. Este meu ato performativo de pensar é não somente efetivo como também possível. Há, nele, uma primeira conciliação de efetividade e de possibilidade, pois ambos os polos que antes se excluíam estão agora conciliados e unificados. Este ato performativo é em si contingente (*zufällig*), pois ele poderia, por igual, não ser. Não se quer e não se pode escamotear ou dissolver a contingência que há aí. Não se pode dissolvê-la, pois o ato de pensar, se e quando dissolvido conceitualmente, é outro ato de pensamento e, assim, pensamento que se repõe. A gente pode tentar de todas as maneiras, a dissolução conceitual de um ato performativo de pensar é sempre um novo ato de pensar. E assim se percebe que este ato contin-

gente de pensar é desde sempre necessário, sem que ele, por isso, deixe de ser contingente. Esta é a segunda síntese entre efetividade e possibilidade; nela está contida, como algo superado e guardado, a primeira e provisória síntese, a saber, a contingência. A expressão “superar e guardar” (*aufheben*) está sendo usada aqui em seu sentido estrito e rigoroso: a contingência, sem se perder e sem ser completamente dissolvida, foi colocada em nível mais alto, no qual ela tem a necessidade como a outra metade de si mesma.

Lógicos modais da tradição aristotélica provavelmente nada teriam a objetar contra as considerações acima, pois eu não disse – e Hegel não disse – que o ato performativo de pensar é, sob o mesmo aspecto, efetivo e não efetivo, contingente e não contingente. Foi dito – isso sim foi dito e afirmado – que o ato performativo de pensar contém todos estes aspectos, de sorte que é possível distingui-los uns dos outros e diferenciá-los, um por um: efetividade (tese), possibilidade (antítese), contingência (primeira síntese) e necessidade (segunda síntese).

A efetividade real. Na primeira rodada dialética, as modalidades são tomadas sob um aspecto formal, isto é, elas são tiradas, uma por uma, de um todo, através de análise, para, depois, serem consideradas como são em si próprias. Em oposição a Teofrasto e à maioria das lógicas modais posteriores, entretanto, o argumento aqui não foi feito através uma análise lógico-formal no sentido moderno do termo. Pois a Dialética das modalidades de Hegel e a reconstrução que dela fizemos começam sempre por algo que de fato é efetivo e existente; é exatamente isso que nos fornece um ponto de partida rico bastante a que possamos dele extrair, por análise, as diversas modalidades. As modalidades são aspectos diversos da efetividade, que é una e única, mas que é muito rica em suas diferenciações. Quando se vê a coisa por esse viés, quando se a vê como uma Totalidade que se diferencia em múltiplos aspectos parciais, então não se trata mais da efetividade formal, e sim da efetividade real.

Nesta segunda rodada reaparecem as mesmas posições: a tese é a efetividade (em Hegel sob número 1), a antítese é a possibilidade (sob número 2), a síntese são a contingência real e a necessidade real (sob número 3). O termo “real” significa que aqui os diversos aspectos não são tomados e descritos, um por um, cada um de per si, mas em sua interligação de

uns para com os outros, sendo todos momentos reais que constituem a mesma e uma realidade efetiva.

Temos aqui exatamente o contrário daquilo que Traugott Krug escreve: “É evidente que essa gradação ascendente dos conceitos e juízos modais é mais subjetiva do que objetiva. Pois exatamente aquilo que agora se pensa como possível, depois também é pensado como efetivo ou até como necessário...”⁶⁹. Em oposição ao Senhor Krug, Hegel dá ênfase, nesta segunda rodada sobre a efetividade real, ao fato de que as modalidades não são apenas *de dicto*, mas, além e acima disso, aspectos reais da efetividade realmente existente. É interessante notar que Krug ordena as modalidades numa gradação ascendente, mas as coloca em ordem diversa. A sequência em Krug é possibilidade, efetividade e necessidade. Em Hegel a efetividade é o ponto de partida, que é sempre pressuposto e a partir do qual as três modalidades de possibilidade, contingência e necessidade são desenvolvidas. Em Krug, as modalidades são modos subjetivos de pensar; em Hegel, aspectos objetivos da efetividade real. Na Linguagem de nossa reconstrução: o ato performativo de pensar e de falar, que existe de fato, é realmente possível, é realmente contingente e é, também, realmente necessário. Essa necessidade é obviamente apenas uma necessidade relativa, pois o ato existente de pensar é necessário somente se e enquanto ele *de facto* existe realmente. A efetividade real é, portanto, sempre relativa.

A efetividade absoluta. Se toda efetividade real é sempre relativa, então tudo é sempre relativo. Mas se tudo é sempre relativo, então é Absoluto que tudo seja relativo.

Esta passagem da efetividade real, que é sempre relativa, para o Absoluto é uma das características básicas do Sistema de Hegel. Hegel pensa todas as coisas como sendo relativas; cada uma delas aponta para outra, que, por sua vez, remete para mais outra e assim por diante, até que o círculo se feche sobre si mesmo. Cada elo desta corrente fechada sobre si mesma é relativo; não é relativa a circularidade desse todo que não começa e que

69 KRUG, W. T. *Allgemeines Handwörterbuch der Philosophischen Wissenschaften*, 1827, p. 785 s. Trata-se, aqui, do mesmo Krug que exigira de Fichte que fosse deduzida de maneira rigorosa sua caneta, a caneta concreta e individualmente existente que usava ao escrever. Esta objeção foi citada, retomada e tratada por Hegel diversas vezes sem que ele jamais conseguisse resolvê-la satisfatoriamente; ela entrou na História com o nome de “questão da caneta do Senhor Krug”.

não termina em nenhum elo ou lugar determinado e que está presente em todos os elos e lugares. Falar sobre o Absoluto induz, por isso, quase sempre a erros; um termo menos capcioso para expressar isso, de acordo com o sentimento da Linguagem de nossos dias, seria talvez a palavra “absolutidade”, a qual, entretanto, lamentavelmente não soa muito bem. Mas – e aqui continuamos com a reconstrução – está correto dizer que a afirmação enfática da relatividade de todas as coisas conduz de novo a uma absolutidade. Pois, se tudo é relativo, então existe exatamente essa absolutidade de que tudo seja relativo. Vê-se, aí, que a relatividade não pode ser radicalmente universalizada, como também não pode flectir-se sobre si mesma e aplicar-se radicalmente a si mesma. O núcleo duro dessa argumentação aqui é o mesmo que encontramos no diálogo *Parmênides* de Platão: se há partes, então necessariamente há um Todo do qual as partes são aquilo que são, a saber, partes. Assim também com o relativo. Pode haver coisas relativas; mais ainda, tudo pode ser relativo, exceto este fato e esta constatação de que tudo é relativo. E assim se faz a passagem da efetividade que é real e relativa para a efetividade absoluta.

Em oposição a ambas rodadas anteriores, desta vez Hegel não usa numeração para diferenciar, no texto, os momentos argumentativos de tese, antítese e síntese. Já este sinal exterior, que aqui está faltando, indica que nesta rodada dialética as três modalidades mais do que antes estão sendo pensadas e determinadas como unidade. A efetividade pensada e determinada de maneira absoluta (tese), segundo Hegel, é idêntica à possibilidade absoluta (antítese), ela é também idêntica à contingência absoluta (primeira síntese), como é, por igual, idêntica à necessidade absoluta (segunda síntese). Os quatro conceitos giram como que em círculo e cada um deles significa sempre também os três outros. A efetividade absoluta é, diz Hegel, possibilidade absoluta, que é contingência absoluta, a qual por sua vez é a própria necessidade absoluta. Hegel retoma e repete nesta terceira e última rodada dialética a mesma estrutura básica que já havíamos encontrado nas duas primeiras rodadas, mas desta vez ele acentua ainda mais, de forma quase provocadora, a Identidade dos polos opostos. A efetividade absoluta, escreve ele, é aquela efetividade “que não pode ser de outro modo”, isto é, ela é necessidade absoluta, mas é também, ao mesmo tempo, contingência absoluta. Aqui aparece o conceito para

o qual já há muitos anos Dieter Henrich com tanta ênfase – e com bons motivos – nos chamou a atenção: a necessidade absoluta que não é outra coisa senão a contingência absoluta.

No núcleo especulativo desta passagem, portanto bem no coração do Sistema de Hegel, no lugar em que a substância necessária se transforma em sujeito livre, aí se fala da necessidade absoluta que deve ser idêntica à contingência absoluta. Uma questão se impõe: este conceito não é uma completa bobagem? Isso não é um círculo quadrado?

Tentemos compreender melhor a questão que aqui preocupa Hegel. Na primeira rodada da dialética, Hegel determinou as modalidades de maneira formal, tomando cada uma delas de per si; é claro que há, já aqui, referências mútuas, mas os polos opostos são tratados primeiramente como sendo e estando em si mesmos; cada um deles foi analisado, foi determinado e foi nominado. Na segunda rodada, mostra-se que a realidade, isto é, que cada coisa tem diversos aspectos reais, aspectos estes que estão interligados, uns com os outros, formando, assim, uma unidade real: as modalidades são aspectos reais diferentes que existem em cada coisa realmente existente. Na terceira rodada, Hegel, retomando uma ideia central de todo seu Sistema, procura mostrar a circularidade destas determinações categoriais.

Pensem um círculo cortado no centro por uma linha vertical e por uma linha horizontal, de maneira a formar quatro polos. Escrevamos à esquerda “efetividade”, à direita “possibilidade”, embaixo “contingência”, em cima “necessidade” e, agora, façamos tudo isso girar em torno do ponto central. Todos os quatro conceitos são “absolutos”, todos eles têm o mesmo valor e o mesmo peso, sem que haja prevalência ou primado de um sobre os outros. De acordo com essa imagem, a circularidade estaria constituída.

