

# ONTOLOGIA DEFLACIONÁRIA E ÉTICA OBJETIVA

## Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento

Eduardo Luft\*

---

**ABSTRACT** – The purpose of the present study is to contribute to the project of reactualization of Hegel's *Philosophy of Law* inaugurated by Axel Honneth, albeit rather indirectly: my interest here is not to investigate specific topics of the *Philosophy of Law*, not even the theory of recognition itself as proposed by Honneth, but to begin to spell out the ontological presuppositions carried by such a reactualization project.

**KEYWORDS** – Metaphysics. Ontology. Philosophy of right. Systematic philosophy.

**RESUMO** – O presente estudo tem por objetivo contribuir para o projeto de reatualização da *Filosofia do Direito* hegeliana inaugurado por Axel Honneth, mas de um modo indireto: meu interesse aqui não é investigar tópicos específicos da *Filosofia do Direito*, nem mesmo examinar a teoria do reconhecimento como proposta por Honneth, mas iniciar uma caminhada no sentido de tornar explícitos os pressupostos ontológicos carregados por tal projeto de reatualização.

**PALAVRAS-CHAVE** – Filosofia do direito. Filosofia sistemática. Metafísica. Ontologia.

---

### I. Da crítica a Hegel à reestruturação da filosofia sistemática

#### 1. Considerações iniciais

Após décadas de predomínio de vertentes analíticas de pensamento, a filosofia vive o ressurgimento do interesse pela dialética, mais

---

\* Doutor em Filosofia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

especificamente pela dialética de corte hegeliano.<sup>1</sup> Objetivo do presente estudo é contribuir para o projeto de reatualização da *Filosofia do Direito* hegeliana inaugurado por Axel Honneth, mas isso de modo bastante indireto: o meu interesse aqui não é investigar tópicos específicos da *Filosofia do Direito*, nem mesmo a própria teoria do reconhecimento como proposta por Honneth, mas iniciar uma caminhada no sentido da explicitação dos pressupostos ontológicos carregados por tal projeto de reatualização. Esta ênfase em uma abordagem ontológica não deveria parecer surpreendente, visto que a *Filosofia do Direito* tem seus pressupostos fortemente ancorados na metafísica dialética elaborada na *Ciência da Lógica*, de onde brotam uma teoria dialética da liberdade (baseada na autodeterminação do Conceito), uma teoria relacional das estruturas ontológicas (pressuposto-chave da teoria relacional do eu que é fundamento da dialética do reconhecimento) e uma noção forte de teleologia (onde se ancora a leitura hegeliana do progresso da liberdade na história das civilizações).

Devemos lembrar, contudo, das restrições que o próprio Honneth levanta em relação a uma pretensa reatualização da filosofia hegeliana *in toto*. Parece difícil conciliar as exigências próprias do pensamento contemporâneo, em plena era “pós-metafísica”, com a orientação fortemente metafísica do projeto filosófico hegeliano, sobretudo sua defesa de um idealismo objetivo do Conceito, supostamente fundado de modo último na *Ciência da Lógica*. Honneth é enfático em relação a este ponto: “nem o conceito hegeliano de Estado nem seu conceito ontológico de espírito parecem-me hoje, seja de que modo for, passíveis de reatualização”.<sup>2</sup>

Parece claro, todavia, que qualquer tentativa contemporânea de reatualização da *Filosofia do Direito* precisa recorrer a algum pressuposto ontológico, ao menos se pretende escapar dos déficits próprios às variadas formas de idealismo subjetivo (no contexto das filosofias da consciência) ou intersubjetivo (nas filosofias da linguagem). Mas isso não significa, de modo algum, defender uma abordagem ontológica similar àquela empreendida por Hegel em sua *Lógica*. Como veremos no que segue, a ontologia dialética não precisa ser desenvolvida na forma de um idealismo objetivo, muito menos necessita carregar consigo a pretensão de um saber fundamentado de modo último. Muito pelo contrário, talvez um dos fatores mais importantes de uma ontologia dialética revisitada seja justamente seu caráter falível, e sua abertura ao diálogo com ontologias rivais e com correntes centrais da ciência contemporânea.

<sup>1</sup> Cf., p.ex., C. Halbig, M. Quante, L. Siep (ed.), *Hegels Erbe*, 2004.

<sup>2</sup> Cf. Honneth, 2001, p. 14.

## 2. As críticas a Hegel e a necessidade de reestruturação do sistema dialético

Seja qual for o projeto de reconstrução do pensamento dialético, é preciso sempre ter mente as objeções levantadas por pensadores de relevo contra intuições centrais da filosofia hegeliana. Se não é mais crível a proposta de desenvolver a filosofia a partir da perspectiva de um saber absoluto, se o pensamento filosófico deve reconhecer seu vínculo incontornável à história, a tarefa de uma reconstrução crítica do pensamento dialético deve levar em consideração os impasses que desembocaram em becos sem saída no passado, e precisam ser evitados no presente. Papel chave nesse contexto desempenham as críticas desenvolvidas pelo Schelling tardio em suas preleções *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, que exerceram forte influência em pensadores posteriores, marcando mesmo época na história da filosofia.<sup>3</sup> Penso, sobretudo, na denúncia de um déficit no tratamento hegeliano do conceito de contingência na *Ciência da Lógica*, e na conseqüente compreensão distorcida do papel do indivíduo (e da liberdade individual) no sistema de filosofia.<sup>4</sup>

Em *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, procurei rearticular as objeções de Schelling na forma de uma crítica imanente à filosofia hegeliana.<sup>5</sup> Naquele momento acreditava que as críticas poderiam ser satisfatoriamente respondidas por uma correção pontual na *Ciência da Lógica*, mais precisamente, na teoria hegeliana das modalidades,<sup>6</sup> conforme a proposta de Carlos Cirne-Lima<sup>7</sup>. As categorias de *necessidade relativa* e *contingência* não deveriam ser sintetizadas pela categoria mais abrangente de *necessidade absoluta*, mas por uma categoria capaz de expressar a logicidade dialética na forma de uma racionalidade tênue, na forma de um dever-ser. A partir desta correção, a contingência passaria a assumir um papel mais produtivo no sistema de filosofia do que o proposto por Hegel, o que asseguraria um espaço pleno, na Filosofia do Espírito, para o exercício da liberdade individual. Durante a realização de minhas pesquisas de Doutorado tornou-se, todavia, paulatinamente claro que as críticas tinham um impacto maior do que anteriormente imaginado. Em *As sementes da dúvida*,<sup>8</sup> propus reforçar estas duas objeções (déficit no tratamento da contingência e da liberdade), articulando-as com uma terceira crítica (inspirada em Feuerbach<sup>9</sup>), ou

<sup>3</sup> Cf. W. Schultz, 1955.

<sup>4</sup> Cf. Schelling, AS, v. IV, p. 548.

<sup>5</sup> Cf. E. Luft, 1995.

<sup>6</sup> Cf. Hegel, W, v. 6, p. 200ss.

<sup>7</sup> Cf. C. Cirne-Lima, 1993, p. 83.

<sup>8</sup> Cf. E. Luft, 2001(a).

<sup>9</sup> Cf. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, v. 9

seja, a acusação de dogmatismo, e remetendo-as, todas, àquela que considero sua raiz comum: a consciência das inconsistências oriundas da tentativa hegeliana de conceitualizar a processualidade dialética à luz do que hoje em dia denomino *teleologia do incondicionado*, marca constitutiva do Conceito.<sup>10</sup> Deve-se a este tipo específico de teleologia (imane)nte) o fato de que o fim do devir dialético, compreendido como a plenificação do Conceito, e as mediações necessárias que conduzem a este estado de acabamento, são predeterminados pelo próprio Conceito. A suposta presença da teleologia do incondicionado explicaria por que, na *Fenomenologia do Espírito*, o processo de formação da consciência desemboca necessariamente no saber absoluto; por que, na *Ciência da Lógica*, o processo de autodeterminação do pensamento puro se consoma na fundamentação última do sistema das categorias; e, por fim, por que o devir histórico das civilizações se plenifica na liberdade substancialista derivada do Estado moderno.

