

DIALÉTICA E LIBERDADE

RAZÕES, FUNDAMENTOS E CAUSAS

Carlos Cirne-Lima*

SÍNTESE - Na tradição analítica, tanto a fundamentação lógica como a causalção ontológica pressupõem sempre a distinção, mais, a separação entre fundante e fundado, entre causa e efeito. Isso leva a *regressus ad infinitum*, irracionalidade essa que só pode ser evitada pela postulação de uma *arkhé* inicial que, estando fora da série, faz o começo da série e assim de fora a determina. Surge assim a predeterminação causal. Uma tal concepção leva ao indeterminismo causal que impossibilita a liberdade. Na tradição dialética, fundante e fundado, causa e efeito são, em última instância, um movimento circular: autofundamentação e autocausação. Isso permite pensar a liberdade como autodeterminação. Se o sistema dialético é pensado sem contingência, a autodeterminação é "livre" apenas por não sofrer coerção externa; ela, dentro em si, é necessária. Se o sistema é pensado com contingência, como aqui se defende, liberdade pode ser pensada como livre escolha. O dilema entre causalidade e livre arbítrio é assim resolvido, sem que se apele como fez Kant para uma teoria de dois mundos.

PALAVRAS-CHAVE - Analítica, Dialética, fundamentação, autofundamentação, necessidade, contingência.

ABSTRACT - In the analytic tradition, so much the logical foundation as the ontological causation always presupposes the distinction, plus, the separation among the that found and the founded thing, between cause and effect. That takes the *regressus ad infinitum*, irrationality that that can only be avoided by the postulation of an initial *arkhé* that, being out of the series, she makes the beginning of the series and like this, of out, it determines it. It appears the causal predetermination then. A such conception takes to the causal in-determinism that disables the freedom. In the dialectic tradition, it that found and the founded, it causes and effect is, ultimately, a circular movement: self-foundation and self-causation. That allows to think the freedom as self-determination. If the dialectic system is thought without contingency, the self-determination is "free" just for not suffering external coercion; her, inside in itself, it is necessary. If the system is thought with contingency, like I defend here, freedom can be thought as free choice. The dilemma among causality and liberate will it is solved like this, without we appeal, as Kant made, to a theory of two worlds.

KEY WORDS - Analytic, Dialectic, foundation, self-foundation, necessity, contingency.

"Aqui entramos no reino da liberdade". Com estas palavras Hegel encerra a Lógica da Essência e abre o espaço em que vai se desenvolver a Lógica do Conceito. O Conceito é livre, só o Conceito é que é livre. E o Conceito é livre somente porque ele conseguiu atravessar o emaranhado dialético de categorias que se

* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

espelham reflexivamente umas nas outras, constituindo assim a Lógica da Essência. Não é intenção deste trabalho reconstruir a trilha tortuosa da argumentação hegeliana que, ambiciosa como sempre, pressupõe toda a riqueza da tradição a esse respeito e constantemente a ela remete: Essência e Aparência, Fundamento, Determinações da Reflexão, Substância e Acidente, Modalidades, Causa e Efeito etc. Nosso objetivo é bem mais modesto: Pretendemos, neste ensaio, mostrar como Dialéticos e Analíticos entendem de maneira diferente os conceitos de fundamento e de causa. Dialéticos e Analíticos falam de fundamentação, de razões fundantes e de causas, eles utilizam os mesmos termos, mas trabalham com operadores completamente diferentes. É isto, e somente isto, que tentaremos expor e esclarecer. Das conclusões obtidas surgirão elementos que permitirão discutir com maior objetividade e com mais espírito crítico o conceito de liberdade, que é absolutamente central tanto para Dialéticos como para Analíticos, mas sobre o qual pairam, senão graves equívocos, pelo menos pesadas sombras de dúvida.

1 – Liberdade, fundamento e causa nos Analíticos

1.1 – A fundamentação – a razão analítica na Lógica (no pensar)

O problema da fundamentação constitui o começo de toda verdadeira Filosofia. Filosofia, desde seus começos arcaicos, trata das primeiras causas e dos primeiros princípios. O termo *princípio*, aliás, ainda hoje preenhe esta tradição, significa tanto *começo* como também *regra*. O que está por trás dos fenômenos que aparecem e se nos dão? Causas. Os fenômenos naturais são efeitos de causas que nem sempre aparecem do mesmo modo que os fenômenos que são por elas produzidos. A tarefa do cientista consiste em descobrir a causa existente por trás dos fenômenos, principalmente daqueles fenômenos da natureza que se repetem com regularidade, constituindo assim, o dia e a noite, o sol e a lua, o movimento das estrelas, enfim, a ordem do *kosmos*, do universo bem ordenado. O Cientista estuda as causas, o Filósofo estuda a causa última de toda a série causal. Pois faz-se aí uma regressão que parte do fenômeno, que é um efeito, para a sua causa. Esta causa, por sua vez, às mais das vezes, é novamente efeito de uma outra causa, a ela anterior, que lhe dá origem e a explica. Esta causa, mais uma vez, geralmente é efeito de mais uma outra causa, que a antecede, a qual, de novo, possui antes dela uma nova causa. E assim por diante. O Filósofo, desde os primórdios de nossa tradição, tem por objeto de pesquisa exatamente a causa que está no começo de toda esta série causal, o começo que é ao mesmo tempo princípio, ou seja, a primeira causa, em grego, a *arkhé*.

A *arkhé* é, assim, o primeiro e último princípio de toda a explicação filosófica; isso na ordem do conhecimento que tenta entender e explicar. A *arkhé* também é a primeira causa, aquela que sem nada antes dela faz começo na série ontológica de causas e efeitos, que no final dos finais aparecem como fenômenos da natureza. *Arkhé* é algo lógico, e é também algo ontológico. Razão, princípio e fundamento – palavras-chaves da Filosofia na modernidade – são, em seu núcleo especulativo, a velha *arkhé* dos mestres pensadores gregos e tanto escondem como revelam os mesmos problemas. Problemas gregos, problemas de Platão e de Aristóteles, problemas de Dialéticos e de Analíticos.

Para os Analíticos a série de efeitos que remetem a causas, que por sua vez são novamente efeitos de outras causas que lhe são anteriores, e assim até chegarmos a uma primeira *arkhé*, aparece sob dupla forma e sob dupla terminologia: uma lógica, que se desenrola na ordem da fundamentação que o filósofo percorre quando ordena suas razões de pensar, a outra ontológica, que constitui a própria coluna vertebral que sustenta e ordena a natureza do universo real. Aqui nos interessa, primeiramente, a ordem lógica; mais abaixo trataremos da ordem ontológica.

Aristóteles diz que a argumentação logicamente fundante se faz por *apódeixis*. Mas cada *apódeixis* depende logicamente de uma *apódeixis* que lhe é anterior, e assim por diante, até chegarmos a um começo e a um princípio, a uma *arkhé*, que não tem nem precisa ter nenhuma fundamentação lógica que lhe seja anterior. Este é o primeiro princípio de toda a argumentação filosófica e sustenta, como começo que é, todas as argumentações ulteriores. Esta é a argumentação de Aristóteles no livro *Gamma*, esta, a forma argumentativa de todos os Analíticos desde então.

Analisemos a estrutura do argumento. Por que não se pode continuar indefinidamente na regressão? Por que não um *regressus ad infinitum*? Aristóteles não explicitou claramente seu raciocínio. Mas a estrutura argumentativa, que encontramos no livro *Gamma*, repousa tacitamente sobre um silogismo condicional na forma *tollens*: Se houvesse um *regressus ad infinitum*, todas as demonstrações da Filosofia e da Ciência seriam infundadas e não haveria nem uma única que estivesse justificada. Ora, isso não ocorre e não é verdade. Logo, não pode haver um *regressus ad infinitum* e, assim, há que se admitir uma *arkhé* lógica de toda a série argumentativa da demonstração, uma *arkhé* da ordem lógica. Pois, quem, a sério, quereria pôr em dúvida as demonstrações da Geometria? Ninguém. Mas se elas valem, então existem demonstrações (*apódeixis*) válidas. E, se existem demonstrações válidas, então o primeiro princípio, que é o primeiro da série de todas as demonstrações, tem que ser um princípio válido. - Este é o método regressivo como exposto por Aristóteles, este é - em sua estrutura - o núcleo duro do método transcendental de Kant, que, como passamos ver, é um eminente representante do método analítico elaborado pelo Estagirita.

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, parte da existência de fato de alguns juízos sintéticos *a priori* que são verdadeiros. Este é o começo em Kant, este, o ponto de partida. Sobre este fato é que Kant aplica o método regressivo e coloca a pergunta transcendental: Quais são as condições necessárias de possibilidade de tal fato? A pergunta é respondida por Kant, na *Estética* e na *Analítica Transcendental*, pela introdução do espaço e do tempo vazios, formas da sensibilidade, e pela categorias *a priori* do entendimento. - Kant, na estrutura argumentativa de sua *Crítica*, retoma o mesmo silogismo subjacente ao raciocínio aristotélico: Como existem conhecimentos que são verdadeiros, a saber os das Ciências, tem que existir aquela condição prévia, sem qual tais conhecimentos não seriam possíveis. Não se pode, de maneira nenhuma, entrar num *regressus ad infinitum*. - Não contente em utilizar esta forma de argumentação na *Crítica da Razão Pura*, Kant a retoma tanto na segunda como na terceira *Crítica*. Kant, o filósofo transcendental, é um Analítico, pois o método transcendental é, ele mesmo, uma reformulação do método analítico de Aristóteles.