O problema consiste em que conceitos às vezes dizem mais do que imagens. Pode-se pensar, por certo, que a “efetividade absoluta” expresse materialmente o mesmo que “possibilidade absoluta”, pois, como vimos antes, existe algo como a necessidade interna de cada coisa e esta é realmente a interioridade de uma efetividade: tudo que é efetivo pressupõe, para poder ser e existir, uma possibilidade que ele desde sempre possui em seu interior, uma interioridade que é ele mesmo. A identidade de “efetividade

absoluta” e “possibilidade absoluta” não apresenta, assim, problemas: isso pode ser aceito e tem que ser aceito, isso tem que ser pressuposto por toda e qualquer Filosofia. Isso é confirmado e explicado com exatidão também pela Lógica modal contemporânea, quando esta elabora a aplicação de um operador modal sobre outro operador modal (por exemplo, a possibilidade da necessidade de “p”, a necessidade da possibilidade de “p”, etc. cf. Lewis S5). A questão realmente difícil e relevante é saber se e como “necessidade absoluta” e “contingência absoluta” podem ser e significar a mesma coisa⁷⁰. Isso é possível? E, se for possível, como?

Hegel, totalmente consciente da dificuldade do problema, dá-nos uma pista na *Lógica da Enciclopédia*⁷¹. Deve-se, escreve ele, pensar a Identidade que há entre os polos opostos de “contingência” e de “necessidade”, em analogia com a implicação Lógica, como o nexos entre um antecedente e o seu conseqüente, como o nexos entre um condicionante e seu condicionado. O nexos de interligação, diz Hegel, é absolutamente necessário: se “p”, então necessariamente “q”: entre “p” e “q” existe um nexos absolutamente necessário. O antecedente, porém, isto é, as condições iniciais são totalmente contingentes; essas condições podem existir como podem, por igual, não existir. Que exista “p”, é absolutamente contingente. Mas se, por acaso, ocorre que “p” exista, então necessariamente existe também “q”. Contingência absoluta e necessidade absoluta são, pensa Hegel, dois lados da mesma realidade efetiva, efetividade esta que se situa, então, em nível mais alto e que é chamada de absoluta⁷². – A pergunta que, aí, se impõe é a de saber se se trata mesmo de um nível mais alto.

Proposta de correção

Não há que duvidar que cada coisa real, que efetivamente existe, tenha dentro em si e, assim, pressuponha uma possibilidade; não há nisso problema

70 Esta é a tese de HENRICH, D. cf. *Hegels Theorie über den Zufall*, in. HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971, p. 157-186. Esta questão não é colocada e, por isso, não é resolvida pela tática modal contemporânea, pois falta nesta o operador “contingência”.

71 Cf. parágrafos 142-149.

72 HENRICH, D. escreve: “O regresso de condicionamento não conduza uma necessidade que seja real. Este conceito, portanto, de uma necessidade realmente fundamentada deve ser pensado de maneira que esteja nele implicado o pôr de suas próprias condições. O possível que se tornou efetivo não é contingente, e sim necessário, porque ele se põe suas próprias condições. Com isso o conceito de contingência é superado e guardado nesta categoria mais alta”. HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, Frankfurt. 1971, p. 163.

e nada de especial disso decorre. A questão decisiva é a de saber se a necessidade possui e pressupõe, sempre e em todos os casos, como que outra face às costas de si mesma, a saber, a contingência. A questão não versa sobre coisas realmente existentes, finitas e construídas, não de forma simples, mas de forma complexa, de sorte que possuem aspectos reais diversos. Ninguém nega que tais coisas concretas, realmente existentes, enquanto existem, necessariamente existam; ninguém afirma, porém, que essas coisas tenham por causa disso perdido sua contingência: embora elas existam de fato, podem por igual não existir. Coisas reais possuem, portanto, tanto de um ponto de vista lógico como de um ponto de vista ontológico, um momento real de necessidade, bem como um momento real de contingência. Como se trata, aí, de dois aspectos diversos da mesma realidade efetiva, a Contradição entre necessidade (a coisa não pode não ser) e contingência (a mesma coisa pode não ser) está bem resolvida, a Contradição foi, aí, superada e guardada. Exatamente este é o sentido de *aufheben*, isto é, ambos os polos, que num primeiro nível se opõem e se excluem, num nível mais alto são conciliados e unificados, sem que com isso um deles desapareça, diluído em benefício do outro. Que “necessidade relativa” e “contingência real” possam e devam ser dialeticamente conciliadas e unificadas, nisso não há problema maior, pois, em nível do assim chamado real, as coisas são complexas e possuem facetas reais diversas. Toda a questão está em saber se o Absoluto em sua totalidade, ou seja, no todo de seu Movimento processual, que é tanto lógico como ontológico e no qual ele se desenvolve primeiro logicamente (a Lógica) e depois realmente (a Filosofia Real), pode ser pensado sem uma explosiva Contradição como sendo ao mesmo tempo absolutamente necessário e como absolutamente contingente.

À primeira vista, isso não parece um absurdo, muito pelo contrário, tal concepção do Universo parece corresponder perfeitamente ao conceito contemporâneo da Ciência. Concebe-se o Universo, seguindo nisso Hegel, como um grande processo que tem, sim, condições iniciais contingentes, mas que então progride de forma totalmente necessária. Isso não parece ser um absurdo e muitos cientistas trabalham, hoje, com tal concepção paradigmática do mundo. O mundo, nesse modelo conceitual, é pensado como um Sistema que tem uma situação inicial contingente e, por isso, não calculável, mas que continua, em seu Movimento processual, de forma

completamente necessária e, assim, em Princípio calculável. Se, por hipótese, conhecêssemos a situação inicial – a única que seria contingente – e se tivéssemos, já agora, conhecimento de todas as leis que regem a Natureza, poderíamos calcular e prever tudo o que aconteceu e tudo que irá acontecer no Universo. O único pressuposto contingente que há nessa teoria é a realidade contingente da situação inicial. O processo do mundo seria pensado e calculado, de acordo com esse modelo sistemático, no quadro de duas coordenadas; a coordenada vertical indicaria a situação inicial do Sistema, situação esta que seria contingente, a coordenada horizontal indicaria o desenvolvimento que ocorreria no tempo de acordo com leis rigorosamente rígidas e calculáveis. Mesmo que num primeiro momento – que inclui também o presente – estas leis não fossem conhecidas em sua Totalidade, uma vez iniciado o processo, tudo estaria rigorosamente determinado e seria, assim, calculável. Num tal modelo teórico, a necessidade absoluta estaria conectada dialeticamente com a contingência absoluta; necessidade absoluta e contingência absoluta estariam, aí, conciliadas e unificadas. Poder-se-ia ainda acrescentar: tal Ciência seria verdadeiramente Universal e a Filosofia estaria em condições de abandonar seu nome de mero amor à sabedoria e transformar-se em Ciência verdadeira⁷³.

73 VITTORIO HÖSLE critica a teoria de Hegel sobre a contingência e não defende, assim, uma necessidade que corrói tudo e tudo dissolve. Mas a teoria que ele propõe continua, a meu ver, por demais carregada de necessidade. O necessitarismo defendido por Hösle leva, em última instância, a uma Filosofia que procede de maneira puramente a priori e que por isso precisa - e pode - deduzir tudo. Tal necessitarismo conduz, na Ética, a um conceito estreito demais de liberdade. Liberdade como autonomia no sentido da primeira definição de Kant pode ser aí defendida; mas liberdade como livre escolha entre alternativas contingentes que são igualmente possíveis - no sentido da segunda definição de Kant isso tal Sistema probe e impossibilita. Este é, em minha opinião, o motivo mais profundo por que Hösle, se eu o entendo bem, defende liberdade apenas como autonomia, não como livre escolha. Cf. HÖSLE, V. *Hegels System*, 2 vol., Hamburg, 1987, p. 79-99. Cf. também idem, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München, 1990, em que Hösle tenta fundamentar um sistema de idealismo objetivo através do método de Apel, K.-O. através da Contradição performativa. Estou plenamente de acordo com Hösle em que Filosofia tenha que ser pensada, de novo, como Sistema e que o Sistema tenha que (e possa) ser fundamentado e desenvolvido a partir de uma Dialética que se ancora na Contradição performativa. Penso, porém, que Hösle não leva a contingência suficientemente a sério e temo que ele, em última análise, considere as condições reinantes no Universo antes do *big bang* como a única coisa que é contingente. Através de uma tal teoria sobre a Ontologia e a Filosofia da Natureza, o necessitarismo em Hösle fica tão forte que não se pode mais falar de livre escolha entre alternativas contingentes igualmente possíveis, e assim, nem de liberdade no sentido pleno da palavra. Isso levaria Hösle - e isso ele certamente não quer - a enfraquecer e aguar os conceitos de Ética e de responsabilidade Ética, centrando e fundamentando ambos os conceitos apenas na interioridade da necessidade, ou seja, na autonomia: a lei da necessidade interior, por ser interior, não é coerção vinda de fora e, nesse sentido, nos deixa livres, mesmo que de fato não tenhamos outras alternativas. Contra este ponto na teoria de Hösle dirige-se também a crítica de Apel, K. O. Se, ao contrário, se entende a necessidade do Ser e da natureza, não como um ser-necessário (*müssen*), mas como um Dever-ser (*Sollen*), que permite contrafatos, então é, em minha opinião, possível defender um Sistema de idealismo objetivo, então é possível defender a liberdade e a Ética no sentido pleno de Kant. É isso que proponho neste trabalho.