A resposta às mencionadas objeções à dialética hegeliana, agora potenciadas como críticas à própria logicidade do Conceito, exige a ruptura com a teleologia do incondicionado. Como a logicidade do Conceito estrutura o sistema de filosofia como um todo, a sua problematização exige a reestruturação global do sistema dialético. Em *Sobre a coerência do mundo* procurei expor, em suas linhas gerais, um novo projeto de filosofia sistemática que visa levar em conta esta exigência de reestruturação.<sup>11</sup> As mudanças estruturais mais importantes são, a meu ver, as seguintes:

- a) abandono do projeto de fundamentação última do conhecimento, com o correspondente colapso do dualismo entre saber fenomênico e saber absoluto (entre *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*), e defesa de uma epistemologia falibilista;<sup>12</sup>
- b) transformação da metafísica inflacionária do Conceito em uma ontologia deflacionária ancorada no princípio da coerência;
- c) colapso do dualismo entre *Lógica* e *Filosofia do Real*, premissa básica do idealismo objetivo hegeliano, e afirmação do ideal-realismo;<sup>13</sup>

<sup>10</sup> A crítica não se lança agora predominantemente sobre a dialética das modalidades, ou seja, sobre a Doutrina da Essência, mas ela incide sobre a teoria hegeliana do Conceito, ou seja, sobre a Doutrina do Conceito.

<sup>11</sup> Cf. E. Luft, 2005.

<sup>12</sup> Para uma apresentação concisa e profunda do projeto de fundamentação última do conhecimento, cf. M. A. de Oliveira, 1993. Para a crítica deste projeto, cf. E. Luft, 2001(b).

<sup>13</sup> O termo foi extraído do jovem Schelling, e quer expressar o fato de que idealidade e realidade são, para a ontologia deflacionária, apenas dois aspectos diversos do todo (do universo), e não estruturas constitutivas de esferas ontológicas distintas. Este tópico não pode ser aprofundado aqui, embora alguns esclarecimentos mais pormenorizados sigam no corpo do texto. Cf. tb. E. Luft, 2009.

- d) recusa da teoria do progresso absoluto da liberdade na história das civilizações e defesa de uma axiologia objetiva em que se reconhece o caráter histórico e contingente das tramas de valores que permeiam a sociabilidade humana.

O presente artigo não tem de modo algum a pretensão de apresentar em detalhes todos estes tópicos implicados na reformulação da filosofia dialética. A ideia é explicitar da melhor forma possível, nos limites deste texto, os traços gerais da ontologia deflacionária que resulta da recusa da teleologia do incondicionado, e algumas das consequências de sua adoção para a fundamentação da ética (e, portanto, para o projeto de reatualização da *Filosofia do Direito*). Quero, todavia, iniciar com a exposição de uma versão muito concisa da primeira das mudanças estruturais elencadas acima, decisiva no sentido de tornar claro o contexto teórico falibilista em que se movimenta toda a investigação subsequente em torno da ontologia deflacionária.

### 3. Breves considerações epistemológicas: o colapso do dualismo entre *Lógica e Fenomenologia do Espírito*

A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel tem por pressuposto central<sup>14</sup> a tese de que a crítica externa é inviável em filosofia. Na falta de um quadro referencial fixo que possa servir como base neutra para a resolução das disputas filosóficas, não resta outra alternativa ao contendor senão entrar em diálogo franco com o oponente, partindo da crítica interna de seus pressupostos. Esta defesa da crítica interna, como única forma legítima de objeção a sistemas filosóficos, transparece já nos escritos de Iena: “A visão superficial dos conflitos traz à luz apenas a diferença dos sistemas, mas já a antiga regra ‘contra negantes principia non est disputandum’ permite reconhecer que, quando sistemas filosóficos entram em confronto (...), a unidade dos princípios já está à disposição”.<sup>15</sup>

Deve-se ter em mente que a ênfase na crítica interna não significa aqui, de modo algum, a defesa de uma postura autocentrada, ou seja, uma atitude de enclausuramento na posição teórica própria, na esperança de

---

<sup>14</sup> Este pressuposto relaciona-se diretamente com o diagnóstico da inconsistência do projeto kantiano de constituir um tratado do método, quer dizer, um ‘Tribunal da Razão’ que possa funcionar como juiz das disputas filosóficas, conduzindo-as a bom termo. Ou seja, a *Fenomenologia do Espírito* ancora-se no colapso do projeto desenvolvido na *Crítica da Razão Pura*. Qualquer filosofia avaliada pelo tribunal kantiano tem igual direito de perguntar pela legitimidade da própria *Crítica da Razão Pura*, reinserindo-a no “campo de batalha” da história da filosofia, ou seja, naquele ambiente corrosivo, permeado pela dúvida, que a instauração do tribunal deveria justamente ter sido capaz de sublimar.

<sup>15</sup> Cf. Hegel, W, v. 2, p. 216.

que o outro (o parceiro da disputa) venha a nosso encontro. Pelo contrário, ela é um convite a uma atitude de descentramento, ao reconhecimento de que, não havendo qualquer padrão externo de referência a partir do qual o conflito possa ser sanado, os pressupostos de que parte o adversário são no mínimo tão legítimos quanto os nossos. A posição teórica própria encontra, portanto, *legitimidade* – embora não necessariamente *corroboração* – ao ser mediada pela perspectiva antagônica que emerge do adversário, em um processo cujo resultado permanece em aberto.

O antifundacionismo implícito nesta tese hegeliana fora, todavia, mitigado pelo apelo à teleologia do incondicionado, ou seja, à ideia de que toda disputa filosófica poderia ser vista como momento no devir necessário em direção ao saber absoluto (ponto de desenlace da caminhada fenomenológica). Negada a teleologia do incondicionado, o antifundacionismo se generaliza: é no todo do diálogo intersubjetivo, em que os quadros referenciais antagônicos são postos em questão, que o conflito pode ser sanado; não havendo mais uma orientação a um fim último do processo dialógico, o jogo dos conflitos e sua contínua superação permanece inconcluso, e o devir dialético se estende *potencialmente* ao infinito.

Sendo assim, não apenas a *Fenomenologia* não desemboca mais em um saber absoluto, mas a própria *Lógica* mostra-se incapaz de se liberar de todos os pressupostos que marcam seu ponto de partida. Pensada em suas consequências últimas, a dialética conduz ao reconhecimento de que a tensão entre a perspectiva epistemológica e a perspectiva ontológica é insanável: pretendemos dizer o todo (*perspectiva ontológica*), mas o fazemos sempre tentativamente (*perspectiva epistemológica*). Um projeto contemporâneo de filosofia sistemática deve abranger e conciliar ambas as pretensões: por um lado, é preciso revelar as pressuposições ontológicas do discurso cético, virando a postura epistemológica ao avesso em uma metaepistemologia<sup>16</sup> que convida à investigação ontológica; por outro, deve-se propiciar ao filósofo a consciência de que tudo o que temos é uma ontologia falibilista, e convidá-lo ao caminho inverso e ao diálogo renovado com as ciências particulares, passando pelo crivo do saber empírico e, como horizonte último, pela mediação corrosiva da dúvida cética.

Deve-se percorrer toda parte II deste artigo tendo em mente que a perspectiva ontológica nela esboçada tem de ser acompanhada e complementada pela perspectiva epistemológica.

<sup>16</sup> Cf. E. Luft, 2006.

## II. A perspectiva ontológica

### 1. Duas vias para a constituição da ontologia deflacionária

A ontologia deflacionária pode ser alcançada por duas vias à primeira vista independentes, mas que ao fim se revelam caminhos complementares de um mesmo movimento de deflação da ontologia clássica. Ambas as vias partem da influência de Platão sobre o pensamento ocidental, sendo a via descendente tipicamente filosófica e a via ascendente predominantemente científica. Vejamos em que consta, em seus traços gerais, esta segunda via, já que a primeira (a via descendente) será tratada em detalhes logo a seguir.

A via ascendente bifurca-se, por sua vez, em duas trajetórias: de um lado, ela conduz da teoria das ideias de Platão à biologia clássica e, desta, à sua crítica darwinista; de outro, percorremos a via direta que vai do platonismo à teoria de sistemas de Bertalanffy; ambas estas direções são, por fim, unificadas na teoria dos sistemas adaptativos complexos. A biologia clássica, sistematizada na obra *Systema Naturae* de Lineu, em 1735, baseia-se em um modelo classificatório (tipológico) que pressupõe um conceito forte de espécie, inspirado nas ideias platônicas.<sup>17</sup> Como as ideias, as espécies são fixas e claramente distintas entre si. Para cada espécie reserva-se uma gaveta no museu classificatório (daí poder-se denominar a biologia clássica, jocosamente, de “biologia do museu”). A ruptura darwiniana afirma o caráter contingente das espécies, sua gênese histórica e seu condicionamento temporal: a ontologia regional inerente à biologia é deflacionada e, em lugar da complexa estrutura das espécies imutáveis, introduz-se a estrutura minimalista do algoritmo da evolução.<sup>18</sup> O mundo real se assemelha mais ao fundo da caverna de Platão, onde a diferença entre as espécies é difusa e a própria noção de espécie enquanto tipo ideal se desfaz.