Pergunta-se hoje, agora, época em que as dúvidas e perplexidades são muito mais numerosas que nossas certezas: O argumento é válido? Válido em Aristóteles? Válido em Kant? Filósofos aristotélicos e kantianos, tão numerosos em nossos dias, responderão em uníssono: É claro que sim. Lamentavelmente, a questão é bem mais complexa, e há hoje mais e mais pensadores que, a respeito deste problema, se colocam de uma maneira muito crítica. Lembremos aqui Karl Popper e Hans Albert, representantes do assim chamado Racionalismo Crítico, ambos filósofos oriundos de tradição genuinamente analítico-aristotélica; ambos absolutamente isentos de qualquer contágio de Dialética.

Hans Albert formulou dura crítica contra a maneira um pouco ingênua, com que os clássicos acima citados articulavam a estrutura regressiva da série de argumentos a uma *arkhé*, através do assim chamado "trilema de Münchhausen". O fio condutor das agudas objeções de Hans Albert, hoje popularizadas sob o nome de "trilema de Münchhausen", afirma que a série argumentativa, como apresentada até hoje na tradição, desemboca sempre num trilema, do qual os três lemas são inaceitáveis por qualquer Filosofia que se queira crítica. Pois toda e qualquer série de argumentos, na regressão demonstrativa, desemboca 1) ou numa afirmação dogmática: e afirmações dogmáticas não podem ser aceitas numa filosofia crítica; 2) ou num *regressus ad infinitum*, e este faz a racionalidade implodir; 3) ou em circularidade, isto é, num círculo vicioso, no qual já se pressupõe tacitamente no começo o que se quer demonstrar no fim. Percebe-se, aqui, que o Racionalismo Crítico de nossos dias não aceita mais a premissa de que "Em havendo alguma prova que seja verdadeira, o primeiro princípio de todas as provas tem que ser verdadeiro". O *regressus ad infinitum* para Hans Albert é um dos três lemas inaceitáveis do "trilema de Münchhausen". Não há como eliminar a possibilidade do *regressus ad infinitum* na ordem das demonstrações, o que em etapa posterior do raciocínio levará Albert a dizer que todas nossas certezas são falíveis. Não existindo a *arkhé* argumentativa inconcussa e indubitável, pois o *regressus ad infinitum* não pode ser excluído de forma conclusiva, então, segue-se que todas as argumentações e teorias se transformam em hipóteses que podem, sim, ser, falsificadas, mas que jamais podem ser rigorosamente verificadas. - Albert, contra Aristóteles e contra Kant, não vê necessidade lógica de que o *regressus ad infinitum* seja eliminado através da admissão de uma *arkhé* argumentativa. *Regressus ad infinitum*? É uma bobagem, sim. É irracional, sim. Mas como excluí-lo de forma logicamente convincente? Aí uma das raízes do Racionalismo Crítico. Crítico, sim, mais crítico que Aristóteles e que Kant.

Contra as objeções levantadas por Karl Popper e por Hans Albert ninguém, em nosso século, lutou mais árdua e bravamente que Karl-Otto Apel. Apel, em sua *Pragmática Transcendental* e em sua *Ética do Discurso* tenta ir além de Kant em sua fundamentação argumentativa pelo método regressivo. E, em meu entender, o consegue. Apel não pressupõe como Kant um fato que servirá de ponto final, de *arkhé*, do processo regressivo. Apel conhece as objeções levantadas pelo Racionalismo Crítico e inventa, ou melhor dizendo, reinventa - pois Agostinho e outros já o haviam utilizado - um método sutil mas muito forte de excluir o *regressus ad infinitum* da série de demonstrações: a demonstração através da contradição performativa, que ele também chama de contradição pragmática.

Trata-se de demonstrar por regressão argumentativa o princípio que a Ética do Discurso vai intitular de Princípio *D*, Princípio do Discurso. Este princípio diz que todas as razões que se queiram críticas devem ser colocadas e discutidas numa roda de discurso livre de violência em que as razões e apenas as razões valem como argumento. Este Princípio *D*, para ser aceito criticamente, precisa ser demonstrado. Como fazer essa demonstração sem cair no "trilema de Münchhausen"? Apel responde: através da contradição performativa. Quem quiser negar crítica, isto é, discursivamente o Princípio *D* precisa fazê-lo apresentando razões numa roda de discurso. Assim, quem nega o Princípio *D*, para negá-lo, precisa não só pressupô-lo, mas também praticá-lo. O ato performativo (de apresentar razões contra o Princípio *D* na roda do discurso) nega o conteúdo sintático-semântico daquilo que está sendo dito. O ato performativo de dizer nega o conteúdo dito no próprio ato. Isto é a contradição performativa (Joãozinho fala: "Eu não estou falando"). A série de argumentos não desemboca num *regressus ad infinitum*, segundo Apel, mas numa contradição; uma contradição *sui generis*, sim, mas uma verdadeira contradição. E contradição é e sempre foi um argumento final e definitivo: onde há contradição há falsidade. Kant faz a série terminar num fato, Apel faz a série terminar numa contradição. Contra Kant poder-se-ia objetar que ele interrompeu o *regressus ad infinitum* fazendo um regresso parar num fato que é universalmente aceito, sim, mas que é apenas um fato empírico e não algo lógico. Apel vai mais além. A série de argumentos regressivos se encerra, segundo ele, não num fato empírico, mas numa contradição, em algo lógico. Trata-se a meu ver, de um grande avanço em relação a Kant. Jürgen Habermas, como sabemos, assume de seu amigo Apel, a estrutura básica da argumentação para fundamentar sua Ética do Discurso.

As objeções, entretanto, tanto contra Kant como contra Apel não cessaram. Estudos lógico-históricos sobre a forma de argumentar de Kant desencadearam uma polêmica que corre com sob nome genérico de *Transcendental Arguments* e que, no vai e vem de prova e contraprova, desembocou na conclusão hoje por quase todos aceita de que os argumentos transcendentais contêm sempre uma premissa empírica. B.F. Strawson, B. Stroud, H. Ruf, J. Hintikka, K.-O. Apel, J. Habermas e muitos outros entraram nessa discussão e levantaram aspectos relevantes. A bibliografia a este respeito ficou imensa e é mérito de M. Niquet (1991) ter historiado o debate e feito um levantamento da bibliografia mais relevante. Mas o fato é que hoje todos, inclusive Apel, concordam que há sempre uma premissa empírica no argumento transcendental. Duas atitudes filosóficas daí emergem. Alguns pensadores, como Habermas, enfraqueceram o conceito de transcendental. Habermas, a partir deste debate, começou a falar de *quasi a priori*, de *a priori* fraco, de quase transcendental; ao invés de falar de uma *Pragmática Transcendental*, como seu amigo Apel, prefere chamar seu projeto de *Pragmática Universal*. O termo *transcendental*, como se vê, é evitado.

Karl-Otto Apel aceita a tese de que há uma premissa empírica no argumento transcendental, mas continua defendendo seu projeto de uma *Semiótica Transcendental*, na qual ele enraíza sua Ética do Discurso. O elemento empírico é, realmente, inegável, pois a contradição performativa se faz entre o ato empírico do

sujeito falante e o conteúdo falado. Sem esse ato empírico do sujeito falante não haveria contradição performativa, e sem esta a demonstração regressiva cairia no "trilema de *Münchhausen*". Há, pois, uma premissa empírica. Mas Apel argumenta, em parte com razão, que nesse sentido, todo e qualquer argumento, por mais lógico e transcendental que seja, sempre tem que ter um suporte empírico, ou seja, o ato empírico do sujeito pensante, que é contingente e que pensa no espaço e no tempo concretos. – Mas contra Apel continua válida a objeção que, do ponto de vista meramente lógico-argumentativo, a Pragmática Transcendental precisa utilizar uma premissa empírica, isto é, o ato pragmático do sujeito falante serve não apenas de suporte necessário do argumento lógico, mas entra como premissa lógica na estrutura da argumentação. Ora, em Lógica, vale a regra *Peiorem sequitur semper conclusio partem*. Logo, o argumento transcendental não é transcendental-necessário, mas sim empírico. Talvez se devesse dizer empírico-necessário; mas isso não seria uma "*contradictio in adjecto*"? É este aliás o motivo por que Habermas começou a usar o termo *unhintergebar*, depois também adotado por Apel, que é mais fraco que o operador modal *necessário*. Se sua raiz é empírica, de acordo com esta regra lógica, sua conclusão é empírica, todo ele é empírico, embora *unhintergebar* (a tradução que está sendo usado é "irretrocedível").