Este modelo teórico, em minha opinião, não está certo, porque reduz, em última instância, todos os nexos existentes no Universo a nexos necessários – o que logicamente é impossível – e porque tanto a contingência das coisas como também a livre escolha do homem e sua responsabilidade Ética tornam-se, aí, impossíveis. Se em Princípio se pode, a partir de um determinado momento – seja ele o *big bang* atômico, seja qualquer outro ponto na linha do tempo – calcular exatamente tudo o que virá a seguir, então não há mais espaço para aquilo que chamamos de contingência das coisas e de liberdade do homem. Para fazer justiça ao mundo dos fenômenos em que vivemos e para que não surja uma Contradição altamente explosiva, é preciso enfraquecer ou o componente necessário de tal paradigma conceitual, ou então os conceitos de contingência e de liberdade.

Quem não quer enfraquecer o conceito de liberdade – porque este, para fazer justiça aos fenômenos, tem que permanecer assim como está –, tem duas alternativas. Ele pode, primeiro, enfraquecer a necessidade do modelo conceitual e dizer que as leis não determinam tudo de modo exato, de sorte que entre os eventos determinados necessariamente há como que espaços intersticiais, nos quais existe contingência. Nestes interstícios existentes na malha dos eventos necessários exercita-se, então, a liberdade e a livre escolha do homem. Esta é a opinião de Charles Taylor, que tenta salvar a liberdade em Hegel, interpretando o Sistema através de tal teoria de interstícios⁷⁴. A segunda alternativa consiste em afirmar, segundo a tradição de Kant, que se trata, aí, de dois mundos. Num mundo reina rigoroso determinismo e tudo é necessário, no outro mundo, existente separado do primeiro, é que ocorre a liberdade e a responsabilidade do homem. Esta é a opinião, por exemplo, de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas e tantos outros que não cogitam – a meu ver, com toda a razão – em abandonar o conceito pleno de liberdade que há em Kant⁷⁵.

Outros filósofos contemporâneos trilham o caminho inverso; eles conservam o conceito duro de necessidade do modelo conceitual, res-

74 TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge/London/New York/Melbourne, 1978.

75 Sobre o problema do determinismo e da liberdade cf. POTHAST, U. *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt, 1987, onde é citada extensa bibliografia sobre o assunto.

pectivamente do Sistema, e enfraquecem o conceito de contingência e de liberdade. As coisas são contingentes apenas enquanto e porque as condições iniciais do Universo foram – àquela época – contingentes, mas de lá para cá tudo se processa de maneira estritamente necessária e determinística de acordo com leis que nós ainda não conhecemos totalmente, mas que regem os eventos do mundo objetivo sem que haja, nessa tessitura necessária, a mínima lacuna. Liberdade, em tal hipótese, é a necessidade que se torna consciente e que, aceita como sendo necessitante, transforma-se em interioridade do sujeito. Liberdade, segundo tal concepção, seria o saber que temos da necessidade objetiva que reina no Universo, necessidade esta que, quando interiorizada pelo sujeito, torna-se o núcleo da mesmice do Eu que pensa e que “livremente decide”. Muitos alunos de Hegel, também Marx e a maioria dos marxistas, defendem esse conceito de liberdade. Mas também fora da tradição hegeliana é defendida tal concepção de liberdade, assim, por exemplo, em Moritz Schlick⁷⁶, Max Planck⁷⁷, Karl Popper⁷⁸ e muitos outros.

O que o Hegel histórico realmente disse e pensou, em minha opinião, não está nada claro. Hegel inclina-se – sobre isso não há a menor dúvida – para o necessitarismo, no qual a liberdade é apenas uma necessidade interiorizada, no qual uma Razão do Universo, que é totalmente impessoal – e não nós mesmos, determina o sentido da Natureza e da História. Quem segue Hegel textualmente tem que abandonar o conceito de liberdade tal como Kant o determina em sua segunda definição: liberdade aí não é mais a livre escolha entre alternativas contingentes igualmente possíveis, mas o dizer “sim” àquilo que, de qualquer maneira, necessariamente vai ocorrer; a “escolha” – que, por isso, em minha opinião não é uma livre escolha – ocorre a partir de uma necessidade, que é interior e está, assim, não fora, mas dentro do Eu, de maneira que ela ocorre de modo estrita-

76 SCHLICK, M. *Fragen der Ethik*, Wien, 1930.

77 PLANCK, M. *Vom Wesen der Willensfreiheit*. In: PLANCK, M. *Vorträge und Erinnerungen*, Darmstadt, 1975, p. 301-317.

78 POPPER, K. lutou a vida inteira com este problema, tentando, na “sociedade aberta”, defender a liberdade contra o totalitarismo, e, no “universo aberto”, contra o determinismo cientificista. Cf. POPPER, K. *Of Clouds and Clocks. An approach to the problem of rationality and the freedom of man*, S. Louis Missouri, 1966.

mente necessário. O Dever-ser ético torna-se, aí, um ser necessário, um *müssen*. Os textos de Hegel que aparentemente defendem a livre escolha e que são citados como sendo contra tal interpretação necessária do Sistema, quando lidos no contexto de todo o Sistema, apontam, a meu ver, de novo para o necessitarismo que subjaz a tudo.

É aqui, neste lugar do Sistema, que eu proponho uma correção da ideia lógica de Hegel. O que me preocupa não é um problema de História da Filosofia, mas a própria questão em seu sentido filosófico e especulativo. Não se trata de descobrir o que Hegel realmente pensou e disse, mas de saber o que filosoficamente está certo e o que está errado; não cuido, aqui, do Sistema de Hegel, tento elaborar um projeto de Sistema de Filosofia para os dias de hoje. Minha proposta consiste em reconstruir de maneira diferente a passagem da “contingência absoluta” para a “necessidade absoluta”, pois assim como Hegel a fez, ela é, senão falsa, pelo menos confusa, podendo assim induzir a erro.

“Efetividade absoluta” e “possibilidade absoluta” dizem e significam o mesmo. Vimos, mais acima, como isso é possível. A Lógica modal contemporânea conhece essa potenciação dos operadores modais, na qual se fala de “possibilidade da necessidade”, ou de “necessidade da possibilidade”, ou ainda de “possibilidade da necessidade da possibilidade”, etc. Sabemos que em tais construções, em que operadores modais são aplicados de maneira reflexa a outros operadores modais, basta ler e considerar o último deles, pois toda a sequência de acumulações fica redundante e não diz nada de novo. Isso não constitui problema.

O problema consiste em saber como contingência pode tornar-se necessidade, sem que, nesse processo, uma delas desapareça. Sobre isso a Lógica modal contemporânea nada nos diz. Minha proposta é a seguinte: tome-se o raciocínio de Hegel, sim, mas reconstruindo-o de tal maneira que a “necessidade absoluta” não seja entendida como um *müssen*, como um “ser-necessário”, mas como um *Sollen*, um “Dever-ser”. Dever-ser é um tipo de necessidade que, por sua estrutura interna, permite e até exige que as coisas possam ser também de outra maneira. O que deve ser é necessário em certo sentido, mas este sentido de necessidade permite que as coisas possam ser de forma contrária àquela que deve ser. O Dever-ser

sempre pressupõe contingência, nele a contingência sempre está contida. Tomemos como modelo conceitual o Dever-ser, o *Sollen*, e não o ser-necessário, o *müssen*; as coisas, aí, devem ser de uma maneira determinada; mas este Dever-ser não exclui nem impossibilita contrafatos, muito pelo contrário, ele os pressupõe e exige ao menos como sendo possíveis; se contrafatos existem de fato, então eles estão contidos no Dever-ser como aquilo que, embora não devesse existir, pode perfeitamente existir e, no caso, existe. O Dever-ser, o *Sollen*, e não o ser lógica e ontologicamente necessário, o *müssen*, é a categoria em que tanto a contingência como a necessidade estão, por igual, isto é, em partes iguais e em proporções idênticas, superadas e guardadas. Elas aí não se dissolvem, uma não elimina a outra, ambas são aí conciliadas e unificadas.

Através desta interpretação corretiva da categoria hegeliana de necessidade absoluta, que é simultaneamente contingência absoluta, podemos agora conciliar a substância necessária de Espinosa com o sujeito livre de Kant. Entendemos por necessidade não mais o “ser-necessário” (*müssen*) que impossibilita exceções e contrafatos, mas o “Dever-ser” que, já por seu conceito, diz tanto a necessidade como também a possibilidade da existência de contrafatos, isto é, a legítima contingência.

Voltamos assim ao Princípio lógico e ontológico da Contradição a ser evitada, tomado já agora em seu sentido ontológico e em sua função ôntica. Este Princípio universalíssimo diz que contradições não devem ser; diz também que contradições podem de fato existir e que elas, caso de fato existam, devem ser trabalhadas e superadas pela distinção de aspectos e facetas. Na primeira parte deste ensaio, vimos como isso se processa no âmbito do pensar e do falar. O mesmo aplicamos agora ao âmbito das coisas realmente existentes, isto é, à Ontologia: contradições, se e quando de fato existem – por que não poderiam existir? –, devem ser trabalhadas e superadas pelo engendramento e elaboração de aspectos reais que são ontologicamente distintos. Se por um motivo qualquer não surgirem tais aspectos reais distintos, então a coisa se desmancha por sua Contradição não resolvida; a Contradição não resolvida leva à explosão em que os polos não conciliados da Contradição ontologicamente existente rebentam em cacos e se aniquilam. Mas se os

aspectos reais, exigidos para a solução da Contradição existente, se engendram e elaboram, então a coisa não é mais contraditória, e sim algo mais complexo. Através do engendramento de aspectos reais, surgem dois novos aspectos, duas novas dobras, novas facetas, novos lados, novos planos, novos cantos.