Se não se conhece uma influência da tradição platônica diretamente sobre o próprio Darwin, em relação à outra ramificação da via ascendente, ou seja, à teoria de sistemas, sucede algo bem diferente. L. von Bertalanffy, o fundador da teoria de sistemas, reconheceu claramente a influência dos autores neoplatônicos em sua obra fundadora *General System Theory* (edição da George Braziller de 1969), dedicada a Cusanus, Leibniz, Goethe, Aldous Huxley e a Paulus von Bertalanffy; já em 1928, ele publicara um estudo sobre a obra de Nicolau de Cusa. Devemos a

<sup>17</sup> Cf. J. Ruffié, s/d, p. 28.

<sup>18</sup> Segundo E. Beinhocker, o algoritmo da evolução envolve *variação, seleção e replicação* (do mais apto) (2006, p. 190-192). Veremos depois como estas características são integradas em uma formulação ainda mais geral do algoritmo, então identificado com o próprio princípio da coerência: “Só o coerente permanece determinado”.

Bertalanffy a introdução dos pressupostos fundamentais da ontologia dialética nas ciências naturais. Inicialmente correntes independentes, o darwinismo e a teoria de sistemas encontrarão sua síntese nos trabalhos recentes de cientistas do Instituto Santa Fé, ou seja, na *teoria dos sistemas adaptativos complexos*. Tenho em mente aqui, sobretudo, o nome de Stuart Kauffman, que aplicou com sucesso esta abordagem científica inovadora à biologia<sup>19</sup> e, posteriormente, a outros campos de investigação, como a evolução tecnológica e a cosmologia.<sup>20</sup>

Devemos ao físico Lee Smolin, parceiro contínuo de diálogo com Kauffman, o desenvolvimento de uma cosmologia evolucionária. O seu pressuposto fundamental é de que as assim-chamadas “leis naturais” não são padrões imutáveis da natureza, mas padrões contingentes, historicamente engendrados. Resta como lei universalíssima apenas o algoritmo da evolução. Smolin realiza na cosmologia o trabalho deflacionário anteriormente realizado por Darwin na biologia.<sup>21</sup> A ontologia deflacionária segue, assim, o caminho de generalização próprio da via ascendente: de teoria restrita à biologia ela se expande até envolver a própria cosmologia. Uma das mais notáveis aplicações recentes da teoria dos sistemas adaptativos complexos encontramos na obra de Eric Beinhocker, *The Origin of Wealth. Evolution, Complexity and the radical remaking of economics*, 2006. Não deixa de ser uma ironia que o cerne mesmo do pensamento dialético – a ontologia relacional, processual e holística que explicitaremos logo a seguir – encontre agora sobrevida naquela mesma ciência que há pouco, com o colapso do marxismo, parecia ter consumado sua morte, ou seja, a economia.

Um dos maiores desafios da via ascendente é compreender que traços encontrados em eventos próprios a uma dada esfera ontológica regional podem ser considerados *também* vigentes em outras esferas ontológicas e, por fim, que traços inerem a todas as esferas ontológicas e, portanto, constituem a própria ontologia como tal (a ontologia universal). Há uma tendência contínua de cairmos no erro de atribuir à esfera ontológica universalíssima propriedades que se aplicam apenas às ontologias regionais. Um exemplo crasso desse tipo de *falácia da generalização indevida* poderíamos encontrar, por exemplo, em propostas cosmológicas inspiradas em versões da teoria de sistema ou da auto-organização que pressupõem a diferença sistema/entorno como constitutiva da própria noção de sistema. Se a identidade de um sistema é dada por sua

<sup>19</sup> Cf. S. Kauffman, 1993.

<sup>20</sup> Cf. S. Kauffman, 1995 e 2000.

<sup>21</sup> Cf. L. Smolin, 1997. Smolin é autor de obras seminais sobre os fundamentos da Física e a busca por uma teoria unificada (que supere o conflito entre física relativística e física quântica): cf. 2001 e 2006.



capacidade de diferenciar-se de um entorno, o que é apenas um problema secundário do ponto de vista, por exemplo, de certa teoria celular<sup>22</sup> (já que toda célula pressupõe um entorno) resulta em contradição na perspectiva cosmológica, já que o universo não pode, por definição, possuir um entorno.<sup>23</sup> Na teoria dos sistemas adaptativos complexos este problema desaparece, visto que a identidade de um sistema não é dada por sua diferença em relação a um entorno, mas pela *direção de movimento* do processo de auto-organização, pela configuração sistêmica (imanente) que é *atrator* do processo de auto-organização.

A Figura 1 (cf. abaixo) apresenta de forma ilustrativa as duas vias para a constituição da ontologia deflacionária. Passo agora para o desenvolvimento da via descendente.

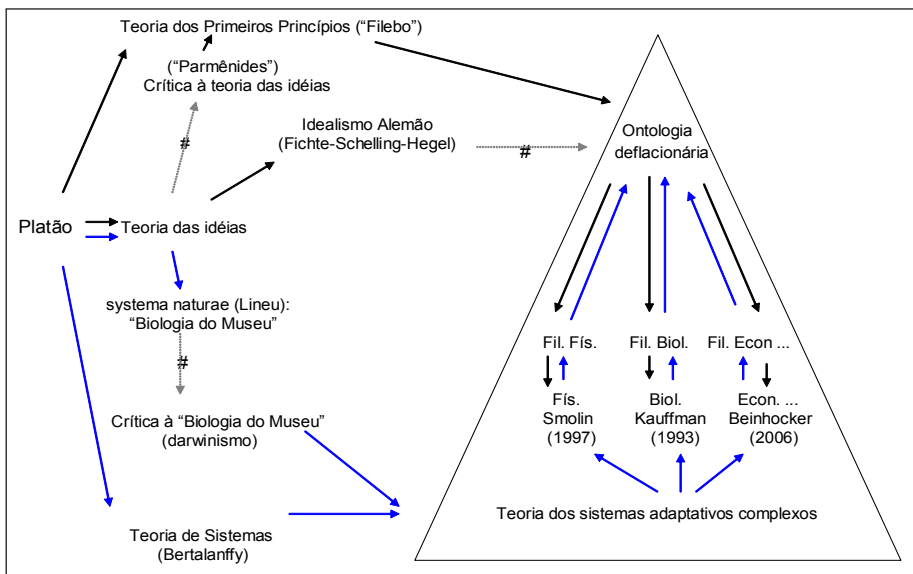


Figura 1. As duas vias para a constituição de uma ontologia deflacionária (em preto, a via descendente; em azul, a via ascendente)

<sup>22</sup> Penso aqui, sobretudo, em Maturana e Varela que, partindo de uma abordagem centrada prioritariamente na descrição/produção de fenômenos da biologia celular, generalizam suas conclusões em um esquema abstrato que tem por pressuposto básico a contraposição entre sistema (unidade autopoietica organizacionalmente fechada) e entorno (determinado conceitualmente pela função geral de *perturbação* do sistema): "a estrutura do meio apenas desencadeia as mudanças estruturais das unidades autopoieticas (não as determina nem informa)" (MATURANA e VARELA, 1995, p. 113).

<sup>23</sup> Cf. as críticas de P. Margutti Pinto (2003, p. 87).

## 2. A via descendente I: de Platão a Hegel

### 2.1 A dialética como ontologia relacional e holística

A via descendente, a via eminentemente filosófica, também se bifurca em dois caminhos que, de início, podem ser considerados independentes: de um lado, ela acompanha a influência exercida pela teoria das ideias no Idealismo Alemão, para depois explicitar as consequências deflacionárias da crítica à dialética hegeliana; de outro, ela segue diretamente da crítica à teoria das ideias, veiculada no diálogo platônico *Parmênides*, até chegar à abordagem ontológica deflacionária encontrada no *Filebo*; ambas as vias são unificadas em uma dialética contemporânea concebida como ontologia deflacionária.