Faço aqui uma retratação, que em aula, face a meus alunos, há algum tempo venho fazendo, mas que agora ponho por escrito. Caí, há alguns anos, na tentação de construir um argumento transcendental estrito, isto é, rigorosamente lógico, absolutamente necessário, definitivo, infalível. Num artigo intitulado *Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema*, publicado na revista *Síntese* (v. 18, n. 55 (1991): 595-616), tentei – inspirado e seduzido pelas idéias de Apel e de V. Hösle – reconstruir o argumento transcendental da forma mais dura possível, tentando reduzir ao mínimo os elementos empíricos e destilando, assim, um argumento o mais transcendental possível. Confesso, hoje, que não consegui construir um argumento transcendental que permitisse fazer a fundamentação meramente lógica do sistema. – Para meu consolo – e como desculpa, ao menos parcial – anoto que percebi e disse claramente – contra a intenção geral do artigo – que havia no argumento uma imbricação de elementos transcendentais e de elementos empíricos. Cheguei a falar do "caráter quase empírico da contradição pragmática". Esta parte está correta, mas jamais deveria ter tentado fazer o que o título diz, ou seja, uma fundamentação última do sistema. Mais abaixo veremos exatamente por quê: Eu não deveria ter abandonado o modelo dialético da circularidade, não deveria ter dado ouvidos ao canto sedutor da Analítica e ter procurado ancorar a série argumentativa linear numa *arkhé* inicial.

A conclusão, a esta altura da argumentação como acima exposta, parece ser a seguinte: Não há fundamentação que seja última. Não há nenhuma *arkhé* que esteja, como pedra de fundamento inicial, no começo da série de *apódeixis*. Nossos argumentos, por mais lógicos e transcendentais que sejam, desembocam sempre no "trilema de *Münchhausen*". Não há, pois, *Letztbegründung*, como querem Apel e Kuhlmann. – Será que é o Racionalismo Crítico que tem razão? Popper e Albert, ao invés de Aristóteles, Kant e Apel? Voltaremos ao tema.

1.2 - A causa - a razão analítica na Ontologia (no Ser)

Na ordem ontológica do ser, do que realmente existe no mundo real, os Analíticos, ao invés de *fundamento*, preferem usar o termo *causa*. Mas o problema continua exatamente o mesmo. No mundo real das coisas existentes existem fenômenos que são efeitos de causas que, à primeira vista, não estão visíveis. A tarefa do Cientista consiste em procurar as causas dos fenômenos, a tarefa do Filósofo consiste em chegar à primeira de todas as causas, àquela causa que está no começo de toda a série causal e que, sendo primeira, não tem mais nenhuma causa que lhe seja anterior. O Filósofo, desde os pré-socráticos, busca a *arkhé*. Vê-se claramente que a questão é exatamente a mesma que discutimos com relação ao fundamento - na ordem lógica do pensar -, só que aqui ela se coloca na ordem ontológica do ser. Existe uma *arkhé* nas ordem do ser? Ou também aqui caímos vítima do "trilema de Münchhausen"?

Aristóteles, na *Metafísica*, persegue coerentemente sua linha analítica de raciocínio. Assim como o Princípio de Não-Contradição é a *arkhé* na ordem lógica do pensar, assim também deve haver na ordem ontológica do ser algo que seja uma *arkhé* primeira e última. Trata-se do primeiro movente imóvel, o *proton kineton akineton*.

Um fenômeno existente em nosso dia a dia, por exemplo, a sombra de um homem na areia é um efeito. Se ela é um efeito, é preciso admitir e postular uma causa que lhe é anterior e que a produz. Esta causa, por sua vez, às mais das vezes, é novamente um efeito de uma outra causa, mais distante, que lhe é anterior e que a produz. E assim por diante. - *Quidquid movetur ab alio movetur*. Todo movimento provem de uma causa movente, que, sendo ela mesma movida, exige uma causa movente que lhe é anterior. E assim por diante até que se chegue ao primeiro movente que não tem nenhuma causa que lhe seja anterior, que não é movido por nada que esteja antes e por detrás dele. Este primeiro-último movente é a *arkhé* de toda a série de moventes-movidos e se constitui, assim, no começo e princípio de toda a série ontológica dos movimentos do mundo real. Aristóteles acrescenta: este primeiro movente é, em si mesmo, imóvel. O primeiro movente imóvel é o começo e princípio do mundo real. - Começa aqui a tradição analítica que de Aristóteles conduz ao *Libri de causis*, na Idade Média, a Tomás de Aquino com suas *Quinque viae ad demonstrandam existentiam Dei*, à concepção de causalidade de Descartes, à mecânica de Newton, às ciências modernas, a todas as ciências de nosso século (com exceção da assim chamada Teoria de Sistemas). Mas isso veremos mais adiante.

Tomás de Aquino, no século XIII, ao fazer a recepção da *Metafísica* de Aristóteles - até então desconhecida no Ocidente - constrói toda uma concepção do mundo calcada no modelo causal da *arkhé* aristotélica. No centro da gigantesca e imponente síntese intelectual do Aquinate está, como é usual na Idade Média, o Deus cristão, Criador de todas as coisas e fim último para o qual todas as coisas convergem. Já o conceito de Deus Criador aponta para a questão de causalidade: Deus como Criador é a primeira-última causa que causa todas as outras causas intermediárias e se constitui assim na *arkhé* da seqüência de todas as causas que também são efeitos. Mas Tomás não quer pressupor, através da Fé, o Deus Cria-

dor. Ele quer demonstrá-lo através de argumentos da razão. É aí que a estrutura aristotélica de argumentação entra em ação: Tomás retoma, passo por passo, a montagem argumentativa feita por Aristóteles, assume-a em sua totalidade e, cristianizando-a, introduz-a na tradição que passará a se chamar aristotélico-tomista e que chega até nossos dias.

O que é efeito exige uma causa que lhe seja anterior. *Quidquid contingenter existit ab alio causatur*. Existem efeitos, logo, há que se admitir causas a eles anteriores. Estas causas, geralmente são novamente efeitos e foram assim causadas por outras causas mais anteriores ainda. Assim, para não haver um *regressus ad infinitum*, temos que admitir a existência de uma causa que seja a primeira de todas e que não seja, ela mesma causada. Esta causa incausada é a *arkhé*, é o começo e o princípio da série ontológica de causas e efeitos; ela é o Deus criador de todas as coisas. A existência de Deus fica assim provada por argumentos que provêm da razão, confirmando aquilo que cremos pela Fé. – O mesmíssimo argumento é apresentado também, à maneira aristotélica, através do movimento. O primeiro motor imóvel de Aristóteles transforma-se no Deus cristão de Tomás de Aquino.

Percebe-se, ao analisar a estrutura do argumento, que Tomás de Aquino, como aliás Aristóteles, dá como certo que o *regressus ad infinitum* é logicamente impossível. A série ontológica de causas e efeitos precisa chegar a um ponto inicial, a uma *arkhé* que serve de fundamento ontológico para tudo que vem depois. Não há, aqui, novidade, exceto o fato de que este tipo de argumentação através da influência intelectual de Tomás de Aquino vai penetrar profundamente em toda a tradição posterior da *Philosophia Perennis*, e inclusive na estrutura intelectual da Ciência que vai surgir com Galileu, Copernico e Newton. Não haveria mal maior nisso; a Ciência que aí se originou nos conquistou maravilhosos mundos novos e nos brindou com grande parte dos conhecimentos que hoje possuímos. A Física, a Biologia, toda a tecnologia que molda nosso modo de viver como homens modernos, tudo isso nasceu dessa concepção de causalidade.

O mérito, no início dos tempos, cabe a Aristóteles, que no segundo livro da *Physica* nos ensinou que não podemos nos deter nas aparências e com elas nos contentar, que é preciso pesquisar, que é preciso ir mais fundo, até chegarmos à causa real que produz os fenômenos, à *aitia*. O modelo causal, de lá para cá, festejou um triunfo após o outro e tornou-se um dos principais, senão o principal esteio de nossa racionalidade. Ser racional é procurar as causas. Procurar as causas é fazer ciência. Fazer ciência é conquistar o mundo. Do foguete que levou o homem à lua, passando pelos computadores com que trabalhamos, pela medicina que nos conserva e às vezes devolve a saúde, até a sala de estar com o aparelho de som e de televisão por satélite, até a comida que esquentamos no forno de microondas, tudo isso devemos-lo a homens, a cientistas que, raciocinando no modelo causal, encontraram a causa das coisas e as tornaram instrumentos dóceis à mão do homem. – E se temos um fenômeno, mas desconhecemo-lhe a causa? Então devemos procurá-la. E se não a encontramos? Devemos procurar mais, sempre mais, até encontrá-la. E se nós não a encontrarmos, alguém, algum cientista no futuro a encontrará e suprirá, então, o déficit de conhecimento que hoje

temos. Deste forma, o Universo do ponto de vista do conhecimento científico pode ser dividido em duas partes: a parte que já conhecemos em seus nexos de causa e efeito, e a parte ainda desconhecida que temos que estudar e enquadrar no esquema de causa e efeito, de sorte a torná-la conhecida. E quem negar esta postura básica do *homo sapiens* em busca do conhecimento das causas está a negar, ao que parece, a própria civilização. – Há, em tudo isso, entretanto, um pequeno problema que, quando examinado detidamente, se revela um grande problema: o próprio homem e sua liberdade.