A nova complexidade, assim engendrada, da coisa existente volta a ser medida e pesada pelo Princípio da Contradição a ser evitada: esta nova complexidade está em coerência com o meio ambiente próximo e mais remoto, em última análise e *in the long run* em coerência com o processo Universal? Se sim, tudo certo, tudo bem, tudo belo; se não, então é preciso, de novo, trabalhar a nova Contradição que surgiu e, através da elaboração de novos aspectos reais, superá-la.

O Princípio mais alto que rege o curso do desenvolvimento do Universo não é, pois, um “ser-necessário” duro, um *müssen*, e sim um “Dever-ser”, um *Sollen*, que sempre pressupõe e admite a possibilidade de contrafatos, mas que continua sendo uma lei que rege e ordena cada ser individual, bem como o Universo como um Todo.

Operamos com apenas três subprincípios. O primeiro é o da iteração e da reprodução do que é igual; isso, em Lógica, chama-se tautologia e possui um determinado tipo de necessidade; na Natureza isso se chama, hoje, invariância; Platão denomina este subPrincípio de *to hen*⁷⁹. O segundo subPrincípio, que tem o mesmo peso e importância que o primeiro e que lhe é, por isso, colocado ao lado como igualmente originário, é o Princípio da Multiplicidade, *aoristos dyas*: a Multiplicidade pode, originando-se a si mesma, surgir e, na realidade, de fato se origina. Onde ela se origina e surge, temos que tomar conhecimento dela, mesmo nos casos em que ela não pode ser explicada dedutivamente: em tais casos ela simplesmente está aí, ela surgiu, ela originou-se e não tem nenhuma outra razão de ser exceto a de que de fato é e existe. Multiplicidade não pode, em última instância, ser reduzida à unidade; é, por igual, impossível deduzi-la a par-

79 Defendo aqui - contra Hegel - uma teoria evolucionista em suas linhas mestras análoga à que foi levantada por Platão e pelos Neoplatônicos e, na Modernidade, reformulada por Charles Darwin, de sorte a ser aplicável à Biologia. Cf. a este respeito HÖSLE, V. *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1984, p. 459-530. Cf. também JONAS, H. *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt, 1988

tir da unidade. A Multiplicidade tem, pois, sua última razão suficiente⁸⁰ em si mesma e não no Princípio de unidade. No curso e na formação do Universo, a combinação de ambos os subPrincípios, do Princípio da unidade – que fundamenta e explica a iteração e a reprodução daquilo que é igual – e do Princípio da Multiplicidade –, que fundamenta e explica a gênese da Multiplicidade e da complexidade das coisas e do mundo, obedece à lei mais alta da Lógica e da Ontologia, a saber, à lei de que não devem existir contradições. Quando contradições de fato surgem – o que é inevitável, porque os efeitos do primeiro e os do segundo subPrincípio não estão desde logo conformes, ajustados uns aos outros, em harmonia preestabelecida –, então a lei mais alta que rege o Universo, que cuida das contradições existentes, manda que estas sejam trabalhadas e superadas, para que aos poucos se alcance ou se restabeleça a coerência Universal, isto é, aquela situação ideal que deve ser e existir, na qual não existem contradições.

Esta situação ideal, que é o fim último para o qual o processo do Universo se dirige, é, como foi demonstrado antes, a possibilidade absoluta. Cada etapa intermediária do Movimento processual e do desenvolvimento em direção a este fim é absolutamente contingente, pois ela poderia ser diferente do que de fato é; mas ela também é, ao mesmo tempo, relativamente necessária, pois o fim ideal entra de forma constitutiva na construção daquilo que no processo se movimenta. A necessidade absoluta que rege e dirige todo o processo não é nada mais e nada menos que o Dever-ser absoluto, que contém em si tanto

80 O acento aqui recai na palavra “última”. É evidente que a Multiplicidade seguidamente - na maioria dos casos - pode e deve ser reduzida a um Princípio de Unidade, do qual ela surge e dentro do qual ela se organiza. As ciências, também a Filosofia, são uma prova de que se pode e deve fundamentar Multiplicidade em unidade. Mas não se consegue jamais, em última instância, reduzir toda Multiplicidade a uma unidade a ela pré-jacente, como também não se consegue deduzir, em última instância, a Multiplicidade a partir da unidade. Por isso, as mutações no processo de evolução biológica não são, a meu ver, em última análise, passíveis de dedução e de explicação causal completa e acabada; em última análise, elas, embora contingentes, não têm nenhuma razão fora delas mesmas que as determine como que de fora para dentro. - Disso segue algo extremamente importante, a saber, que o Princípio de Razão Suficiente possui validade Universal se for formulado de maneira cuidadosa e completa: “Cada coisa contingente, se de fato existe, tem que ter uma razão suficiente, ou num outro ser, ou dentro em si mesma”. Só uma tal formulação possibilita que existam coisas que são, no fundo de seu ser, realmente contingentes; só assim se abre o espaço para a contingência das coisas e para que a livre escolha entre alternativas diversas possa exercer-se. “Ex contrario sensu”, quem formula o Princípio de Razão Suficiente sem o adendo “ou em outro, ou em si, pressupondo tacitamente que sempre tem que haver uma razão externa à coisa contingente (= em outro), nega e impossibilita, em última análise, contingência como algo verdadeiramente existente e cai no necessitarismo, que afirma a contingência como mera, e assim enganadora, aparência das coisas em se de per si completamente necessárias.

a necessidade relativa como também a contingência das coisas, possibilitando e fundamentando ambas. A necessidade absoluta não é uma necessidade lógico-formal, também não um ser-necessário ontológico (um *ontologisches müssen*), mas sempre só um Dever-ser que vale tanto lógica como ontologicamente.

A passagem dialética da substância necessária de Espinosa para o sujeito livre de Kant faz-se, de acordo com esta proposta de correção, através de uma síntese dialética entre necessidade e contingência, que consiste não em um “ser-necessário” (um *müssen*), mas em um Dever-ser (um *Sollen*), que vale lógica e ontologicamente. A lei fundamental do pensar e do falar, que é também, como se mostrou, a lei fundamental do próprio Ser em seu desenvolvimento processual, possui aquela forma mais alta de necessidade que, embora contendo em si contingência, continua sendo lógica e ontologicamente normativa.

Notas para um projeto de Sistema

Se é levado realmente a sério o que foi dito antes sobre a impossibilidade de, em Princípio, dissolver a contingência, reduzindo-a à necessidade, segue-se, como consequência, que o Sistema como um todo e, em especial, o método dialético tem que considerar e conter, com pesos iguais, tanto a necessidade como a contingência. Isso significa, porém, que o Sistema então é um Sistema do Dever-ser (*Solle*), e não um Sistema do ser-necessário (*müssen*). O que isso significa, nos limites deste ensaio, só pode ser esboçado na forma de notas para um projeto de Sistema.

Hegel pensa o Sistema do saber absoluto de maneira que a contingência, que é apenas uma exterioridade, vai ficando mais e mais algo interno, uma interioridade, e através deste processo é desmascarada, pois se percebe que aquilo que parecia ser contingente é, na Verdade, uma necessidade; isso, no desenvolvimento do Sistema, fica mais e mais conhecido e tem que ser reconhecido. Livre, portanto, para Hegel é o agir que se origina não da exterioridade, isto é, do arbítrio (*willkür*) e da contingência (*zufälligkeit*), mas da interioridade que é necessária⁸¹. O conceito de

81 Cf. a esse respeito ANGEHRN, E. Op. cit; JARCZYC, G. Op. cit; BICCA, L. O Conceito de Liberdade em Hegel, *Síntese Nova Fase*, 19 a 56 vol.1992, p. 25-47.

liberdade em Hegel significa, portanto, autonomia no sentido da primeira definição que Kant dá de liberdade na *Crítica da Razão Prática*, mas não significa a livre escolha entre alternativas contingentes, que são por iguais possíveis, como Kant expressa e formula na segunda definição, o que é ser livre. Se o conceito pleno de liberdade tem que conter ambos os momentos, ou seja, se ambas as definições de Kant têm que ser tomadas cumulativamente, então é evidente que falta no Sistema de Hegel a metade daquilo que é liberdade no sentido completo do termo, isto é, o espaço da contingência que no Sistema tem que ser conservado aberto e no qual se exerce a livre escolha entre, no mínimo, duas alternativas igualmente possíveis. O Sistema e o método de Hegel – do Hegel histórico por transformar em última instância toda contingência em necessidade, só admitem e reconhecem o processo rigorosamente necessário do pensamento, que passa de uma etapa para outra etapa, de categoria para categoria, de figuração para figuração, sem que jamais haja, nisso, uma alternativa. A Dialética e, assim, todo o Sistema de Hegel, avança de forma necessária, em processo inelutável, como a sequência de números na Matemática. Isso, embora jamais pensado e executado por Hegel até suas últimas consequências, impregna sua concepção sobre o Estado e sobre a História, conduzindo em ambos os casos ao necessitarismo, a uma tendência para o absolutismo na teoria sobre o Estado e ao fatalismo na doutrina sobre a História. A transformação gradual de contingência em necessidade, que no curso do Sistema ocorre, conduz em sua última consequência à eliminação do sujeito concreto que existe contingentemente; o Eu concreto e individual vai sendo, aí, dissolvido e desaparece dentro do Eu Universal e não contingente. O Eu individual é corroído em sua singularidade e acaba sendo absorvido pelo vórtice dialético que é o Movimento do conceito e que, em última instância, só deixa ser e existir o que é Universal e necessário.