A teoria das ideias é a resposta platônica ao enigma da ordem presente em um mundo que, entregue a si mesmo, manifesta a tendência de dissolver-se em uma multiplicidade caótica, de perder-se no indeterminado. Os fenômenos só não submergem frente ao poder desestruturador da matéria (*hyle*) porque, de algum modo, *participam* do poder estruturador da ideia. A doutrina das ideias contém, assim, uma exigência dupla e paradoxal: de um lado, ela pressupõe a cisão entre ideias e fenômenos, ambos pertencentes a esferas ontológicas distintas – o reino inteligível em que se revela a imutabilidade, universalidade e determinação plena das ideias (a força ordenadora do Uno) e o reino sensível onde se mostra a mutabilidade, singularidade e indeterminação da matéria (a força desagregadora do Múltiplo); de outro, exige o vínculo entre estas esferas metafísicas via doutrina da participação. O combate a este dualismo será o tema central do pensamento tardio de Platão.

Todavia, já na teoria das ideias vemos brotar dois traços característicos do pensamento dialético, preservados por Hegel e, julgo eu, por qualquer filosofia que se queira dialética: o caráter relacional e holístico da ontologia. Vimos que a característica dos fenômenos, segundo Platão, é justamente sua tendência a perder-se no infinito: todo fenômeno é determinado por sua relação com outro fenômeno; como a cadeia de relações não tem fim, não encontrando repouso em qualquer configuração estável, em qualquer rede autoestruturante de fenômenos, a lógica fenomênica é disruptiva. Apenas a presença da ideia, como padrão estruturador não inserido neste processo infinito de determinação, pode impedir que o mundo sensível seja o puro caos, a pura desordem. Ora, poderíamos perguntar, o que garante que as ideias elas mesmas não estejam submetidas à mesma lógica disruptiva? A resposta platônica é o holismo: assim como os fenômenos, também as ideias não são tematizadas no contexto de uma abordagem atomista (ou seja, como entes determinados já em-si, em seu isolamento de outros entes); pelo contrário, as ideias só se determinam em

sua mútua identificação e diferenciação (tema caro à dialética dos gêneros supremos do diálogo *Sofista*); todavia, diferentemente dos fenômenos, as ideias formam, em sua co-determinação, nexos de relação mútua, redes relacionais autodeterminadas, *configurações* de ideias. Por sua vez, cada configuração de ideias é subordinada a redes relacionais ainda mais universais, e todas estas redes são reunificadas na estrutura geral e autodeterminante do próprio mundo inteligível, o mundo das ideias. Só ao se constituir como uma totalidade autodeterminada pode o mundo inteligível evitar a lógica disruptiva de um processo de determinação que se perde no infinito, típica da esfera fenomênica.

Eis o que aprendemos até aqui de Platão: a filosofia dialética pressupõe que toda determinação, no pensamento ou no ser, pressupõe relação. Nenhum ente (ou nenhum *evento*, como veremos) pode possuir qualquer qualidade (ou determinação) associada a si sem estar em relação com outro ente (ou evento). Ora, se esta cadeia de relações se perdesse no infinito, nenhuma determinação seria possível. Sendo assim, não pode haver qualquer *ser-em-si* sem a co-presença de um *ser-para-outro*, nem pode haver esta contraposição sem a presença de uma rede de relações que dobra sobre si mesma (sem um *ser-para-si*). *A ontologia relacional pressupõe o holismo*<sup>24</sup>.

## 2.2 Primeira aproximação à tendência inflacionária do pensar metafísico: a crítica platônica à teoria das ideias

Vimos como Platão responde ao problema do enigma da presença da ordem na esfera sensível, ou seja, pela formulação da teoria das ideias, de onde são extraídos dois traços característicos da ontologia dialética: seu caráter relacional e holístico. Mas esta não é a última palavra de Platão. No diálogo *Parmênides*, o próprio Platão lançará poderosas críticas à teoria das ideias. Uma de suas principais objeções está implícita em uma pergunta à primeira vista ingênua lançada pelo personagem Parmênides a Sócrates: “E sobre coisas aparentemente ridículas, Sócrates, como cabelo, lodo, sujeira, ou sobre qualquer coisa menor e desprezível, tens dúvida se é necessário afirmar também para elas uma forma correspondente (...)?”<sup>25</sup> Sabemos que deve haver uma forma para as coisas belas, boas e verdadeiras, mas para o que há de mais baixo ou insignificante no mundo dos fenômenos, também para isto deve haver uma forma?

<sup>24</sup> Este pressuposto central do pensamento dialético é apresentado por Hegel como resultado da tematização crítica da noção de “ser” na primeira seção da Doutrina do Ser, na *Ciência da Lógica*; o “ser” é reconstruído, em sua primeira (ainda não plena) verdade, como “ser-para-si” (cf. W, 5, p. 82-208).

<sup>25</sup> Cf. Platon, SW, v. VII, 130 c-d.

A objeção toca um ponto central. A lógica do procedimento classificatório típico da teoria das ideias é atribuir a cada suposto padrão encontrado no reino fenomênico uma forma correspondente, já que o que há de ordenado nos fenômenos resulta justamente de sua participação em uma forma (ou ideia). Então, para cada grupo de fenômenos deve haver uma ideia correspondente. Todavia, se há (potencialmente) infinitos fenômenos (ou padrões fenomênicos), haverá também potencialmente infinitas ideias? Se a cada novo grupo de fenômenos com uma mesma organização subjacente deve corresponder uma ideia ainda não revelada, e pressupondo-se que o processo de elencar novos fenômenos a serem explicados é uma tarefa sem fim previsível, então nada garante que exista de fato um número limitado de ideias. A tendência ao ilimitado é transposta, assim, do mundo sensível ao inteligível, tornando-o um mero reflexo da multiplicidade caótica que deveria justamente superar. A teoria platônica parece desembocar, seguindo este raciocínio, na inflação (potencialmente infinita) da esfera inteligível.

A tendência inflacionária da teoria das formas também é diagnosticada em outra célebre objeção feita no *Parmênides*, e retomada posteriormente por Aristóteles (argumento do terceiro homem). A teoria da *methexis* exige que os fenômenos do mundo sensível tenham algo em comum com as ideias. Todavia, do mesmo modo como o recurso à ideia deve ser capaz de explicar a unidade subjacente à diversidade dos fenômenos no mundo sensível, somente o apelo a uma nova ideia (de segundo nível) seria capaz de explicar a unidade subjacente à diversidade própria à contraposição entre uma dada ideia (de primeiro nível) e a entidade do mundo sensível que dela participa, o que geraria uma nova contraposição e a necessidade de postulação de uma nova ideia (de terceiro nível), e assim ao infinito.<sup>26</sup> Agora a dificuldade diz respeito não ao procedimento classificatório utilizado para a elaboração da teoria das ideias, mas à pressuposição do dualismo entre ideia e fenômeno. Em ambos os casos, todavia, o problema parece residir no fato de que, para a elaboração da teoria das ideias, precisamos apelar a um princípio de constituição externo à esfera inteligível. Na primeira crítica, o método classificatório parece postular a dependência do procedimento de formação das ideias do apelo a observações empíricas: partimos dos fenômenos para explicar as ideias, quando deveríamos fazer o inverso – o que, sem uma clara regra de formação da esfera inteligível *prévia* à pesquisa empírica, não é viável; na segunda crítica, o dualismo entre ideia e fenômeno nos força a apelar a uma “terceira ideia”, para além daquela dicotomia (e, portanto, para além da própria esfera inteligível), para explicar a possibilidade de participação.

<sup>26</sup> Cf. Platon, *SW*, v. VII, 132d-133a.

### 2.3 A dialética como ontologia processual e teleológica: a resposta dos idealistas alemães à falta de uma regra de formação da esfera inteligível

Dificuldade semelhante àquela observada por Platão em sua teoria das ideias, ou seja, a ausência de uma regra de formação *interna* que explique a constituição da esfera inteligível, encontramos no Idealismo Alemão, embora, por óbvio, em um contexto diverso de problematização filosófica. É o que se pode depreender de um breve exame da transição de Kant a Fichte. Kant herdara do platonismo não apenas a postulação de um quadro de estruturas *a priori* (formas puras da intuição, categorias e ideias) responsáveis pela ordenação da esfera sensível, mas também a ausência de um princípio capaz de explicar a presença de tais estruturas, a restrição de seu número, etc. Sobretudo Reinhold diagnosticara a falta de um fundamento claro para a filosofia transcendental, capaz de libertá-la de pressupostos não esclarecidos. A falta de um princípio a ancorar um procedimento rigorosamente progressivo para a constituição *a priori* do sistema da razão pura, e o uso de forma regressiva e indireta de argumentação (transcendental) em contextos-chave da *Crítica da Razão Pura*<sup>27</sup> parecem condenar a filosofia à dependência de pressupostos não problematizados de ciências particulares.