1.3 – O problema da liberdade na Analítica

O modelo causal e o panorama intelectual dele resultante, acima esboçados, parecem levar-nos à luz cristalina de uma razão soberana e toda poderosa, que tudo ilumina, tudo explica e tudo fundamenta. O Universo parece ser transiúcido, transparente a nossas indagações, em tudo conforme a nossas respostas causais. A Filosofia, diria Hegel, abandonou seu nome de amor à sabedoria, para tornar-se verdadeira Ciência. Só que um pequeno grande problema atrapalha tudo: o homem com sua liberdade não cabe no modelo causal. Pois, se o modelo causal vale em tudo e de tudo, então o homem não é livre para escolher isto ou aquilo; se o homem não é livre em sua escolha, não há de parte dele nem liberdade nem responsabilidade. Se não há responsabilidade, nenhuma responsabilidade, ainda existimos como homens? Pode haver um homem verdadeiro sem que a ele seja responsável pelo que faz?

Ser homem é ser livre, é escolher livremente entre alternativas igualmente possíveis, é autodeterminar-se em sua existência, é escolher seu caminho, é ser responsável por tudo isso. Ser homem é ser livre. Mas, pressuposta a validade universal no modelo causal, isto é, do Princípio de Causalidade, como acima exposto, o homem não pode ser livre, pois cada ato que se pretenda livre, livre na verdade não é, pois trata-se de um efeito que já está predeterminado nas causas que o precedem. Tudo que o efeito é está pré-formado na causa que o produz e que lhe é anterior. O modelo causal aprisiona o homem numa teia de nexos necessários, mais inexoráveis ainda que o destino dos antigos. Os antigos diziam sobre o destino *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, nós modernos poderíamos dizer *Causae volentem ducunt, nolentem trahunt*. As causas conduzem docemente aquele que a elas se entrega, arrasta violentamente aquele que quer resistir-lhes.

Os gregos e os estóicos romanos tinham o problema de escolher entre o destino que tudo rege e determina e a liberdade do homem. Cícero, colocado diante da questão, deu uma resposta altamente significativa. No *Tratado sobre o Destino, De Fato*, Cícero escreve que a liberdade do homem deve ser pensada como uma linha reta horizontal cortada, na vertical, por um marcador. À esquerda estão a liberdade e a responsabilidade, à direita está o destino. Se o marcador está no meio, somos responsáveis pela metade, somos livres pela metade; uma metade de nossas ações é decidida por nós, a outra metade é dirigida pelo destino. Se deslocamos o marcador mais para a direita, aumentamos o espaço de nossa liberdade e de nossa responsabilidade e diminuímos o espaço do destino. Se o deslocamos

mais para a esquerda, aumentamos o espaço do destino e diminuímos o espaço da liberdade. Afinal, somos dirigidos pelo destino ou somos homens livres e responsáveis? Os gregos não sabiam bem onde colocar o marcador. A tragédia grega nos é testemunho de como nossos antepassados lutaram para se libertar do jugo do destino.

Agostinho, nos primórdios no pensamento cristão, era torturado por problema semelhante. Em Agostinho não se tratava do destino impessoal dos pagãos e sim da doutrina cristã da predestinação. Deus, infinito, todo poderoso e onisciente conhece todas as coisas, as que já desapareceram no tempo passado, as que estão aí como tempo presente e também as que virão no tempo futuro. Deus, que sabe tudo, sabe também quem vai e quem não vai salvar-se. Mais. Como a salvação é fruto da graça divina – só Deus pode salvar o homem – Deus sabe, desde a eternidade a quem ele vai dar a graça salvífica e a quem não. Os homens que vão salvar-se estão, destarte, predestinados. Desde sempre Deus predeterminou quem vai para o céu e quem vai para o inferno. Não fora assim, Deus não seria onisciente, e a graça não seria a única fonte de salvação. Mas, se é assim, como conciliar a predestinação divina com a liberdade do homem? O homem é bom e santo porque em sua liberdade decidiu bem e com responsabilidade, ou simplesmente porque recebeu a “*gratia efficax*”?

Em Agostinho não se trata da trama de nexos causais existentes na natureza; mas o problema é o mesmo, só que transportado para o nível teológico. Os estóicos perguntavam: Destino ou Liberdade? Agostinho pergunta: Graça ou Liberdade? E, como os estóicos, também o Bispo de Hipona se enreda num emaranhado de afirmações contraditórias e não encontra saída. No final dos finais, a oposição excludente entre predestinação e liberdade leva Agostinho a um impasse nunca por ele resolvido. Séculos mais tarde pensadores agostinianos cunharam a fórmula na prática muito útil, sim, mas como teoria absolutamente contraditória: Agir como se tudo dependesse de minha liberdade, e saber que tudo é apenas fruto da graça divina. Graça e Liberdade aqui se opõem e se excluem como Causalidade e Liberdade na Ciência determinista da Modernidade.

Ninguém apresentou o problema do determinismo causal de forma mais exata e, por isso, intelectualmente mais violenta, que Laplace. Já que o universo se rege por leis causais determinísticas, afirma Laplace, podemos imaginá-lo matematicamente enquadrado em duas coordenadas cartesianas. A linha vertical marca a situação inicial do sistema, a linha horizontal a evolução no tempo do processo de acordo com as leis causais que o regem. Ora bem, argumenta Laplace, se tivéssemos conhecimento exato da situação inicial do sistema e se, além disso, conhecêssemos todas as leis que regem o processo, poderíamos calcular matematicamente todo o curso do universo, do começo até o fim dos tempos. Aquilo que é chamado de livre escolha, não é livre, pois tudo, todas as coisas, todos os eventos, inclusive a escolha que erroneamente é chamada de livre, estão predeterminadas pelas leis causais e podem, assim, ser calculados com exatidão. Sendo assim, não há liberdade ou livre escolha, mas apenas um déficit intelectual, que nós homens, ainda em processo de aprendizado e descobrimentos, por enquanto não conhecemos. Liberdade seria, assim, segundo Laplace, apenas a palavra que encobre piedosamente um déficit intelectual que, em princípio, pode e deve ser superado. Liberdade, assim, seria apenas uma ilusão piedosa.

E quem quiser negar os pressupostos de Laplace, o que dizer deles? Quem nega os pressupostos teóricos de Laplace, afirma-se, está a negar a Ciência como tal. Pois a Ciência, como a conhecemos e praticamos, diz-se, consiste exatamente no postulado de que todas as coisas, mesmo aquelas sobre as quais de momento ainda não possuímos conhecimento causal exato, podem e devem no decorrer da pesquisa ser enquadradas no esquema explicativo de causa e efeito. Quem nega as pressuposições feitas por Laplace, destrói a Ciência como hoje a conhecemos e praticamos, aquela Ciência que identificamos com a própria racionalidade ínsita na natureza.

O que fazer? Fazer o quê? Aceitar a contradição lógica entre determinismo causal e liberdade? Abdicar da razão e dizer que "Creio porque é absurdo"? "*Credo quia absurdum*"?

Immanuel Kant, o devoto pietista de Königsberg mas também o grande filósofo da reviravolta crítica, aceitou o desafio intelectual que a tradição lhe impunha e, em cima deste problema, engendrou aquilo que ele mesmo denominou de Arquitetura da Razão. Arquiteto é aquele que, já antes de começar a construir, prevê todas as dificuldades futuras e constrói de tal maneira que as dificuldades não possam nem mesmo surgir. É o que faz Kant com o problema de causalidade e liberdade. A arquitetura da *Crítica da Razão Pura*, com suas divisões dicotômicas, de sujeito e objeto, *a priori* e *a posteriori*, categorias necessárias mas vazias de conteúdo e conteúdo sensível contingente que vem de fora, tudo culmina na dicotomia existente entre o mundo transcendental e o mundo fenomênico. Pois bem, no mundo dos fenômenos, afirma Kant, vige o Princípio de Causalidade com sua trama de nexos necessários, sem deixar espaço para o exercício da livre escolha. Mas a liberdade não pertence ao mundo dos fenômenos, ela está num mundo mais acima, mais alto; apesar do determinismo causal vigente do mundo dos fenômenos, a liberdade pode existir no espaço supra-fenomenal, no espaço numênico onde, aí sim, o homem pode ser livre, onde ele pode livremente decidir de acordo com o Imperativo Categórico e desta forma assumir plenamente sua responsabilidade de agente moral.