O Schelling tardio, Nietzsche, Kierkegaard e Heidegger, para citar só os mais importantes críticos do Sistema absoluto, têm no fundo razão quando levantam críticas e mais críticas contra a ideia absoluta de Hegel. Todas essas objeções têm o mesmo denominador comum que foi indicado e elaborado já pelo Schelling tardio em suas preleções *Sobre a História da*

*Filosofia Recente (Zur Geschichte der Neueren Philosophie)*⁸²: a eliminação da contingência e o necessitarismo que daí decorre.

A proposta de correção feita acima está centrada exatamente neste ponto e procura, obedecendo à Lógica interna que há na dialética das modalidades e, por isso, na raiz de todo o Sistema, repor a contingência em seu devido lugar. O Sistema do ser-necessário (do *müssen*), que na reconstrução das modalidades se mostrou logicamente autocontraditório, deve ceder lugar a um Sistema do Dever-ser. Como seria, em suas linhas mestras, tal Sistema?

O Sistema e o começo do Sistema – O começo do Sistema é, se fazemos abstração de pequenas nuances, o mesmo. Eu, o Eu individual e contingente que sou e que aqui e agora escrevo com este computador (aponto para este meu computador, e não para a caneta do Senhor Krug!), para não fazer pressuposição nenhuma o que não seria crítico, não posso pressupor nada. Ora, quem não pressupõe nada está a pressupor tudo. Quando digo que não pressuponho nada, estou a afirmar que não estou pressupondo nenhum juízo determinado, nenhuma concepção especial, nenhum axioma específico; tais pressuposições, por serem a essa altura indemonstráveis, são inadmissíveis. Mas, ao não pressupor nada de especial, estou a pressupor tudo de maneira geral; nada de especial escapa, aí, em Princípio, à justificação crítica. Tudo, todas as coisas, também este meu computador e a caneta do Senhor Krug, estão sendo pressupostos; tudo isso que foi pressuposto tem que ser examinado e ponderado para, então, ser repostos no Sistema da Filosofia; também meu computador e a caneta do Senhor Krug, pequenas pedras do grande mosaico, têm que ser inseridos em seu devido lugar no quadro abrangente do Sistema da Filosofia. A Verdade e a Totalidade do mundo que foi pressuposto devem ser resgatadas, quanto possível, em toda a sua riqueza: o que foi posto tem que ser repostos. Tudo que foi pressuposto – e isso é absolutamente tudo que é e pode ser – tem que ser desmontado dialeticamente, para, então, ser montado de novo, encaixando-se uma coisa na outra, ou melhor, um conceito no outro. Este mundo assim repostos, que é uma reconstrução intelectual e crítica do mundo real que foi pressuposto, chama-se Sistema de Filosofia.

82 SCHELLING, F.W. J. *Ausgewählte Werke*, 5 vol., Frankfurt, 1985; o texto mencionado está no 4 vol., p. 417-616, especialmente p. 543 ss.

Ser, Nada e Devir como começo – Quando não se pressupõe nada de determinado, e sim tudo em geral, é preciso, para dar início ao processo de reposição, começar com o Ser e o Nada. O Ser é repostado como a primeira categoria do Sistema; este Ser totalmente indeterminado é idêntico ao Nada também totalmente indeterminado. O Ser e o Nada são e significam o mesmo: o indeterminado vazio. Esse indeterminado vazio que está expresso como primeira categoria é a exata e precisa reposição categorial daquele “pressupor” – que pressupõe de maneira indeterminada tudo e todas as coisas – que antes, bem no começo, tinha sido feito. O Ser e o Nada são o mesmo. Mas eles não são *formaliter*, e sim *materialiter* o mesmo, diria aqui, precisando a questão, Christian Wolff. Formalmente o Ser e o Nada são coisas opostas e não se pode simplesmente apagar, como que num borrão, essa diferença e essa oposição que há entre eles. Mas o Ser enquanto totalmente indeterminado é a mesma coisa que o Nada enquanto totalmente indeterminado; o acento aqui cai sobre o termo “indeterminado”. O Ser e o Nada são materialmente o mesmo, da mesma forma que um copo cheio de água até a metade é a mesma coisa que um copo esvaziado de água até a metade; ambos os copos são idênticos sob o aspecto de que contêm água até a metade. O que não significa que encher e esvaziar sejam a mesma coisa. Assim também engendrar-se e Vir-a-ser não são a mesma coisa que perecer, deixar de ser e aniquilar-se. Vir-a-ser e perecer são Movimentos opostos e contrários que não são formalmente idênticos, mas que coincidem no fato e no aspecto de que ambos são um Devir. O Ser, o Nada e o Devir são, assim, o começo sem pressuposições de todo o Sistema, no qual tudo o que foi pressuposto da vida e do mundo concretos deve, pouco a pouco, ser inserido e repostado.

A Contradição performativa como motor da Dialética – A Contradição que provoca o Movimento do Sistema é, especialmente na Lógica, a Contradição performativa. Eu determino a pluralidade e a riqueza do mundo pressuposto como sendo algo indeterminado, como algo que não diz nada de determinado. O ato performativo de dizer e determinar determina tudo como sendo algo indeterminado, como o Ser indeterminado, o qual, visto pelo outro lado, é o Nada indeterminado. Determinar algo como sendo totalmente indeterminado é uma Contradição performativa. O ato de pensar está em Contradição performativa com o conteúdo pen-

sado e dito; esta Contradição precisa ser trabalhada e superada. Isso só pode ser feito num Sistema em que todas as determinações do ato individual e concreto deste meu pensar – inclusive este computador e a caneta do Senhor Krug que estão sendo pressupostas, sejam repostas como categorias ou figurações do Sistema. O resgate intelectual de todo o mundo pressuposto através da reposição no Sistema justifica-se a si mesmo num Movimento circular de autofundamentação e de autojustificação. A contingência do ato performativo de pensar e de tantas outras coisas, como de meu computador e da caneta do Senhor Krug, tem que ser tematizada em algum ou em muitos lugares do Sistema, para então, sem que ela se perca ou evanesça, ser superada e guardada no saber Absoluto.

A superação (*aufhebung*) da contingência – *Aufhebung* jamais significa eliminação. A ideia absoluta não é, portanto, necessidade pura, na qual a contingência foi totalmente superada e da qual a contingência foi completamente eliminada; a ideia absoluta não é um ser-necessário (um *müssen*), do qual a contingência foi eliminada, e sim um Dever-ser absoluto (um *Sollen*) que sempre se concretiza e realiza na facticidade de um ser que está sendo aí (*dasein*). Dever-ser é aquele tipo de necessidade que conota e que contém contingência, uma necessidade, pois, que, embora seja em si necessária, permite contra fatos, que permite que existam fatos contra o que ela diz e manda. O espírito Absoluto como categoria mais alta do Sistema, por um lado, é algo que está sendo sustentado pelo ato performativo do Eu individual e contingente que não se dissolve no Sistema, por outro lado, ele contém não apenas os nexos necessários como também todas as coisas contingentes que são partes do mundo que foi pressuposto e que agora foram resgatadas e repostas criticamente pelo Sistema. A ideia absoluta, última categoria da Lógica e etapa anterior do Sistema com seu espírito Absoluto, é a tentativa categorial de pensar o Absoluto em sua forma atemporal, de tematizar o Absoluto como que antes da contingência nele manifestar-se. A diferença entre a Lógica e a Filosofia Real consiste em que esta última procura entender e descrever todo o mundo pressuposto, inclusive seu desenvolvimento real e histórico, enquanto cabe à Lógica descrever o desenvolvimento atemporal do pensamento. A Lógica é um projeto ainda não realizado e, como nela método e conteúdo se identificam, é o próprio método da Filosofia Real. Aí se impõe, então,

a pergunta: o que é necessário na ideia absoluta e no método dialético? O que é, aí, contingente?

Contingência na Dialética. Esta pergunta, que perpassa todo o Sistema, gira em torno da questão como necessidade e contingência se imbricam no interior do método dialético. O que é, na Dialética, necessário? O que é contingente? Hegel fala tão somente do progresso necessário (*notwendiger fortgang*) do pensamento. Nós aqui temos que, de acordo com a proposta de correção básica do Sistema acima apresentada, dizer com exatidão qual o lugar que a contingência ocupa na estrutura interna da Dialética. Sistema e método são, em última instância, o mesmo. Se o Sistema é pensado, portanto, como acima foi feito, de sorte que não só a necessidade, mas também a contingência ocupam, nele, os devidos lugares, então se pode e deve indicar também qual o lugar que a contingência ocupa no desenho estrutural do método dialético. O que é no Movimento triádico de tese, antítese e síntese contingente? Primeiramente, há que se registrar que todo o espaço da evolução Lógica e ontológica aberto pelo uso e pela aplicação do Princípio da Contradição a ser evitada possui um caráter de Dever-ser e pressupõe e contém, assim, um momento de contingência. Não se deve, face a uma Contradição, ficar inerte, sem fazer nada; deve-se, aí, fazer algo, a saber, as devidas distinções. Essa obrigação não é contingente, ela vale de maneira absoluta. E quando alguém fica diante de uma Contradição sem pensar e sem fazer nada – lamentavelmente às vezes isso de fato ocorre –, essa feita de ação não o reduz imediatamente ao estado de planta, mas fê-lo abandonar a Razão e o discurso racional. Quem se enreda em Contradição sem pensar e sem fazer nada contra ela, quem simplesmente a aceita como tal, ele mesmo torna-se uma má Contradição que mais cedo ou mais tarde vai explodir. Contradições são boas e produtivas só enquanto elas são trabalhadas e superadas. O primeiro momento contingente, pois, na constituição do método dialético consiste em que contradições podem de fato existir e que elas, às vezes, de fato existem. Este é um primeiro aspecto sob o qual a contingência determina e caracteriza todo o processo dialético; isso é como que a outra face da necessidade absoluta entendida e interpretada como Dever-ser, categoria que, como foi mostrado, é a mais alta síntese na dialética das modalidades. Como o conceito em si e de per si não é um ser-necessário,