Observa-se aqui problema análogo ao já detectado na teoria das ideias: a esfera inteligível ou, nesse caso, transcendental mostra-se dependente de elementos a ela externos. A resposta de Reinhold, seguida por Fichte, é a exigência de uma derivação estritamente *a priori* dos elementos transcendentais inerentes à subjetividade a partir de um princípio de ordem pressuposto. No caso de Fichte, as 'representações acompanhadas de necessidade'<sup>28</sup> serão derivadas<sup>29</sup> a partir do princípio da autoconsciência. As estruturas transcendentais são engendradas com necessidade no decorrer do processo de autodeterminação do eu na direção da consciência plena de si mesmo enquanto sujeito livre.

O platonismo pós-kantiano ganha, assim, contornos próprios com três fortes inovações: 1) parte-se da suposição de um princípio de ordem *imane*nte capaz de evitar o problema do regresso ao infinito na esfera inteligível ou transcendental,<sup>30</sup> 2) a esfera transcendental tem caráter

<sup>27</sup> Veja-se, por exemplo, o argumento desenvolvido bem ao início da exposição transcendental do conceito de espaço (KrV: B40-1).

<sup>28</sup> Cf. Fichte, FW, v. 1, p. 423.

<sup>29</sup> Fichte fala em uma "dedução genética" (*genetische Ableitung*) dos elementos da consciência (FW, v. 1, p. 32).

<sup>30</sup> Para a peculiaridade da leitura hegeliana da virada transcendental no pensamento moderno, cf. M. A. de Oliveira, 2002, p. 189ss.

dinâmico, processual;<sup>31</sup> 3) o processo de engendramento das estruturas transcendentais é dotado de traços fortemente teleológicos.

O que farão Schelling e Hegel é transformar o idealismo subjetivo de Fichte em um idealismo objetivo: o processo de autodeterminação da subjetividade na direção da plena autoconsciência é transmutado no processo de autodeterminação da razão absoluta na direção de seu pleno autoconhecimento.

## 2.4 Segunda aproximação à tendência inflacionária do pensar metafísico: a redução do Uno ao Múltiplo

Todavia, uma rápida comparação da *Crítica da Razão Pura*, obra marcada justamente pelo abandono das tentativas de construção inteiramente *a priori* do saber que grassavam na metafísica clássica, com a *Ciência da Lógica*, obra daquele filósofo que V. Hösle considera, a meu ver corretamente, juntamente com Fichte e Schelling, o “mais radical dos [pensadores] aprioristas da história da filosofia”,<sup>32</sup> ou seja, uma rápida comparação do magro quadro das 12 categorias de Kant com o vastamente complexo sistema categorial desenvolvido por Hegel em sua *Lógica*, deixa à vista aquela que é talvez a principal raiz da ontologia inflacionária: as tentativas recorrentes na tradição metafísica de reduzir o Múltiplo ao Uno, quer dizer, de reinterpretar a multiplicidade subdeterminada dos fenômenos como multiplicidade determinada à luz de um princípio de ordem pressuposto. É esta tentativa que trará consigo a notória inflação da esfera ideal (ou transcendental objetiva) que observamos na transição da *Crítica da Razão Pura* para a *Lógica* hegeliana.

A *Lógica* de Hegel trata da essência do mundo: o exame do Conceito em seu processo de autodeterminação *a priori* tem de propiciar o esclarecimento da multiplicidade incontável dos fenômenos do ‘mundo empírico’, ou seja, da esfera da Filosofia do Real concebida como manifestação do Conceito. O Múltiplo tem de espelhar o Uno. Quanto mais intensa a exigência de uma explicação *a priori* do mundo, maior a tendência a inflar o reino inteligível de determinações capazes de

<sup>31</sup> Deve-se destacar, todavia, que mesmo dando ênfase ao caráter processual da ontologia, os idealistas alemães não estão tão distantes de Platão com se poderia supor. O filósofo grego via no movimento capaz de mover a si mesmo o princípio (*arche*) de todo movimento no universo (sensível) (cf. NOMOI, SW, v. IX, 895b). Para Gadamer, Platão “[...] vê a essência da *Physis* na *Psyche*, ou seja, no princípio de automovimento que caracteriza o ser vivo” (GW, v. 7, p. 423). A novidade dos idealistas alemães é transferir o caráter processual à própria esfera inteligível ou transcendental. Cabe a pergunta se Platão não estaria fazendo algo semelhante na teoria dos primeiros princípios do *Filebo*, embora evitando o apelo a uma abordagem dualista. Mais sobre o teoria dos primeiros princípios do *Filebo* logo a seguir.

<sup>32</sup> Cf. Hösle, 1988, p. 80 nota.

refletir a multiplicidade sensível (quando se pretendia fazer exatamente o inverso).<sup>33</sup> Até chegarmos à conclusão inevitável: sempre restará um resíduo. O Múltiplo permanecerá indomável. A tentativa de exaurir *a priori* o nosso conhecimento do mundo termina não apenas refém de uma vasta inflação da esfera inteligível ou transcendental, mas ironicamente, justamente lá onde o regresso ao infinito visa ser barrado, é inevitável o recurso a uma posição dualista – no caso de Hegel, o apelo a dois começos no sistema de filosofia,<sup>34</sup> ponto tão bem notado na célebre crítica de Schelling,<sup>35</sup> inaugurando a oposição entre *Lógica* e Filosofia do Real. E chegamos aqui, paradoxalmente, de volta aos enigmas de todo dualismo denunciados no *Parmênides* de Platão, dando início a um novo movimento inflacionário: afinal de contas, que estrutura lógico-ontológica explica a dualidade entre *Lógica* e Filosofia do Real?

### 3. A via descendente II: o retorno a Platão

#### 3.1 Da crítica a Hegel à ontologia deflacionária

A nossa caminhada até aqui, seguindo por uma das vias inauguradas pela bifurcação inicial da dialética descendente, nos conduziu da teoria das ideias platônica à *Lógica* de Hegel, perfazendo o percurso da metafísica inflacionária na filosofia ocidental; mas o calcanhar-de-Aquiles desta tradição já havia sido apontado por seu principal mentor, Platão. E devemos a ele também a formulação de uma alternativa. Veremos logo que alternativa é esta. Primeiro é preciso mostrar como a *Lógica* hegeliana pode ser enfrentada por crítica interna, e como desta crítica resulta o movimento de deflação da ontologia, abrindo a perspectiva de diálogo com a proposta alternativa de Platão.

A *Lógica* hegeliana visa constituir o sistema *a priori* das categorias que é a própria estrutura lógico-ontológica do Conceito a partir de um processo de autotematização do pensamento puro. O pensamento pensa a si mesmo engendrando categorias – de início a mais simples, a categoria de “ser” –, e elevando cada categoria a conceito com pretensão de totalidade, de autarquia semântica. Mas logo se descobre que cada categoria tratada pressupõe outra categoria a ela oposta e é incapaz de mostrar-se com validade incondicionada (com plena autarquia semântica). Disso resulta uma contradição entre a pretensão de autarquia veiculada pelo ato de pensar que pretende captar plenamente a si

<sup>33</sup> Vide-se o debate permanente entre os hegelianos sobre quais categorias fazem parte da esfera lógica e quais pertencem à esfera real.

<sup>34</sup> Para explicação do déficit estrutural do sistema hegeliano que resulta justamente deste impasse, cf. E. Luft, 2001, p. 196ss.

<sup>35</sup> Cf. AS v. 4, p. 562.

mesmo, e o caráter condicional de validade de cada categoria específica. Busca-se, então, superar a contradição por novas atividades de síntese e tematização de categorias mais abrangentes. O processo segue até encontrarmos a única categoria não condicionada por nenhuma outra a ela externa, a categoria que estrutura o sistema categorial como um todo, a “ideia”. A ideia, por sua vez, manifesta em sua constituição lógica – ao integrar e conciliar todas as categorias prévias, e todos os atos de pensamentos a elas associados, em um sistema unificado de pensamento – o próprio processo mediante o qual o pensamento puro fundou-se a si mesmo de modo último.

Ocorre que a exigência de plenificação do Conceito, inerente à teleologia do incondicionado, é incompatível com o dinamismo da própria dialética. O dinamismo dialético se alimenta da (ao menos) possível presença de incoerências no pensamento ou no ser, a serem superadas por uma recorrente atividade de síntese. Já a suposta plenificação do Conceito, ocorra onde ocorra, implica a impossibilidade do surgimento de novas incoerências. Disso seguem-se duas consequências importantes:

1. Orientado para a realização de um fim absoluto, o processo dialético condena-se à autoaniquilação;
2. Consumado em uma totalidade plenamente autodeterminada, o processo de autojustificação do Conceito torna-se redundante, e a circularidade dialética resulta *viciosa*.