A teoria dos dois mundos de Kant é por um lado uma das maiores homenagens que um filósofo jamais fez à liberdade e à dignidade do homem. Por outro lado, poucas vezes um grande filósofo construiu uma teoria tão mal arranjada, tão visivelmente construída "*ad hoc*", isto é, uma teoria concebida e elaborada tão somente para eliminar um problema que de resto ficaria insolúvel. E por que uma grande homenagem à Liberdade? Porque um filósofo tão crítico como Kant certamente percebeu o caráter pífio e artificial da armação por ele feita para abrir espaço para a Liberdade que a todo custo devia ser salva. A tentativa de salvar a qualquer preço a liberdade, essa, a grandeza de Kant, o grande moralista; a teoria dos dois mundos, esse, o monstrego teórico por ele *ad hoc* engendrado.

E o pior de tudo é que séculos depois de Kant continuamos sem uma resposta filosófica clara, límpida, bem articulada e fundamentada, que seja por todos aceita. Lembro-me bem do choque intelectual que tive, quando Habermas, numa conversa sobre a teoria dos dois mundos de Kant, face a minhas críticas, de chofre me perguntou: *Und haben Sie vielleicht eine bessere Loesung? E o senhor tem uma solução melhor?*

O problema é simples e duro: Ou vige o determinismo causal e assim não há espaço para a liberdade, ou então se aceita a liberdade, recusando-se então o modelo causal. No primeiro caso, salvamos a Ciência e sacrificamos a Liberdade no altar de uma racionalidade dura como uma pedra. No segundo caso, salvamos a Liberdade e sacrificamos a Ciência no altar de um humanismo irracional e capenga.

Há, ainda teorias intermediárias, como a de Charles Taylor que postula entre as vigas inamovíveis – como que de cimento armado – do determinismo causal espaços intersticiais nos quais a liberdade possa ser exercida. Mas a questão então se põe: Como justificar isto? A Ciência nos permite afirmar isso? Voltaremos mais tarde a este ponto que se mostrará absolutamente central e que, em nossa opinião, poderá levar-nos a alguma solução.

E assim voltamos à imagem utilizada por Cícero no *De Fato*: Para criar espaço para a liberdade precisamos diminuir o espaço da causalidade, ou vice-versa. Mas para isso precisamos ter razões, apresentar fundamentos e indicar os limites que separariam as áreas de atuação da causalidade e da liberdade. Isso é possível? Quase todos os grandes filósofos de Agostinho para cá enfrentaram o problema e tentaram uma solução. Solução bastante até hoje ninguém conseguiu. Talvez porque a questão foi colocada em um quadro conceitual equivocados. Certas questões ficam insolúveis, sabemos, porque foram mal colocadas; sabemos isso da História da Filosofia e da História das Ciências. Será que o problema do determinismo e da liberdade ficou insolúvel porque foi colocado no quadro conceitual da tradição analítica? E o que tem a Dialética a dizer sobre o assunto?

2 – Liberdade, fundamento e causa nos Dialéticos

2.1 – A fundamentação – a razão dialética na Lógica (no pensar)

Os Analíticos pensam a série de razões fundantes como uma linha horizontal que, de um lado, tem um começo absoluto, a *arkhé*. A série regressiva pára e encontra na *arkhé*, que é começo e princípio ao mesmo tempo, seu fundamento primeiro e último. Os Dialéticos pensam a série de razões fundantes como uma linha circular na qual o último elo engata no primeiro de tal maneira que, a rigor, não se pode dizer onde está o começo e onde o fim, não se pode determinar qual é o primeiro e qual é o último elo da cadeia. Cada elo da cadeia argumentativa é, para os Dialéticos, relativo e aponta tanto para frente como para trás. Cada elo é logicamente relativo, todos os elos são relativos, absoluta é apenas a circularidade da cadeia que se fecha sobre si mesma. Aquilo que os Analíticos denominam de fundamento último, os Dialéticos não o localizam em nenhum elo determinado da cadeia circular, e sim na própria circularidade da cadeia fechada sobre si mesma, na estrutura argumentativa circular em que cada elo é fundante e fundado, e somente a cadeia inteira fechada sobre si mesma, a totalidade circular, é realmente fundamento último. Cada elo da cadeia é fundante e é também fundado, o círculo de razões fundantes-fundadas é que se constitui como fundamento último e primeiro, só ele é absoluto, só ele realiza à perfeição a boa circularidade do fundado que é fundante de si mesmo, só ele é realmente autofundação.

Em Dialética fundamento é, em última instância, sempre autofundamentação. Os Analíticos trabalham apenas com as formas ativas e passivas do verbo *fundamentar*, os Dialéticos usam sim as vozes ativas e passivas, mas privilegiam sempre a forma reflexa do verbo. Não só na linguagem, nos verbos falados, também nas coisas, nos verbos enquanto estrutura interna dos seres é assim. Os Analíticos são lineares, os Dialéticos são circulares. Fundamentação para os Dialéticos é sempre em última instância um processo circular de autofundamentação. Não que não possam existir pequenos trechos lineares de argumentação nos quais se possa distinguir claramente o que fundante e o que é fundado. Existem sim. Eles parecem ser lineares, eles parecem formar uma linha reta, que, quando devidamente prolongada, se perde no infinito. Não é assim. O que parece uma linha reta, é na verdade um segmento – aparentemente reto só por ser curto – de um grande círculo que se fecha sobre si mesmo.

Grund, Fundamento, é uma categoria que Hegel estudá e tematiza da Lógica da Essência. *Grund* é, segundo Hegel, o fundamento que suporta e carrega, e ao mesmo é o abismo em que sempre de novo afundamos e nos perdemos. O jogo de palavras, aqui utilizado, é mais eloquente e diz mais que mil explicações argumentativas. *Zu Grunde gehen* significa, primeiro, procurar e chegar ao fundamento que está por baixo de toda a construção e que tudo sustenta. Este é o sentido positivo. *Zu Grunde gehen* (hoje se grafaria *zugrunde gehen*) significa, em segundo lugar, ir a pique. Trata-se de um termo náutico: *das Schiff geht zu Grunde* significa *O navio vai a pique*, *O navio vai ao fundo*. Este é o sentido negativo.

Hegel afirma, com seu jogo de palavras, que o cientista e o filósofo analítico que tão desesperadamente procuram o fundamento (*Grund* no sentido positivo), inevitavelmente vão a pique, caem no fundo do abismo (*Grund* no sentido negativo). Quem procura e pensa achar o fundamento, na realidade já caiu no abismo. Que abismo? Qual abismo? O abismo sem volta do *regressus ad infinitum*. Hegel conhecia, é claro, as tentativas de Aristóteles, de Tomás de Aquino, de Kant. E sabia que quem entra na trilha fundante-fundado-fundante-fundado etc..., está irremediavelmente perdido no abismo da irracionalidade, do *regressus ad infinitum*, daquilo que ele mesmo chama de má infinitude. O filósofo que entra na má infinitude está perdido, pois este é um caminho sem retorno. O que fazer? Superar dialéticamente a má infinitude, isto é, não entrar nela, não pôr o pé nessa trilha sem volta, desmascará-la como errada. A verdadeira infinitude, ou como Hegel diz, a boa infinitude não fica num movimento de Sísifo, nos três pontinhos da quantidade indefinida, mas, sabendo que do outro lado dos três pontinhos não há nada senão o abismo da irracionalidade, ela como que sobrevoa os três pontinhos num movimento que é de ida e simultaneamente de volta, e se descobre como movimento de ida e volta, como um movimento que, ao ir, já voltou. Em terminologia hegeliana, a boa infinitude é aquela que se sabe conciliação do finito e do infinito.

O que significa isso? Significa que o movimento de ir, desde sempre, já é um movimento de voltar. E isso nunca ocorre na linha reta. Isso só ocorre no círculo. No círculo, quanto mais se vai, tanto mais se volta. Essa é a boa infinitude. E onde fica aí o finito? O finito é a parte que ainda não se deu conta que é parte de um

todo maior: aqueles que pensam estar indo, aqueles que pensam estar voltando, estes são os finitos. Os finitos existem sim e são reais. Mas, se olharmos bem, se olharmos dialeticamente, veremos que ir e voltar, por causa da circularidade do círculo, são a mesma coisa. Descobrimos que o finito ir e o finito voltar estão superados e guardados no movimento circular em que o ir desde sempre é também voltar. – E assim, evitamos a linha reta que se prolonga em má-infinitude, evitamos a irracionalidade do *regressus ad infinitum*, e firmamos pé no verdadeiro fundamento, no verdadeiro *Grund*, que é circular. Quem não fizer isso, ao procurar o fundamento, cairá sempre no fundo abismo. *Wer zu Grunde geht, geht zu Grunde*. Quem vai em busca do fundamento último à maneira analítico-linear, cai do abismo irracional do *regressus ad infinitum*.

Perguntar-se-á, a esta altura da exposição, como então Hegel fundamenta suas teses, antíteses e sínteses. Pois, pelo que foi acima dito, toda razão fundante, segundo Hegel, ao invés de fundar e fundamentar, só atrai e arrasta para o abismo do irracional. – Errado. Profundamente errado. Hegel, não obstante tudo o que afirma sobre o fundamento que é abismo, conhece e utiliza razões fundantes. Hegel argumenta, justifica, prova. Mas então, onde fica o fundamento que é abismo?