e sim um Dever-ser, sua evolução e seu desenvolvimento se processam no espaço da contingência, espaço este que permite que existam de fato contradições que por Princípio não deveriam existir, determinando, desta maneira, a figuração concreta que o conceito assume. – Também no interior do Movimento em três passos de tese, antítese e síntese o elemento da contingência pode ser localizado com exatidão. A tese é uma proposição afirmativa que contém uma Contradição – muitas vezes esta é performativa – e que, por explodir, expulsa de si o sujeito pensante. Assim, por exemplo, nas proposições “Tudo é Ser”, ou “O Absoluto é Ser”; esta proposição, se e quando formulada no contexto sistemático de tudo pressupor e de, então, tudo repor, é contraditória. Pois nela se afirma que tudo aquilo que foi pressuposto é determinado, na reposição sistêmica, como um Ser indeterminado. Ora, o próprio ato performativo de determinar, que é um pensar e dizer, está em Contradição com a determinação por ele dita e expressa, pois ele só determina dizendo que o assim determinado é indeterminado; em tudo isso ele mesmo é mais determinado do que o “tudo” que ele afirma ser indeterminado. Esta Contradição performativa transforma o dito “Tudo é Ser” num absurdo, no qual não se pode permanecer de forma racional. Esta explosão que ocorre por força da Contradição performativa mostra a inverdade da proposição e faz com que quem pensa racionalmente dela tenha que se afastar. A tese mostrou-se como sendo uma inverdade. O pensante foi expulso dela e, já que ele não pode permanecer na posição tética, desloca-se e passa para a antítese: “Tudo é Nada”. Também esta antítese vai mostrar-se falsa e insustentável, conduzindo o pensante à síntese, na qual a inverdade da tese e da antítese se transforma em Verdade, na qual tese e antítese são superadas e guardadas. Onde, nestes três passos, está o momento da contingência do método dialético? No fato contingente de que a oposição que constitui a antítese é um dado contingente que se encontra, pré-jacente, na linguagem concreta e na realidade histórica. Oposições contraditórias de conceitos podem ser obtidas, em Lógica, de forma construtivista, bastando para isso antepor a um conceito determinado a negação; tais conceitos contraditórios não são, em sua construção, nem empíricos, nem contingentes. Mas conceitos contrários são algo que a gente encontra, já feitos e formados, na Linguagem contingente e na

realidade histórica; eles não podem ser feitos de maneira construtivista e, por isso, também não podem ser deduzidos⁸³.

Proposições contrárias. isso não vale de proposições contraditórias! – podem ser simultaneamente falsas: tanto a tese como também a antítese são igualmente falsas, ambas explodem e nos obrigam a ascender à síntese. A contingência básica que, sempre e por Princípio, existe no método dialético consiste no fato de que tese e antítese são proposições contrárias – e não contraditórias! – que têm como predicados conceitos que não são formados construtivisticamente. Tais contrários são sempre, em oposição aos contraditórios, contingentes e empíricos. O conceito contrário de “gordo” é “magro”; ambos os conceitos referem-se, em nossa Linguagem e em nossa cultura, à estrutura e forma do corpo. O conceito contraditório de “gordo”, no entanto, é “não gordo”, sob o qual caem também realidades incorpóreas como sentido, denotação, anjos e muitas outras mais. O contraditório é obtido de forma construtivista pela anteposição da negação, o contrário, precisamos procurá-lo e encontrá-lo na realidade já existente da Linguagem concreta e da História. Como antíteses estão somente em oposição de contrariedade para com a tese, pode em muitos casos haver mais de uma antítese e, por isso, mais de uma síntese. Na elaboração e execução do Sistema nunca temos, por isso, certeza de que captamos de forma exaustiva e completa todos os opostos que de fato existem na linguagem e na História. Mesmo que conseguíssemos abranger todos os opostos contingentemente existentes, não teríamos ainda captado todos os opostos realmente possíveis. É por isso que o Sistema tem que ser, sempre e em Princípio, um Sistema aberto. Num tal Sistema, todos os opostos têm um espaço e um lugar que é seu lugar devido, mas nunca estamos certos de que conseguimos captar e mapear todos eles. A Totalidade que caracteriza o Sistema fica, por isso, sempre em aberto e é, assim, intelectualmente humilde. A Filosofia não se eleva ao estatuto de Ciência efetiva que abarca tudo, como Hegel queria, mas continua sendo, de acordo com a tradição, amor à sabedoria. Tudo deve ter um lugar e um sentido no Sistema, mas como o

83 Refiro-me aqui a conceitos, ideias e figurações no sentido do Sistema de Hegel. Proposições contrárias - o que é algo bem diferente de conceitos contrários - podem ser formadas de maneira construtivista, como se vê no quadrado lógico; mas só isso - operar dentro do quadrado lógico - não é Dialética, pois não surge, aí, uma categoria mais alta e mais nobre que seja a síntese. Proposições contrárias, construídas de forma construtivista têm sempre o mesmo predicado e já por isso não se prestam para o uso dialético.

processo Universal ainda está em curso e não acabou e se completou, Eu, este Eu individual e histórico que estou no meio do processo, posso e tenho que antecipar a Totalidade que deve ser⁸⁴. Do Sistema temos, por isso, quer dizer que ele deve ser tão abrangente, estruturado com tanta grandeza, que tudo nele tenha, em Princípio, um lugar e um sentido específicos. Esta antecipação da Totalidade ideal na figuração fáctica e contingente de um Sistema filosófico mostra a Filosofia em sua dupla feição: como ela deve ser e como ela de fato é. Ela é uma idealidade que se encarna na contingência fáctica e que, por isso, é somente amor à sabedoria, sem jamais alcançar o estatuto de uma Ciência exaustiva, completa e definitiva.

A interligação de a *priori* e a *posteriori* na Dialética. A *priori* e a *posteriori*, método transcendental e observação e verificação empíricas, interligam-se e imbricam-se no método dialético como foi acima proposto. Pois o caráter de contingência que é próprio da antítese não é eliminado, como pensava Hegel, no curso do processo, mas, bem ao contrário, entra na constituição da síntese. Cada síntese dialética tem, por isso, tanto um momento necessário (a *priori*) como um momento contingente (a *posteriori*) e uma das tarefas da Filosofia consiste exatamente em distingui-los e separá-los cuidadosamente. O seguinte exemplo pode servir para esclarecer a interligação que na Lógica ocorre entre o a *priori* e o a *posteriori*, entre necessidade e contingência⁸⁵.

Tome-se inicialmente a seguinte proposição:

1) Existem algumas proposições que são verdadeiras

Esta proposição, assim como ela está escrita aí, é contingente e só pode ser fundamentada a *posteriori*. O cético põe exatamente isso em dúvida. Mas quando o cético, falando ou escrevendo, faz afirmações, ele pode ser refutado e assim pode ser feita a passagem da incerteza para a certeza. Escreva-se o contrário:

2) Não existe nenhuma proposição que seja verdadeira

84 Isso fazem APEL e HABERMAS quando, para fundamentar a Ética, antecipam a situação ideal de discurso e a põem como o horizonte no qual se faz o discurso real.

85 APEL, K.-O.; HABERMAS, J. trouxeram novamente à luz, em nossos dias, a importância e a força demonstrativa da Contradição performativa. Cf. a esse respeito CIRNE LIMA, C.R.V. *Sobre a Contradição Performativa como Fundamentação do Sistema*, ver nesta Obra Completa 5 vol. Filosofia como Sistema – Artigos e Entrevistas. Como está registrado, devo esse argumento a HÖSLE, V. e KESSELING, T.

A inversão negativa e a universalização da proposição 1, que é feita e formulada na proposição 2, é uma construção autorreferente que explode como Contradição. Pois esta proposição 2 em todo o caso é falsa. Se ela é verdadeira, então ela é falsa, porque ela mesma é uma proposição verdadeira. Se ela é falsa, então ela é falsa. Não se trata aqui de uma antinomia estrita como a de Russel (“ p : esta proposição p é falsa”), pois as antinomias estritas possuem uma matriz de Verdade bem diversa. A proposição estritamente antinômica, quando ela é verdadeira, então ela é falsa; quando ela é falsa, então ela é verdadeira; as antinomias oscilam sempre entre Verdade e falsidade, sem jamais se fixar numa delas. No caso da proposição 2, trata-se de uma matriz de Verdade diferente, trata-se, pois, de uma estrutura lógica diversa que não a antinomia; se a proposição 2 é verdadeira, então ela é falsa; se ela é falsa, então ela é falsa. A proposição 2 explode sempre como Contradição de si mesma: ela não oscila entre Verdade e falsidade, ela é sempre falsa. Isso ocorre, como vimos, por sua estrutura interna, isto é, porque tem como estrutura uma autorreferência negativa que sempre explode. Isso é, no caso da proposição 2, necessário e *a priori*. Foi demonstrado *a priori* e de forma necessária que a proposição 2 é falsa. Disso segue, então, necessariamente a Verdade da proposição 3:

3) Ao menos algumas proposições são verdadeiras

De onde segue necessariamente a proposição 4.