No coração desta incompatibilidade da dialética com seus próprios pressupostos mais fundos<sup>36</sup> está o apelo hegeliano à teleologia do incondicionado, ou seja, a sua tentativa de conceber a processualidade dialética como orientada ao fim último de sua própria plenificação. A saída para o impasse é justamente a recusa da teleologia do incondicionado, o que acarretará, como já vimos anteriormente, não apenas a reestruturação da teoria dos primeiros princípios, da ontologia dialética, mas de todo o sistema de filosofia. A recusa da teleologia do incondicionado implica: a) a negação da suposição de que o processo dialético desemboca na plenificação do Conceito; b) a negação da tese de que o desenvolvimento segue um percurso em que o fim e as fases que conduzem a ele são predeterminadas pela lógica do Conceito.

Embora o processo dialético desemboque, como em Hegel, em uma ontologia relacional e holística, há múltiplos, potencialmente infinitos modos de realizar a coerência do todo. Sendo o *telos* do processo dialético só e tão somente a autoc coerência, a complexa trama do sistema categorial desenvolvida na *Lógica* hegeliana transmuda-se em uma estrutura minimalista: a logicidade dialética passa a ser expressão só e tão somente

<sup>36</sup> Cf. E. Luft, 2001.



do princípio da coerência: “Só o coerente permanece determinado”. Este processo de redução radical de complexidade da teoria dos primeiros princípios é uma deflação, e a ontologia constituída a partir deste processo de redução é uma *ontologia deflacionária*.

### 3.2 Em diálogo com o *Filebo* de Platão

Como vimos, certa versão do platonismo fez carreira na extensa tradição da filosofia ocidental, apostando todas as suas fichas na redução do Múltiplo ao Uno. Chegamos mesmo a definir a ação de pensar nos termos da seguinte fórmula singela: “[...] pensar é: unir representações em uma consciência”.<sup>37</sup> Podemos, todavia, encontrar no coração mesmo da filosofia platônica os elementos indispensáveis para a inauguração de um novo caminho possível, ou ao menos um novo vislumbre das alternativas disponíveis a uma ontologia relacional. O *Filebo* de Platão será o nosso ponto de partida: nesse diálogo, não é o Uno em isolamento que ocupa a posição de princípio da filosofia, e sim a dialética do Uno e do Múltiplo: “[...] de Uno e Múltiplo seja (feito) tudo aquilo que sempre se diz que é, e contenha em si combinados o limite e o ilimitado [*peras de kai apeirian*]”<sup>38</sup>.

Como todo diálogo platônico, o *Filebo* elucida o mais complexo pensamento metafísico a partir dos exemplos mais singelos. O cerne do diálogo envolve o esclarecimento da lógica do prazer. E a lógica do prazer é a lógica da infinitude, a mesma lógica tendente à disrupção que, já vimos, caracteriza todo o reino fenomênico. Basta pensarmos no mais comum dos desejos, em como a gula não encontra limites e tende a driblar a saciedade. Se este impulso ao infinito que nos leva a comer ou beber à exaustão não fosse contido, a ordem natural do organismo colapsaria. É a inteligência que nos leva a limitar o desejo, refreando o movimento ao infinito, e preservando a saúde. Mas aquilo que é apenas um singelo exemplo dos caminhos e descaminhos de nossa práxis cotidiana é elevado por Platão a uma amostra da estrutura íntima de tudo o que há ou pode haver, ou seja, dos primeiros princípios da ontologia dialética.

A essência do mundo não reside em uma lógica de redução de toda multiplicidade a instância de um princípio de ordem pressuposto: é a

<sup>37</sup> “Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen” (KANT, *Prol*, §22).

<sup>38</sup> Cf. Platon, *SW*, v. VIII, 16c. Sigo a tradução de F. Schleiermacher, com uma pequena alteração: *peras* e *apeiron* são traduzidos respectivamente por ‘limite’ e ‘ilimitado’ e não ‘determinação’ e ‘indeterminação’. Os primeiros conceitos, a meu ver, expressam melhor o modo dinâmico como Platão trata a relação entre Uno e Múltiplo. Isso não me impede de reconhecer que há um importante motivo subjacente à escolha do termo ‘indeterminação’ para traduzir ‘*apeiron*’, como mostrarei na sequência do texto.

tensão entre dois movimentos antagônicos que jaz no âmago do ser – de um lado, o processo limitador que impõe medida e ordem ao mundo, de outro o transcender dos limites, que dissipa a medida e gera desordem. É difícil compreender como conciliar esta asserção tão fundamental em contextos-chave da obra tardia de Platão – e tão decisiva nas assim-chamadas Doutrinas Não-Escritas, centradas na oposição entre o Uno (*hen*) e a Díade ilimitada (*aoristos dyas*) – com a interpretação clássica do pensamento platônico, particularmente da teoria das ideias. Konrad Gaiser chega a diagnosticar a presença de um incontornável dualismo de princípios ou uma ‘contradição’<sup>39</sup> a minar qualquer tentativa de sistematização estrita da filosofia platônica. Prefiro supor que temos, aqui, um sinal claro de uma mudança de posição filosófica que pode ser acompanhada percorrendo a própria trajetória de elaboração dos diálogos platônicos<sup>40</sup> – ou seja, uma alteração de perspectiva que pode ser vislumbrada na obra exotérica de Platão, sem necessitar apoio na obra esotérica (nos diálogos não-escritos): o *Parmênides* significaria a ruptura com a teoria das ideias, ao menos com sua versão tipicamente dualista, dando origem a um movimento deflacionário que culminaria na teoria minimalista dos primeiros princípios que vemos esboçada em obras tardias como o *Sofista* e, particularmente, o *Filebo*. A marca mais fundamental desta transição é justamente a tese decisiva de que o Múltiplo (e sua lógica da infinitude) não deve mais ser considerado o outro absoluto do Uno (e sua lógica limitadora), ou seja, ele não deve mais ser conceituado como a marca da *hyle*, em sua oposição excludente frente ao *eidos* ou *idea*: o Uno e o Múltiplo não se opõem mais de modo excludente, mas includente e correlativo, constituindo a estrutura mesma da teoria dialética dos primeiros princípios.

#### 4. Ontologia relacional deflacionária

##### 4.1 O princípio da coerência

Agora temos em mãos o pano de fundo filosófico para a elaboração de um projeto de ontologia relacional deflacionária. A ontologia dialética tem por pressuposto central o princípio da coerência: “Só o

<sup>39</sup> Cf. K. Gaiser, 1998, p. 10.

<sup>40</sup> Não posso desenvolver aqui esta tese em toda sua complexidade, o que envolveria uma tomada de posição em relação à vastamente discutida questão da cronologia dos diálogos platônicos. Mas parece-me claro que temos aqui uma hipótese forte e plausível, que deveria ser desenvolvida em outros estudos. Procurei desenvolver uma primeira aproximação desta releitura da obra platônica em “Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão” (LUFT, 1996). A tese de doutorado de Márcio Soares, que deverá ser em breve defendida sob minha orientação, deverá lançar novas luzes sobre esta problemática.

coerente permanece determinado”. A esta sentença denomino *sentença primeira*. O termo “coerência” vem do latim *cohaerentia*, significado “união”, “ligação”. A sentença primeira afirma que somente permanece determinado o que está “ligado a” ou “unido a”. Toda determinação supõe relação. Desfeita a relação, o evento determinado desvanece. No reino do discurso, desvanecer significa perder o sentido; no reino do ser, perder a existência.

A incoerência é a perda de determinação por perturbação e conseqüente disrupção de uma relação ou unidade de ao menos dois eventos. Resultaria da perda de determinação a queda no indeterminado? Podemos conceber de duas maneiras a ocorrência de perda de determinação: ou trata-se da perda de uma determinação prévia em nome de uma nova determinação – uma *transformação de determinação* – ou da pura e simples queda no indeterminado, na ausência absoluta de determinações. Mas a ausência absoluta de determinações é contraditória com a sentença primeira, cuja validade universalíssima supomos por hipótese. Sendo assim, toda perda de determinação na parte pressupõe transformação de determinação na totalidade que a envolve. Este é outro modo de chegar à mesma conclusão de Platão, já exposta anteriormente: a ontologia relacional pressupõe o holismo.