Tratamos acima de um capítulo da Lógica da Essência que expõe a categoria *Grund*. Esta categoria, como todas as outras categorias da Lógica, é um predicado. De quem ou de quê Hegel está predicando *Grund*, o fundamento que é abismo? Do Absoluto, sempre do Absoluto. Todas as categorias são predicadas sempre e somente do Absoluto. Então o que Hegel quer dizer e de fato está dizendo é o seguinte: Do Absoluto no sentido tradicional – que é aristotélico-analítico – não se pode dizer *fundamento* sem que simultaneamente se diga *abismo*. Ou seja, não existe uma *arkhé*, uma primeira causa incausada, um primeiro movente imóvel, pois tais entidades seriam um fundamento que é sempre um abismo. Na Dialética é diferente. Nesta o Absoluto é a totalidade em movimento, e assim não se pode falar de um fundante não fundado que esteja no começo de uma série linear de fundados (que não são fundantes de si mesmos, mas apenas fundados). Em se tratando do Absoluto na Dialética, da totalidade em movimento, o fundante é sempre fundante de si mesmo, ele é ao mesmo tempo fundante e fundado, ele é autofundamentação. O fundante e o fundado estão em circularidade, de sorte que o fundar é sempre ser-fundado, ou seja, trata-se de autofundamentação reflexa. Assim, e somente assim se pode falar do Absoluto. E isso vale da totalidade em movimento, do todo, do Absoluto como um todo, do Universo como um todo.

Mas, se estamos a tratar de uma coisa finita, de uma mosca ou de um homem, de povos ou de constituições, então não estamos mais tematizando toda a Totalidade em Movimento e sim uma parte dela. E em se tratando apenas de uma parte podemos e devemos distinguir elementos fundantes e elementos fundados. Nas coisas finitas existem, é óbvio, razões fundantes e razões fundadas, umas diversas das outras. No discurso especulativo do sistema cada tese e cada antítese são apenas uma parte do todo. Como tais, sendo apenas partes, podem e devem ser fundadas; em se tratando de teses e de antíteses de um argumento dialético, elas devem ser demonstradas como falsas através de razões fundantes. A refuta-

ção de uma tese ou de uma antítese hegeliana tem toda a aparência de um argumento analítico. E, na verdade, ela é analítica. Só que este argumento é apenas uma parte de um todo maior; ele só faz sentido pleno num todo maior, no sistema da Totalidade em Movimento, e aí o que parecia ser analítico e linear se transforma em círculo.

Objetar-se-á aqui que circularidade, em argumentação, significa sempre círculo vicioso, pois uma demonstração em que aquilo que tem que ser provado já está sendo pressuposto no início do argumento não prova absolutamente nada. — Esta é a posição analítica, que é só parcialmente verdadeira. Os Analíticos, entretanto, generalizam e consideram toda e qualquer circularidade como sendo viciosa. Erro. Grande erro. Pois as tautologias são construções rigorosamente circulares, $A=A$, e todas elas, exatamente enquanto tautologias, são sempre proposições verdadeiras. Mais, elas são o fundamento de todas as Lógicas da Identidade. Ora, nada disso é vicioso, e sim virtuoso. Vê-se, de imediato que os Analíticos foram açodados ao afirmar que tudo que é circular é sempre vicioso. Muito pelo contrário, as primeiras e mais fundamentais das circularidades lógicas, as proposições tautológicas, são verdadeiras e, exatamente por isso, são virtuosas. Filósofos Analíticos mais críticos, como Nelson Goodman, falam aliás tanto de circularidades viciosas como também de circularidades virtuosas.

Quais as circularidades são viciosas, quais são virtuosas? Qual o critério lógico que nos permite distinguir a boa e a má circularidade? As boas circularidades, ao girar sobre si mesmas, confirmam-se, vivem, vicejam, progridem; numa palavra: elas dão certo. A proposição tautológica, em Lógica, quanto mais se repete, mais se confirma, sem jamais ficar falsa. Na Ontologia, o sistema de circulação sanguínea dos mamíferos, o sistema nervoso dos animais superiores, a autoconsciência do homem são exemplos de boa circularidade, que quanto mais gira sobre si mesma, melhor fica: ela dá certo. A má circularidade, pelo contrário, sempre explode e se destrói, transformando-se em pura irracionalidade. Isso é assim tanto em Lógica como em Ontologia. Em Lógica temos como exemplo clássico a contradição e as antinomias lógicas: elas são circulares, sim, mas elas são péssimas. Na contradição o falante nega o que afirma. Nas antinomias estritas, que são sempre circulares — o predicado se aplica ao próprio sujeito — engendra-se um movimento de vaivém entre verdade e falsidade que nunca acaba e nos joga, sem jamais parar, da verdade para a falsidade, e vice-versa, manifestando claramente sua total irracionalidade. A *petitio principii* em definições e argumentos, que querem levar o raciocínio mais adiante do que o lugar em que ele já está, são exemplos de má circularidade em Lógica. Na Ontologia, a má circularidade é também fácil de reconhecer. O suicídio, a ação viciosa que reforça o vício preexistente, ao prejuízo de uma empresa que, exigindo mais capital de giro oriundo de terceiros (que são onerosos), aumenta suas despesas e assim aumenta seu prejuízo, são exemplos de má circularidade no mundo das coisas reais. A má circularidade não dá certo, *in the long run* ela sempre implode. — Eis o critério para distinguir boa e má circularidade: a primeira dá certo, a segunda, não. Mas isso só se fica sabendo se olhamos as circularidades como inseridas em seu contexto concreto — lógico ou ontológico — e, no final, como inseridas naquele Todo que é a Totalidade em Movimento. As

circularidades boas são aquelas que são coerentes com a Totalidade em Movimento e nela harmoniosamente se inserem. As más circularidades são incoerentes, ou internamente, consigo mesmas, ou com a Totalidade em Movimento, na qual, querendo ou não querendo, estão inevitavelmente inseridas. O critério, pois, para distinguir boas e más circularidades é, no fundo, um só e muito simples: a coerência universal.

O sistema de Hegel, em especial *A Ciência da Lógica*, são um belo exemplo desta forma circular de argumentação, pois toda a estrutura argumentativa consiste em repor criticamente (*Setzen*) aquilo que no começo foi pressuposto (*Vorausgesetztes*). – Mas isso não é exatamente um exemplo claro e explícito de má circularidade, de *petitio principii*? Não. Trata-se de um magnífico exercício de boa circularidade, como passamos a expor.

Hegel sabe, como todos os filósofos da Modernidade, que, para ser crítica, a Filosofia não pode fazer pressuposições sem que estas sejam devidamente fundamentadas. Não se cai, então, num processo reflexivo de *regressus ad infinitum*? Descartes faz o processo parar na certeza imediata e intuitiva do *Cogito, ergo sum*, que, segundo ele, servirá de *arkhé* de toda e qualquer ulterior argumentação. Kant em seu método transcendental faz o processo regressivo parar na existência de alguns juízos sintéticos a priori que são de fato verdadeiros. Tais juízos são a *arkhé* lógica de Kant. Hegel é, por um lado, bem mais sutil, por outro lado muito mais ambicioso. Ele não utiliza o método analítico-linear de Descartes e de Kant e sim o método circular da Dialética.

O começo de um sistema filosófico, que se queira crítico, não pode ser um pressuposto dogmaticamente escolhido e assumido. Certo, certíssimo. Mas então, onde começar? Começar com o quê? Hegel, que como Proclo sempre numerava meticulosamente todos os seus capítulos e subcapítulos – sempre em tríades de tese, antítese e síntese –, começa com um capítulo, sem número, que tem o curioso título: *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* (*Com o que se deve fazer o começo da Ciência*). Absolutamente consciente do problema da boa e da má circularidade lógica, como se vê, Hegel começa afirmando que a Ciência, para ser crítica, não pode pressupor nada de determinado. Se o fizer, estará fazendo uma pressuposição dogmática, um começo indevido. Mas, quem não pressupõe nada de determinado, está pressupondo o nada, o nada indeterminado, e quem pressupõe o nada indeterminado está a pressupor tudo de maneira indeterminada. O Nada indeterminado é a mesma coisa que o Tudo indeterminado. Ao começar não pressupondo nada determinado, e sim o Nada indeterminado, estamos pressupondo o Tudo indeterminado. Aqui aparece o Tudo, a Totalidade, sim, o Absoluto hegeliano, só que ainda de maneira indeterminada, sem nenhum conteúdo, sem nenhum predicado que o qualifique ulteriormente. A ulterior determinação desta Totalidade será a tarefa da *Ciência da Lógica*, que, examinando criticamente, todas as Ontologias (e Teologias Naturais) propostas na História da Filosofia, vai descartar criticamente todos os predicados que sejam inadequados ao Absoluto (teses e antíteses), e vai atribuir ao Absoluto todos os predicados que lhe possam e devam ser corretamente atribuídos (sínteses). A Totalidade, que no início está totalmente indeterminada, no curso da Ciência é posta em movimento lógico e torna-se a Totalidade em Movimento, que, sendo mais e mais determina-

da, culmina na Idéia Absoluta (na Lógica) e no Saber Absoluto (no Sistema). O Saber Absoluto é a última categoria do Sistema, é o último predicado que é atribuído à Totalidade em Movimento. Nesta categoria, nesta determinação conceitual, a Totalidade, agora determinada, se sabe idêntica à Totalidade indeterminada do primeiro começo e à Totalidade em Movimento do percurso intermediário do sistema. O círculo assim se fecha e o fim é exatamente o mesmo que o começo. Bem, não exatamente. Pois houve, na Lógica, um movimento lógico do indeterminado para o determinado, e houve, na Ontologia do mundo real, um movimento real de evolução de um Absoluto indeterminado e vazio inicial para um Absoluto cheio de plenitude e perfeição que está no fim desta evolução. É o mesmo Absoluto, tanto na Lógica, como na Filosofia do Real, que em seu movimento circular faz seu fim ir de encontro e identificar-se a seu seu começo. Alfa e Ômega.