4) Proposições podem, em Princípio, ser verdadeiras

A demonstração que começa com a proposição 1 (tese ingênua e imediata), passa pela explosão da proposição 2 (antítese explosiva em sua negatividade) e conduz à proposição 3 (primeira síntese), que é dialética: trata-se aí de uma argumentação que parte de uma positividade imediata, que é falsa, e que, passando pela negação, chega a uma positividade mais alta. A passagem da proposição 3 (primeira síntese) para a proposição 4 (segunda síntese) é exatamente aquilo que Kant chama de transcendental. O método dialético e o método transcendental estão, neste exemplo, interligados e imbricados. – O que é, nisso, contingente? Primeiro, a passagem não necessária da proposição 1 para a proposição 2. É perfeitamente possível ficar na proposição 1, ou de maneira ingênua e dogmática, afirmando

que ela é verdadeira, ou de maneira cética, dizendo que não se sabe o que é Verdade e o que é falsidade. A Lógica meramente formal, aí, não leva adiante através de inferências necessárias. Se quisermos ir adiante criticamente, se quisermos ter certeza, então podemos – e isso é contingente! – fazer a experiência mental que ocorre na proposição 2. Mas se e quando formularmos a proposição 2, então ela necessariamente implode, donde segue necessariamente a Verdade da síntese, isto é, das proposições 3 e 4. Contingente é, em segundo lugar, – e isso é fundamental – toda a base da argumentação, a saber, a proposição 1, que é em si e de per si contingente e *a posteriori*. O antecedente do argumento é contingente se for encontrado na Linguagem empírica e histórica. Só quando se pressupõe a proposição 1 e quando se forma a proposição 2 como autocontradição explosiva é que – a partir daí – tudo decorre necessariamente.

Nem sempre a estrutura da proposição 2 é tal que haja uma autocontradição explosiva e que o Movimento dialético, assim, seja posto em marcha. Tome-se a seguinte série de proposições:

- 1) Alguns brasileiros são bons
- 2) Nenhum brasileiro é bom

A passagem da proposição 1 para a proposição 2 aqui não demonstra nada, pois elas não estão em oposição dialética. A proposição 1, no quadrado lógico, é uma proposição I, isto é, uma proposição afirmativa particular; a proposição 2 é uma proposição E, isto é, uma proposição Universal negativa. Ambas estão em oposição de contraditoriedade: se uma delas é verdadeira, a outra é necessariamente falsa, e vice-versa. Mas como não há uma autocontradição explosiva nem em uma e nem na outra das proposições, é preciso, para descobrir o que é Verdade, partir para uma verificação ou falsificação empírica.

A Dialética na Lógica e na Filosofia Real. Para mostrar com mais clareza o caráter contingente da Dialética, pode-se usar o seguinte exemplo tirado da Filosofia clássica e que caracteriza bem a Dialética, especialmente como ela se faz no âmbito da Filosofia Real. A tese aí é *philesis*, o ato de amor; a antítese é a *antiphilesis*, o amor que surge em resposta ao amor inicial da *philesis*; a síntese é a *philia*. *Philesis* é um ato unilateral de amor que se

origina como pergunta e como convite de um Eu que toma a iniciativa; a *phileisis* não está nunca segura sobre qual vai ser a resposta e sempre representa, por isso, um risco. A resposta à *phileisis*, em Princípio, pode ser tanto positiva como negativa; exatamente isso é contingente. É precisamente nisso que consiste a contingência da Dialética: na possibilidade de mais de uma antítese. Se a resposta à *phileisis* é positiva, se o outro Eu põe um ato de *antiphileisis*, então e somente então começa o processo dialético. Só aí é que surge a antítese, à qual a tese está em oposição de contrariedade, o que dá início ao Movimento da Dialética. *Phileisis* e *antiphileisis* estão, num primeiro momento, em oposição, uma para com a outra, e são relações unilaterais e unidirecionais, mas, ao se encontrarem e se entremear, fundem-se e unificam-se, depois, numa síntese, a *philia*, em que ambas, superadas em seu caráter unilateral e guardadas em sua positividade, são o vaivém do mesmo para consigo mesmo, do amor que se sabe correspondido e que é bidirecional. – Na Filosofia Real, o caráter contingente da Dialética fica mais visível, primeiro porque a antítese aparece de forma bem evidente como sendo uma oposição contrária (e não contraditória), segundo porque muitas vezes é patente que há mais de uma antítese possível. Na Lógica, entretanto, que tem como objeto o Universal em sua forma atemporal, contrários e contraditórios seguidamente coincidem *materialiter*, de sorte que, aí, é mais difícil mostrar o caráter contingente da Dialética. Este consiste muitas vezes no fato de que a Contradição é de Natureza performativa, isto é, que a Contradição que desencadeia o Movimento dialético surge da oposição entre o ato performativo, que é individual e contingente, e seu conteúdo Universal e necessário.

A contingência na Natureza. Se as considerações acima sobre a contingência no âmbito da Lógica estão corretas, então segue necessariamente que também no âmbito da Filosofia da Natureza a contingência tem um importante lugar. Isso parece ser confirmado por ciências empíricas, como a Biologia e as Ciências Sociais, não, porém, pela Física. A Biologia e as Ciências Sociais trabalham principalmente com leis “fracas” no mesmo sentido da validade “fraca” do Princípio de Não Contradição, como acima demonstrado. Trata-se, aí, de leis que ordenam e determinam algo, mas que não determinam de forma tão forte que exceções fiquem absolutamente impossíveis. Formas e fatos que se desviam da norma ou

a transgridem não são raros na Biologia e nas Ciências Sociais. É por isso que se fala de “tipos de construção” de organismos e de “estruturas de organização” de agrupamentos sociais; pressupõe-se, aí, que a Multiplicidade existente nas coisas se ordena de acordo com um “tipo de construção” ou com uma “estrutura de organização”, sem que elas fiquem, entretanto, determinadas em tudo e sob todos os aspectos. Na Biologia e nas Ciências Sociais parece evidente que as leis só determinam de uma maneira “fraca”, abrindo, assim, amplo espaço para a contingência.

Bem diferente é a situação na Física Clássica, que se caracteriza por uma concepção do mundo que segue um modelo estritamente determinístico. Segundo o modelo aí pressuposto – mas nunca demonstrado! – tudo está desde sempre completamente determinado de maneira causal, mesmo em seus mínimos detalhes, de sorte que aquilo que os antigos chamavam de contingência deve ser atribuído apenas à inexatidão da observação ou à falta de nitidez do objeto observado. Esta falta de nitidez algumas vezes existe por Princípio e não pode ser jamais superada, como no Princípio de Indeterminismo de Heisenberg, mas nesses casos trata-se apenas de uma falta de nitidez do pensamento, nunca – pensam muitos físicos – uma falta de nitidez ou uma contingência da coisa mesma. Segundo este modelo de Ciência que recebe o nome de *Hempel* e de *Oppenheim*, somente as condições iniciais do processo do Universo podem ser contingentes; tudo o mais acontece de maneira totalmente determinada, de sorte que contingência, aí, é impossível. – Este paradigma de pensamento, que é uma pressuposição não demonstrada de muitas teorias científicas, está em oposição radical à tese defendida neste trabalho sobre a importância e a irreducibilidade da contingência, pois admite a contingência somente no âmbito do conhecer, não no âmbito do Ser. Mas, como o pensamento também é uma forma de Ser, este modelo necessário não é onibran-gente nem universalmente válido, como seus defensores pretendem. O conhecer, que desde sempre é uma forma alta e importante de Ser, não pode ser explicado como Ser e fica, assim, fora de um paradigma teórico como algo que, de acordo com este, seria impensável. O modelo necessário não pode ser tomado de forma tão Universal que realmente todas as coisas estejam tão determinadas como deveriam estar se fossem de acordo com ele; por isso, nem tudo pode ser por ele explicado ou dele

deduzido. Concedendo-se, porém, a impossibilidade, que é de Princípio, de autoaplicação deste modelo e, por isso, a impossibilidade de sua universalização total, não há mais razão cogente para admitir que somente a situação inicial do processo do mundo é contingente, isto é, que só esta não é passível de explicação causal. Se a validade totalmente Universal deste paradigma foi demonstrada como sendo falsa, por que, então, ainda tentar mantê-la? Não seria mais adequado utilizar, como concepção do mundo como um todo, aqueles paradigmas teóricos que comprovadamente vigem nos organismos e nas estruturas sociais e que levam a sério a contingência que em tantos lugares emerge como realidade? De acordo com minha proposta deve-se dizer que leis “duras” só possuem validade limitada, isto é, que elas vigem somente em áreas e em nexos determinados e circunscritos e que somente leis “fracas” como o Princípio de Não Contradição e o Princípio de Identidade são realmente onibrangentes e têm validade Universal. Existem, sem dúvida, leis “fortes”, mas elas são como que núcleos duros numa teia maior e mais ampla de leis “fracas”.

Contingência e liberdade. Liberdade em Hegel é autonomia, o que corresponde à primeira definição de liberdade de Kant; esta autonomia consiste no fato de que as ações provêm de uma necessidade que está ínsita no sujeito e que lhe é, assim, interna; a coerção, que vem de fora, isto é, a necessidade externa está, aí, excluída. O homem, segundo Hegel, conhece, por força de sua Razão, as leis que vigem no Universo e que, por serem universais, também regem a ele mesmo e sua vida; ele sabe que essas leis não estão fora dele, mas que, muito pelo contrário, entram na constituição de sua própria interioridade. O homem, ao obedecer às leis do processo de desenvolvimento do Universo, é e continua sendo perfeitamente autônomo, pois ele obedece somente às leis que ele, em seu íntimo, desde sempre é: ele obedece somente a si mesmo e é, por isso, autônomo. – O outro momento constitutivo da liberdade, que corresponde à segunda definição de Kant, falta completamente em Hegel. O homem, embora autônomo, não pode escolher livremente entre várias alternativas contingentes, porque, como a contingência foi desmascarada pelo Sistema como sendo mera necessidade, só existe uma única possibilidade, a qual, sem que haja alternativa, se impõe como a única decisão possível.