Vemos, assim, que a perda de determinação não conduz à queda no indeterminado, significando na verdade transformação de determinação em um todo que, enquanto todo, permanece coerente consigo mesmo ou autocoerente (a sua unidade não foi destruída). A incoerência pode ser concebida, assim, como um momento entre duas situações de coerência: de um lado, a manifestação de incoerência é parasitária de uma coerência prévia que foi perturbada e, ao final, destruída; de outro, a consumação deste processo de perturbação, deste movimento para a incoerência, é a dissolução de uma determinação prévia e a reafirmação de um movimento para a coerência, de um processo de autodeterminação em uma totalidade mais abrangente.

Todo evento é elemento de uma totalidade que determina a si mesma ou é esta própria totalidade. Uma totalidade que determina a si mesma é um sistema. O conceito “sistema” vem do grego *systema*: *syn* significando “unir, juntar”, e *histemi* significando “pôr”, “colocar”. Sistema é o processo de dar unidade a uma multiplicidade, engendrar coerência. O princípio da coerência é a logicidade íntima de todo e qualquer sistema.

#### 4.2 A dialética do Uno e do Múltiplo e o “espaço lógico”

Toda perda de determinação na parte é processo de determinação em uma totalidade mais abrangente. Como a queda no indeterminado é

impossível, dada a vigência universalíssima do princípio da coerência, todo processo de determinação remete, em última instância, ao processo de autodeterminação do todo enquanto tal, ou seja, do próprio universo.<sup>41</sup>

O processo de autodeterminação de um sistema é canalizado por seu modo de organização próprio ou sua *configuração* própria (ela é seu *atrator* ou seu *fim imanente*). Todo sistema tem por fim preservar a coerência consigo, mas há múltiplas, *potencialmente* infinitas<sup>42</sup> maneiras de realizar a auto coerência. O princípio da coerência, em sua vigência universalíssima, determina a coerência do universo consigo mesmo enquanto sistema, mas *subdetermina*<sup>43</sup> as potencialmente infinitas maneiras de realizar a auto coerência do todo nesta ou naquela *configuração de universo*, neste

<sup>41</sup> A tese de que o todo é o universo, esta defesa radical de uma *filosofia da imanência* supõe a superação do idealismo objetivo e a defesa do ideal-realismo: toda transcendência não é mais do que autotranscendência, toda idealidade é só um aspecto complementar da realidade, e o todo que é atualidade absoluta, o universo, contém idealidade e realidade como aspectos de sua própria atividade de autodeterminação. Por falta de espaço, esta tese é aqui simplesmente pressuposta, mas ela corre em paralelo à derrocada do dualismo entre saber absoluto e saber comum (entre *Lógica e Fenomenologia Espírito*). Este dualismo epistemológico deve ser visto como a contrapartida necessária do dualismo ontológico que cinde *idealidade e realidade* (*Lógica e Filosofia do Real*), ancorando-se, ambos, na defesa hegeliana da teleologia do incondicionado, ou seja, na suposição de que deve haver uma esfera lógico-ontológica da pura necessidade, da necessidade absoluta. A ontologia deflacionária parte da recusa da teleologia do incondicionado, pelos motivos já mencionados, dando origem a uma ontologia que considera necessidade e contingência como opostos correlativos inerentes ao princípio da coerência, como veremos a seguir, notas constitutivas da dialética do Uno e do Múltiplo.

<sup>42</sup> A infinitude aqui deve ser compreendida sempre como *potencial*, jamais como atual. O conceito de infinitude atual está por trás, como se sabe, dos paradoxos da teoria de conjuntos.

<sup>43</sup> Distingo, aqui, com rigor “subdeterminação” e “indeterminação”: subdeterminação é a propriedade de um evento cuja ocorrência é apenas uma entre ‘n’ possibilidades em um campo limitado de possibilidades de ocorrência, tendo em vista a vigência de um dado princípio de ordem; indeterminação é a propriedade de um evento cuja ocorrência é apenas uma entre “n” possibilidades em um campo ilimitado (irrestrito) de possibilidades de ocorrência, tendo em vista a vigência de um dado princípio de ordem. Ora, um campo irrestrito não é campo algum; sendo assim, não pode haver indeterminação, mas apenas subdeterminação no universo. Determinação é, por sua vez, a propriedade de um evento cuja ocorrência é a única possibilidade tendo em vista um dado princípio de ordem. Enquanto as potencialmente infinitas configurações de universo são gestadas pressupondo-se a vigência do princípio da coerência, o campo de possibilidades é aqui originariamente restrito; as configurações de universo estão, assim, subdeterminadas pela vigência objetiva do princípio da coerência. Agora podemos conceituar “contingência” como a propriedade de um evento cuja ocorrência está subdeterminada por um dado princípio de ordem; e “necessidade” como a propriedade de um evento cuja ocorrência está determinada pela presença de um dado princípio de ordem.

ou naquele “mundo” possível. Dizer que a estrutura autorreferencial dos sistemas é constituída pela mesma lógica da coerência que engendra um campo incontornável de subdeterminação é afirmar que todo sistema é movido por um impulso de autotranscendência, por uma lógica que aponta sempre para além da auto coerência faticamente dada em certo momento do tempo, direcionando-se para outros modos possíveis da coerência consigo.

Há, assim, eventos atuais e eventos meramente possíveis. Eventos meramente possíveis estão *envolvidos* na configuração de um sistema atual. Eventos atuais, por sua vez, tem de ser possíveis. Se a sua possibilidade é apenas relativa, eles são o *desenvolvimento* do que estava envolvido na configuração de um sistema pressuposto. Se sua possibilidade é absoluta, eles não pressupõem nenhum sistema de ordem superior do qual são o desenvolvimento, e se apresentam como atualidade absoluta. Somente o universo é atualidade absoluta, e todos os mundos possíveis estão envolvidos em sua atividade absoluta de autodeterminação.

Um evento apenas possível pode estar envolvido na configuração de um sistema como as fases decisivas de desenvolvimento de um embrião até um ser adulto estão envolvidas no genoma. Um ser humano não pode se tornar adulto sem um dia ter sido um embrião. A sua existência progressa como um embrião é condição necessária de seu ser adulto, uma condição implicada no genoma. O envolvimento pode significar, assim, *implicação*; e o seu desenvolvimento em uma série temporal<sup>44</sup> significará, neste caso, *explicação*. Mas envolvimento e desenvolvimento podem significar algo bem diferente. Há configurações que envolvem as possibilidades como o muro de uma propriedade cerca seus limites. Não se trata de determinar o que está contido dentro dos limites, mas apenas de delimitar o campo de possibilidades para um futuro desenvolvimento. Todos os mundos possíveis estão envolvidos, mas não implicados na configuração absoluta do universo que é o princípio da coerência (ou, o que é o mesmo, eles estão envolvidos, mas não implicados, na atividade absoluta de auto-organização do universo). O envolvimento *sem implicação* de todos os mundos possíveis no

---

<sup>44</sup> Há, implícita aqui, uma diferenciação entre duas noções de tempo. Uma série temporal que está implicada em uma dada configuração sistêmica pressupõe um conceito de tempo passível de “geometrização”, uma temporalidade redutível a uma mera dimensão do espaço. Uma série temporal envolvida, mas não implicada, em uma dada configuração sistêmica é o *tempo propriamente dito*, o tempo da história natural e da história humana em seu sentido mais profundo, um tempo não geometrizável na exata medida em que não é (pre)determinado por um princípio de ordem subjacente.

princípio da coerência em sua vigência universalíssima é o “espaço lógico”.<sup>45</sup>

Para conceituar adequadamente o espaço lógico precisamos relembrar nosso diálogo com o *Filebo* de Platão. Vimos que a inovação principal introduzida na ontologia dialética pelo Platão tardio é a elevação do Múltiplo a elemento constitutivo da própria teoria dos primeiros princípios. Reside nesta inovação platônica uma das vias para a deflação da ontologia clássica, complementada pela crítica à teleologia do incondicionado que mina a dialética hegeliana. Vejamos agora como a dialética do Uno e do Múltiplo pode ser considerada o cerne mesmo do princípio da coerência e, assim, de uma ontologia dialética pós-hegeliana.