Houve, aí, uma pressuposição indevida? Não, houve boa circularidade. Pois o sistema não tem incoerências internas, ela não está em incoerência com o Universo que ele pretende explicar, muito pelo contrário, o sistema é a própria exposição sistemática da Totalidade em sua coerência universal. Este é o critério último de verdade. O sistema é boa circularidade, em Lógica, porque suas partes são coerentes entre si e ele como um todo é coerente com o Universo real. O Sistema é boa circularidade, em Ontologia, porque o Universo, como estamos vendo, funciona e – a nível universal – está dando certo. Os desacertos, os males, as guerras, as incoerências são sempre parciais, são sempre teses ou antíteses em fase de superação.

A grandeza magnífica do Sistema concilia-se com sua singela simplicidade. A Totalidade em Movimento, indeterminada no começo, entra num processo de ulteriores determinações, até culminar na Totalidade em Movimento que, ciente de si mesma, volta a seu começo e se sabe com ele idêntica.

Não cabe aqui mostrar, mas é necessário mencionar que esta circularidade exposta em Hegel é semelhante à circularidade de todos os grandes sistemas neoplatônicos. Plotino, Agostinho, Proclo, Johannes Scotus Eriúgena, Nicolaus Cusanus, Fichte, Schelling, Goethe, Marx pensavam assim.

2.2 – A causa – a razão dialética na Ontologia (no ser)

Os Analíticos pensam a ordem causal como uma série linear de causa e efeito, na qual o efeito é sempre causado por uma causa que lhe é anterior. O conceito de causa *sui*, para os Analíticos, é um absurdo, é uma *contradictio in adjecto*. Nos Dialéticos é exatamente o contrário. A Causa é primeiramente, em si e de per si, sempre causa *sui*. Só posteriormente, quando ela é cindida em dois pedaços, é que causa e efeito se separam e aparecem como distintos um do outro. Causa e efeito, como distintos e separados um do outro, para os Dialéticos, é algo posterior, algo derivado, algo que só surge quando a unidade originária do processo circular da causa *sui* se cinde em dois e aparece como a dualidade de causa e efeito. O processo causal, para os Dialéticos, é em si e de per si um processo circular, um único movimento que, em português, poderíamos chamar de autocausão, de autoengendramento. O novo, que aí surge, não é um produto efetivado por uma causa externa que lhe é anterior e que o predetermina. Não, na autocausão o novo que surge emerge de um processo circular de autodeterminação e de autogeração.

Percebe-se, já aqui, a influência da concepção dialética na formação daquelas teorias, hoje tão difundidas e tão apreciadas por sua força explicativa, que são as Teorias de Sistema. A Teoria de Sistemas, em suas variadas formas e aplicações (Lógica, Física, Biologia, Sociologia etc.), abandonou sem alarde a velha teoria causal da Filosofia e da Ciência clássicas, porque os fenômenos que estavam sendo por ela estudados não se deixavam enquadrar no modelo causal. O modelo causal, sabemos isso há séculos, não conseguia explicar satisfatoriamente fenômenos como a vida dos seres vivos, a inter-relação dos seres vivos com o meio ambiente, a autoconsciência do homem, a grande maioria das estruturas sociais. É aí que surge Ludwig von Bertalanfy com sua *Teoria Geral dos Sistemas*, obra de Biologia que abre um novo campo de pesquisa através de um modelo científico distinto do modelo causal, e que dá início assim a uma trilha que muito logo se transforma numa ampla avenida. Problemas de Biologia até então insolúveis, porque somente estudados pelo modelo causal clássico, encontram soluções fáceis e naturais. As novas explicações se multiplicam com sucesso, e muitas questões até então tidas como insolúveis encontram solução científica. Uexkuehl e Weiszaecker em Biologia e Ecologia, Maturana e Varela em Neurofisiologia, Niklas Luhmann em Sociologia, Norbert Wiener em Cibernética, Watzlawick em Teoria da Informação, por toda a parte surgem como flores de primavera os resultados de uma nova ciência, ou melhor, de um novo enfoque científico, que estende sua força explicativa a setores tão distintos como o raio laser em Física e a Terapia Sistêmica em Serviço Social. Não se fala mais de causa e efeito, mas sim de processos de auto-organização. As explicações para problemas específicos das diversas ciências, brotam quase ao natural quando, abandonado o modelo clássico de causa e efeito, o cientista utiliza o modelo circular de organização que se organiza a si mesma. E os bons frutos dessa pesquisa, que hoje de tão conhecida e vitoriosa quase virou moda, atestam que a árvore na qual nasceram é boa.

O que foi feito? Abandonou-se o modelo linear da tradição aristotélico-analítica e começou-se a utilizar o modelo circular da tradição dialética. Os seres vivos não são primeiramente algo causado e determinado por uma causa que lhes seja externa, isto é, que esteja fora deles. Os seres vivos são algo que se organiza a si próprio de acordo com um princípio de organização que lhe é interno. Eles se auto-organizam. É claro que há influências – às vezes muitas e fortes – que lhes advêm de fora, mas a organização básica do ser vivo enquanto tal é um princípio que lhe é interno e que de dentro para fora o determina. – Hans Albert, pensador analítico que é, diria a esta altura: Mas isto é o próprio Barão de Münchhausen que, preso com seu cavalo num atoleiro bravo, sai da enrascada puxando-se pelo rabicó. Isso, continuaria Albert, é coisa de fábula infantil ou de louco, pois como pode alguém desafiar a força da gravidade e, sem apoiar-se em nada, levantar-se puxando-se pelos próprios cabelos. O Barão de Münchhausen, na vida real, realmente não poderia fazer isso, pois ele, seu cavalo e o atoleiro não constituem um Sistema, no sentido da Teoria de Sistemas. Mas quando o cientista estuda certos fenômenos e percebe que estes só podem ser explicados por uma teoria circular de auto-organização e de retrodeterminação, então ocorre exatamente aquele tipo de autocausação que, embora inaplicável e ridículo no Barão de Münchhausen, é a solução correta em muitos problemas que, antes insolúveis, hoje são resolvidos elegantemente pela Teoria de Sistemas.

Há representantes da Teoria de Sistemas, como Maturana e Luhmann, que negam qualquer vinculação com teorias existentes no passado. Luhmann dedica a isso algumas páginas de seu livro *Soziale Systeme*. Eles pensam que a Teoria de Sistemas é algo completamente novo, que nunca existiu antes e que só agora, em nosso século, está sendo desenvolvido e aplicado. – Sim e não. A Teoria de Sistemas é, em minha opinião, uma doutrina neoplatônica típica, ela é a elaboração atualizada da doutrina neoplatônica da *causa sui*. Quem fala de auto-organização está, querendo ou não querendo, falando da velha e veneranda doutrina dialética da *causa sui*. Para provar – contra as opiniões de Maturana e de Luhmann – as origens neoplatônicas clássicas da Teoria de Sistemas, basta abrir o livro que deu início a tudo, a *Teoria Geral de Sistemas*, de Bertalanfy, ao qual todos se reportam como o genitor intelectual das Teoria de Sistemas. Lá está, logo depois da página inicial com o título da obra e o nome do autor, uma página com uma solene dedicatória, em Latim, na qual Bertalanfy dedica seu livro e agradece, não à esposa e aos filhos, mas a Nicolaus Cusanus, a Schelling e a Goethe, todos eles grandes representantes da tradição neoplatônica. A Teoria de Sistemas, sem querer e em muitos casos sem saber, é a forma contemporânea da Dialética neoplatônica aplicada à Natureza (Físicos, Biólogos, Ecologistas etc.) e ao Espírito (Sociologia, Psicologia etc.). Pois auto-organização é a conceito contemporâneo da velha *causa sui*. Também o tema central da Ecologia, a coerência a ser mantida com todo o meio ambiente, sim com o universo, nada mais é que Filosofia neoplatônica. O Filósofo que conhece bem a tradição e que ouve os defensores contemporâneos da Teoria de Sistemas falar, percebe de imediato que está havendo um renascimento do Neoplatonismo.