De acordo com a proposta de correção feita acima, é exatamente isso que é mudado no Sistema. Não há mais uma única possibilidade que se impõe, mas, sim, a realidade de possíveis alternativas, de sorte que se abre o espaço da contingência para o exercício da livre escolha. Muitas coisas podem existir como podem também, por igual, não existir, elas podem ser assim e podem ser diferentemente. Neste espaço da contingência real, que é deixado em aberto, é que surge, então, o ato de livre escolha, que opta por uma alternativa determinada, dando preferência a esta em detrimento de alternativas igualmente possíveis. Este conceito pleno de liberdade é essencialmente diferente daquele que Hegel defende em seu Sistema.

O desenvolvimento da liberdade, aqui, não é mais um “necessário progresso” (*notwendiger fortgang*), o qual, eliminando gradativamente a contingência, leva em última instância a um Estado totalitário, mas a conciliação entre necessidade e contingência. O homem desenvolve-se livremente em sociedade e em Estado, que são livres, que se caracterizam tanto por uma estrutura necessária como por uma concretização contingente. O momento necessário existe somente ligado ao momento contingente; ambos constituem o desenvolvimento real da liberdade, só ambos juntos constituem sociedade e Estado. É tarefa da Filosofia distinguir, nas figurações concretas realmente existentes, o que é necessário e o que é contingente. Esta proposta de correção, inserida no coração da Lógica, conduz, portanto, ao ser desdobrada sistematicamente, a uma sociedade aberta, tal como defendida por Karl Popper e tantos outros, bem como a uma forma de Estado que sempre e necessariamente é democrática. A democracia é a única forma de governo filosoficamente e, assim, eticamente justificável, pois só ela toma em consideração – o que é fundamental – a contingência das coisas e a livre escolha do homem. Não se pode deduzir *a priori* tudo que é bom e é certo para a sociedade e para o Estado; pelo contrário, muitas vezes é preciso perguntar a cada homem, deixando-o escolher entre as alternativas possíveis, de sorte a, em processo longo e muitas vezes penoso, engendrar o universal concreto que é a *volonté générale*. Necessidade e contingência interligam-se e fundem-se, aí, numa única realidade, que é em parte – e não completamente, como Hegel pensava – normativa.

Contingência e História. O Sistema de Hegel é um Sistema de Filosofia da História, no qual tudo é determinado, em última instância, pelo julgamento final que é emitido pela História Universal.

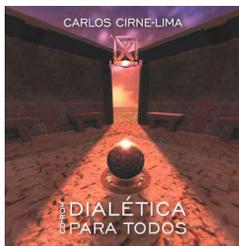
Teleologia pode ser entendida de duas maneiras. Pode ser interpretada de maneira “dura”, de sorte que o *télos* determine os eventos de maneira tão determinística como a causa eficiente. Numa tal concepção, contingência e livre escolha são excluídas, desde logo, como num processo determinístico de explicação causal. Pode-se, porém, entender teleologia de maneira “fraca”, como a Biologia e as Ciências Sociais geralmente o fazem. A lei de Darwin da sobrevivência do mais apto é um exemplo disso. Pois os organismos que não são os mais aptos não são, de saída, eliminados e aniquilados; pelo contrário, o processo de seleção é “fraco”, lento e gradual, de sorte que somente no fim se sabe quem é realmente o mais apto e, neste sentido, o mais forte. As baratas são, neste sentido, mais fortes que os dinossauros. Neste sentido mais fraco, teleologia é uma lei que atua de forma fracamente determinante e não de modo necessitante; assim é só *in the long run* que ela atua de forma efetiva.

Se transpusermos isso para o homem e sua forma específica de ser, faz-se a transição das leis “fracas” da Natureza para as leis éticas, as quais obrigam, sim, mas não são necessitantes, deixando, deste modo, espaço para a livre escolha do homem. O desenvolvimento do homem em liberdade chama-se História. Também a História, como a sociedade e o Estado, constitui-se de um momento necessário e de um momento contingente. Necessário na História é tudo que acontece de acordo com leis e que, portanto, não pode ocorrer de outra maneira – a primeira forma de necessidade – e o que não deve ocorrer de outra maneira – a segunda forma de necessidade. Exatamente esta segunda forma de necessidade é característica específica do homem e de sua História. História é, assim, sempre um julgamento em que julgamos ética e moralmente o passado, o presente e o futuro. Fatos, uma vez ocorridos, não podem ser desfeitos. Mas pode-se e deve-se, sim, perfeitamente, transformar os fatos, dando-lhes outro sentido, de sorte que possam ser inseridos no contexto do quadro da Razão, da História de vida e, finalmente, no mosaico geral do sentido do mundo. Um erro cometido, uma vez reconhecido como tal, pode –

mas isso não é um “ser-necessário”, um *müssen*, mas um Dever-ser, um *Sollen* – transformar-se em conhecimento e virtude. Filosofia da História é, assim, sempre Filosofia em intenção pragmática, como Kant queria, e não o cálculo mais ou menos exato de eventos que necessariamente irão acontecer como Marx e, principalmente, os marxistas pensavam.

O julgamento da História, tanto da História da minha vida como da História Universal, faz-se segundo critérios, os quais, em última análise, se reduzem a um critério primeiro e último: o critério da Coerência Universal, que não é nada mais nada menos que o Princípio da Contradição a ser evitada. É bom e está certo o que está em coerência consigo mesmo, com o meio ambiente mais imediato e também com a Totalidade do processo do Universo; isso é o bem e o belo, *kalòn kai agathón*. O que não está conforme a Coerência Universal é uma Contradição que precisa ser trabalhada e superada. Onde a Contradição não é superada, engendram-se formas fugazes de Ser, distorções de alma e de espírito, doenças, conflitos sociais, guerras e, finalmente, a morte do indivíduo enquanto Universal concreto. Quando se antecipa, entretanto, como espírito que sabe das coisas, a Coerência com o processo Universal, tudo fica bom e belo como no primeiro dia da criação. Isso é o eterno momento presente, um dia que volta todos os dias, a rosa na cruz do presente. Esta rosa é um sopro em torno de Nada. Mas como o Nada também é o Ser e, assim, o Devir, o fim transforma-se em começo e o Sistema se fecha sobre si mesmo em perfeita circularidade.

Produções multimídias



CD-Rom Dialética para Todos

Créditos

Computação Gráfica: Maurício N. Santos

Imagens: Maria Tomaselli

Música: Carlos Dohrn

Programação: Alípio Lippstein

Vídeos na internet

Dialética para Principiantes

https://www.youtube.com/playlist?list=PLQrqUrODjjivY-wWSuWzwKOvpUNw-dGFA&jct=h6arVF6vKqnv_QpCTqBISrl_frHrg

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)

Análítica do Dever-ser (2012)

A verdade é o todo (2012)

Casualidade e auto-organização (2012)

O Absoluto e o Sistema: Agostinho, Tomas de Aquino e Hegel (2012)

Mesmo que A fundamentação da ética

A totalidade em movimento (2012)

Sobre macacos, abelhas e a linguagem (2009)

À guisa de resposta (2009)

Teísmo sem contradições? (2009)

Hegel – contradição e natureza (2008)

Et si fractus illabatur orbis – Balduino Rambo (2007)

O ser e suas ulteriores determinações (2007)

Dialética para todos. Aristóteles com o controle remoto na mão (2007)

Quando Hegel fala em contradição entenda-se contrariedade (2007)

Metamorfoses culturais da modernidade (2006)

Um debate sobre o lugar do ser humano na imprevisibilidade imanente do mundo (2006)

LIVRO V**FILOSOFIA COMO SISTEMA - ARTIGOS E ENTREVISTA (2006-1962)**

Being, nothing, becoming. Hegel and us (2006)

Being, nothing, becoming. Hegel and us (2005)

Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho (2005)

Transverso e razão (2005)

Karl Rahner defendeu ideias antes do tempo, cedo demais! (2003)

As universidades perderam a unidade do saber (2003)

Liberdade e razão (2002)

Desenvolvimento como liberdade (2001)

Platão: o Uno e o Múltiplo (2001)

Ética da Coerência Dialética (2001)

Plotino – o Uno e o Múltiplo (2000)

A Explicação do Mundo (1998)

Dialética e Liberdade (1998)

Um projeto de sistema. Dialética e natureza (1998)

Dialética e evolução (1996)

Dialética e antinomia (1996)

Lógica do Dever-ser (1994/ 1993)

A lógica do Absoluto (1993)

Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema (1991)

Mitologia e História (1990)

Universidade: Democracia ou Aristocracia (1990)

Liberdade, um conceito latino-americano? (1989)

A Dialética do Senhor e do escravo (1989)

Poesia, técnica e práxis (1989)

Da responsabilidade do indivíduo na sociedade (1987)

O Dever-ser – Kant e Hegel (1987)

Sobre a contingência na ciência lógica (1987)

Filosofia ou Práxis? (1985)

Sobre a esperança (1962)

© Carlos Roberto Velho Cirne Lima
Direitos reservados à Escritos Editora
1ª edição 2017

Catálogo na Fonte

Lima, Carlos Roberto Velho Cirne
Filosofia como sistema : o núcleo [recurso eletrônico] / Carlos Roberto Velho Cirne
Lima. – Porto
Alegre : Escritos, 2016.
1 recurso on-line ; v.3 ; 25cm
ISBN: 978-85-98334-75-2
Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader.
Modo de acesso: World Wide Web
1. Dialética do Conhecimento. 2. Contradição (Filosofia). 3. Filosofia. I. Título.

CDD: 165

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.