Em que consiste a Ontologia dos sistemas neoplatônicos? Exatamente no movimento circular da substância única, que dobra por dobra se desdobra, que *plica* por *plica* se explica, deixando sair de si a variegada multiplicidade de todas as coisas. Para os Analíticos cada ser é uma substância; as relações supervenientes são acidentais. Para os Dialéticos o Universo é uma Totalidade em Movimento, que se auto-organiza de dentro para fora, desdobrando-se assim nos muitos seres concretos. A diferença fundamental é que os Dialéticos partem sempre da Unidade e para ela sempre voltam. Pois a verdade é o Todo, a verdade particular de cada proposição é sua coerência com o Todo, Todo este que é primeiramente o Universo real, e em segundo lugar o Sistema – sempre apenas projeto de Sistema – no qual tentamos apresentar o Universo logicamente.

Os sistemas neoplatônicos desde Plotino, Proclo e Agostinho, na Antigüidade, até Hegel, na Modernidade, dividem-se sempre em três partes, cada uma das quais se subdivide novamente em três subpartes. Em Hegel a estrutura do Sistema é constituída por Lógica, Natureza e Espírito. A Lógica trata do Absoluto em si e de per si (Deus antes de criar o mundo). A Natureza sai da Lógica, é a Lógica alienada, que saiu de si mesma e ainda não se reencontrou consigo mesma, ela trata da evolução dos seres no mundo. O Espírito, terceira e última parte do sistema, conta como esse processo evolutivo desemboca no homem, animal racional e social, em família, sociedade e estado. Estrutura similar encontramos em Plotino e

Proclo à maneira grega, em Agostinho, Nicolaus Cusanus, Meister Eckhardt e, em nosso século, Teilhard de Chardin à maneira cristã. Em Espinosa à maneira judaica. Em Goethe, Fichte, Schelling e Hegel à maneira protestante alemã. A arquitetura sistêmica em todos eles é a mesma: a Totalidade em Movimento.

Vale aqui lembrar o chafariz em cascata que os artistas sob influência neoplatônica construíram praticamente em todas as cidades onde a civilização ocidental chegou. Aqui nesta mui leal e valorosa cidade de Porto Alegre temos mais de meia dúzia deles, todos com a mesma estrutura simbólica. A água sobe por um cano central até chegar ao alto. Lá ela jorra e enche uma primeira bacia, a qual, quando cheia, transborda - *bonum diffusivum sui* -, deixando a água cair numa segunda bacia, que, quando cheia, também transborda e enche a terceira e última bacia, que fica à altura do chão. A água é sempre a mesma, ela é uma só; a substância única. As três bacias representam as três partes do sistema, tese, antítese e síntese, Lógica, Natureza e Espírito. Esta é a Ontologia dos sistemas neoplatônicos. Neles a causa em última instância é sempre o próprio processo de auto-causação, o processo de auto-organização.

2.3 - O problema da liberdade nos Dialéticos

Os Dialéticos de Plotino e Proclo até Espinosa, Hegel e Marx são acusados - em minha opinião, justamente - de apresentarem e defenderem um sistema necessário no qual o determinismo lógico e sistêmico, ao reger tudo até o último pormenor, não deixa espaços abertos para a liberdade, para o exercício da livre escolha. Liberdade pode, é claro, ser definida como autodeterminação. Nada mais dialético e neoplatônico que este movimento de autoflexão. Autodeterminar-se e auto-organizar-se são figuras típicas dos sistemas dialéticos. Aí não há o menor problema. Liberdade como autonomia - aquele que se dá sua própria lei - é uma forma ulteriormente determinada de auto-organização. Neste sentido há Liberdade em Plotino, em Proclo, em Espinosa, em Hegel e em Marx. Só que a Liberdade assim definida pode ser entendida como a necessária aceitação das Leis do Universo que estão dentro de nós e que tudo determinam até o último detalhe, não abrindo espaço para o exercício da livre escolha. Ser livre e responsável num tal sistema logicamente necessário significa decidir sempre conforme a Lei do Universo que nos é insita e da qual não podemos fugir.

A consequência de um tal conceito de Liberdade, como vimos claramente no Marxismo, é o estado totalitário e o consequente esmagamento das liberdades individuais. Já Agostinho reconheceu claramente o problema, com ele lutou, lutou muito, sem conseguir solução que fosse satisfatória. Em terminologia agostiniana: a predeterminação é logicamente incompatível com o livre arbítrio. Agostinho vira, mexe, remexe, mas não encontra solução.

Em Hegel a situação é semelhante. O grande projeto filosófico de Hegel, como ele mesmo diz no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, é conciliar a substância de Espinosa com o Eu livre de Kant. Traduzindo: conciliar a necessidade do sistema neoplatônico com o livre arbítrio de Kant. Como pensar a necessidade do sistema de tal maneira que sobre espaço para a livre escolha? Hegel viu claramente o

problema, mas também ele não conseguiu solução. A contingência, o espaço que Hegel abre para o exercício da liberdade, vai sendo lentamente eliminada do sistema. A contingência, espaço da livre escolha, está lá, no sistema de Hegel. Mas como nos transplantes cirúrgicos de hoje, parece instalar-se um processo de rejeição e a contingência – e com ela o livre arbítrio – vão sendo paulatinamente, não superados e guardados (*aufgehoben*), mas eliminados do sistema.

Minha proposta de correção do sistema de Hegel consiste em pôr o operador modal deóntico (*Sollen*) como o principal operador lógico da toda a estrutura sistêmica, inclusive da Lógica. Na minha proposta, a antítese, que é um contrário e não um contraditório, não decorre lógica e necessariamente da tese, mas vem da linguagem e da História, que são contingentes. Eis a porta que se abre, no sistema assim corrigido, para a contingência e para o livre arbítrio. A Lógica dialética tem um elemento crítico, que é logicamente necessário, mas também tem um elemento sistemático que não é uma dedução lógica, como querem os hegelianos e talvez como o próprio Hegel quisesse, mas apenas uma arrumação, uma organização de todas as grandes categorias ontológicas da História da Filosofia. De uma Lógica, assim, enfraquecida, regida pelo *Sollen* e não pelo *Müssen*, decorre então uma Filosofia da Natureza, na qual pode e deve haver a mutação por acaso como elemento indispensável na Teoria da Evolução, e decorre, também, na Filosofia do Espírito a contingência dos eventos, abrindo largos espaços para a verdadeira liberdade do homem, para a livre escolha, e assim para a responsabilidade.

Tenho duas razões fortes para introduzir no âmago do sistema, em minha proposta, a contingência ou, como os cientistas modernos dizem, o acaso. Não se trata de uma solução *ad hoc* só para salvar a liberdade. A primeira razão é sistemática: Sem o Princípio da Diferença, ou do Caos (cf. *Dialética para Principiantes*) o sistema ficaria reduzido a uma mera tautologia, o que não corresponde nem à Lógica nem à evidência do mundo empírico. Há, pois uma razão sistêmica para introduzir a contingência no sistema e abrir, assim, espaços para a livre escolha. Há uma segunda razão, igualmente forte, esta oriunda da própria Teoria de Sistemas. Aplicada aos mais diversos campos, do átomo à Ecologia, os Teóricos de Sistema só conseguem montar uma teoria que funcione, se introduzem nela como elemento essencial o acaso. Sem o acaso nem a Teoria Geral da Evolução, nem as Teorias específicas sobre raios laser, sobre o funcionamento do cérebro, sobre inteligência artificial etc. conseguem funcionar. O acaso, ou seja, a contingência é indispensável. A Teoria de Sistemas, como hoje se consolida, exige que o acaso, ou seja, a contingência seja levada a sério. – Com base nestas duas razões, uma *a priori*, oriunda da Lógica, a outra *a posteriori*, oriunda da Ciência, justifico o segundo Princípio de meu projeto de sistema (cf. *Dialética para Principiantes*), o Princípio da Diferença (do caos, do acaso, da contingência), sem o qual o sistema não anda. Feita esta correção, que perpassa todo o sistema – é claro -, o projeto de Hegel de conciliar a substância de Espinosa com o Eu livre de Kant pode, *aggiornato* para nossos dias, ser levantado e defendido. A unidade da razão pode ser restabelecida, sem que ela se torne necessitória e absolutista. A Filosofia se reconcilia com a Ciência. O Universo volta a fazer sentido.

E assim se abre o reino da Liberdade, como dizia Hegel. A liberdade, no homem, é uma forma específica de auto-organização. Ela é auto-organização em determinado nível, o nível da razão prática que se autodetermina. Liberdade fica, assim, algo sem contradição, sem mistério, livre dos paradoxos que a tradição lhe imputou. Liberdade é uma forma especialmente importante e elevada de um operador lógico e ontológico que perpassa todo o sistema, forma muitos seres, molda muitas estruturas. *E assim se abre o reino da Liberdade*.