Coerência é a unidade de uma multiplicidade, ou uma multiplicidade em unidade. A coerência pode se dar nos extremos do predomínio máximo do Uno sobre o Múltiplo, ou vice-versa. Associe-se ao Uno as notas de *identidade*, *invariância* e *determinação*, e ao Múltiplo as notas de *diferença*, *variação* e *subdeterminação*. Ao movimento em direção ao predomínio máximo do Uno sobre Múltiplo denomino *uniformização*; o movimento antagônico é a *diversificação*. Em seu processo de autodeterminação, o universo movimenta-se eternamente explorando todas as potencialmente infinitas maneiras de realização da dialética do Uno e do Múltiplo.

<sup>45</sup> “Espaço lógico” deve ser entendido aqui no sentido lógico-ontológico: trata-se do espaço que envolve, de um lado, todos os pensamentos possíveis (= todas as formas possíveis de discurso), de outro, todas as formas possíveis de existência, pressupondo-se a vigência universalíssima do princípio da coerência. Há uma semelhança, aqui, com o “espaço lógico” descrito por Wittgenstein no *Tractatus* (cf. 1997, 1.13). Entre as várias diferenças, o “espaço lógico” é tratado, dialeticamente, não no contexto de um idealismo objetivo, mas de um ideal-realismo: a idealidade dos mundos possíveis é um aspecto do universo que, em seu movimento de autotranscendência, envolve sem implicar todas as possíveis realizações da coerência consigo; mais importante: a dialética não pressupõe, de modo algum, qualquer das múltiplas (potencialmente infinitas) lógicas formais possíveis. Da perspectiva epistemológica, o princípio da coerência exige apenas que, para a constituição de qualquer sintaxe e qualquer semântica (formal) possível, deve-se pressupor regras (quaisquer que elas sejam) e operar em coerência com elas, ou seja, que qualquer ato do discurso seja um sistema discursivo autocoerente ou um elemento de um sistema deste tipo [na verdade, a exigência é ainda mais frouxa, já que há “n” graus de coerência, muitos bem aquém do rigor exigido por um sistema formal, mas perfeitamente plausíveis no contexto de linguagens não formais, como é o caso do próprio discurso cotidiano]; da perspectiva ontológica, ele exige que, para a existência de qualquer evento possível, é necessário pressupor a vigência de um sistema autocoerente que seja o próprio evento ou a totalidade de que ele faz parte. O “espaço lógico” mostra-se, assim, infinitamente mais vasto do que aquele pregado por Wittgenstein, mas, curiosamente, de outro lado, a *atualização* destes mundos possíveis sofre restrições muito mais severas do que aquelas proporcionadas pela lógica wittgensteiniana, ou seja, ela sofre as restrições típicas de qualquer sistema evolucionário, que explicitaremos logo a seguir. Para uma bela exposição de Wittgenstein, cf. P. R. Margutti Pinto (1998).

Façamos agora o seguinte experimento de pensamento. Imaginemos acompanhando o movimento que segue da máxima diversificação para a máxima uniformização, constatando a presença de cada vez menos diferença e mais identidade, menos variação e mais invariância, menos subdeterminação e mais determinação no devir universal. O grau máximo do predomínio do Uno sobre o Múltiplo dar-se-ia na mais simples configuração de universo possível em uma ontologia relacional dinâmica: a autodeterminação reduzida à mera repetição da identidade<sup>46</sup> do universo consigo mesmo ( $A=A(\text{rep.})$ ). À configuração de universo que manifesta este estado de máxima uniformização denomino Mundo de Parmênides (o reino do puro Ser).

No Mundo de Parmênides parece não restar nenhum resíduo do Múltiplo, ele parece totalmente aniquilado na pura identidade, mas não é o que de fato acontece. Mesmo a repetição da identidade do todo é ainda expressão do Princípio da Coerência, e, portanto, da dialética de Uno e Múltiplo. Trata-se aqui apenas de uma de suas manifestações mais extremas, o predomínio máximo do Uno sobre o Múltiplo. A identidade consigo supõe a diferença entre dois termos em relação ('A' ocupa os dois lados no sinal de identidade, para falar com Fichte). Além desse mínimo de diferença, a repetição da identidade do mundo ainda expressa o *devir* universal, e não uma entidade estanque. O Ser de Parmênides não é, de fato, puro Ser: o Aparecer o habita, mesmo que rebaixado à sua versão minimalista. A totalidade do mundo é ainda *evento*, e, portanto, *variação*.

O mais decisivo é que a manifestação extrema do predomínio do Uno sobre o Múltiplo é apenas uma entre as potencialmente infinitas manifestações da coerência do todo consigo mesmo. O universo sempre excede esta ou aquela configuração de mundo (tendo em vista o princípio da autotranscendência), e não tardará a desenvolver novas configurações, mostrando que o que parecia o reino da perfeição mais pura e absoluta, o reino do puro Ser, contém, na verdade, a presença tensa do Aparecer, que logo revelará sua força. Qualquer manifestação subsequente da diversidade – por exemplo, o surgimento de novos eventos, novas relações, ou novos modos do processo de auto-organização para além da redundância da autoidentidade – levará ao colapso aquela configuração sistêmica minimalista, que reduziu o universo a um sistema radicalmente simples. Desse modo percebemos, não sem certa surpresa, que o reino estático e supostamente puro do Ser é, na verdade, uma manifestação altamente instável e improvável da autoc coerência.

---

<sup>46</sup> A "identidade reflexa", segundo a conceituação de Cirne-Lima (2001, p. 19).

Podemos fazer agora o movimento inverso, tomando a via que conduz da máxima uniformização à máxima diversificação. O devir universal se encaminha agora para a realização máxima do predomínio do Múltiplo sobre o Uno. Esse processo está associado, de início, a uma complexificação *determinada* do universo: novos eventos e novas relações são *explicados*, desdobrados determinadamente a partir de um dado princípio de ordem (uma dada configuração de universo). Todavia, a mera explicação de uma totalidade de eventos a partir de um princípio de ordem não espelha ainda o predomínio máximo da diversificação. Só a variação subdeterminada expressa a verdadeira potência do Múltiplo. Conforme o universo se aproxima de uma maior diversificação, torna-se detectável o modo menos estrigente do processo de autodeterminação, cada vez mais semelhante a uma vasta desordem. A multiplicidade, ao início determinada, revela mais e mais sua face mais própria, ou seja, enquanto multiplicidade subdeterminada pela configuração de universo (os eventos deixam de estar *implicados* na configuração de universo pressuposta como seu princípio de ordem, e passam a estar somente *envolvidos* nela). As novas determinações engendradas pelo sistema global (o mundo específico em questão) estão prefiguradas apenas como meras possibilidades por seu processo de autodeterminação. Por fim, as próprias configurações de mundo em que o universo se manifesta revelam-se cada vez menos determinadas.

A face extrema da diversificação implica transformação dos eventos atuais em puras possibilidades, instanciadas por uma configuração sistêmica atual minimalista. A máxima subdeterminação se dá em um sistema simples, no qual resta determinada apenas a autorrelação do todo: o Mundo de Górgias (o puro Aparecer). Mas o Aparecer, na pura relação consigo mesmo, é apenas a contrapartida do Ser na mesma situação, e os dois opostos não se diferenciam mais, ao menos não no sentido de fundarem configurações de mundo antagônicas. Ser e Aparecer se mostram como aquilo que são: aspectos de uma e a mesma configuração de universo que expressa o limite-extremo no qual coincidem os caminhos antagônicos do devir universal. Compreendemos, surpresos, que as vias antagônicas da máxima uniformização e da máxima diversificação convergem para um e o mesmo centro, e nele repousam provisoriamente, coincidindo em uma e a mesma configuração de universo, em um e o mesmo mundo. Os movimentos antagônicos se fundem, distinguindo-se apenas da perspectiva de quem visa enunciá-los, levando em conta a gênese daquela configuração. A este mundo em que coincidem o Mundo de Parmênides (MP) e o Mundo de Górgias (MG), os reinos do puro Ser e do puro Aparecer, denomino o Mundo de Cusanus (MC).



Neste breve experimento de pensamento, desdobrou-se diante nós a estrutura mesma do espaço lógico: o Mundo de Parmênides e o Mundo de Górgias são mundos possíveis dada vigência objetiva do princípio da coerência – e, portanto, da dialética do Uno e do Múltiplo – no processo de auto-organização do universo. Situados entre estas faces extremas em que possivelmente se manifesta o devir universal, desdobram-se (potencialmente) infinitos outros mundos possíveis, formando a totalidade do espaço lógico. Para uma visualização do espaço lógico, cf. a Figura 2 (logo abaixo). Sobre o Mundo de Leibniz (ML), o atrator do devir universal, falarei logo a seguir.

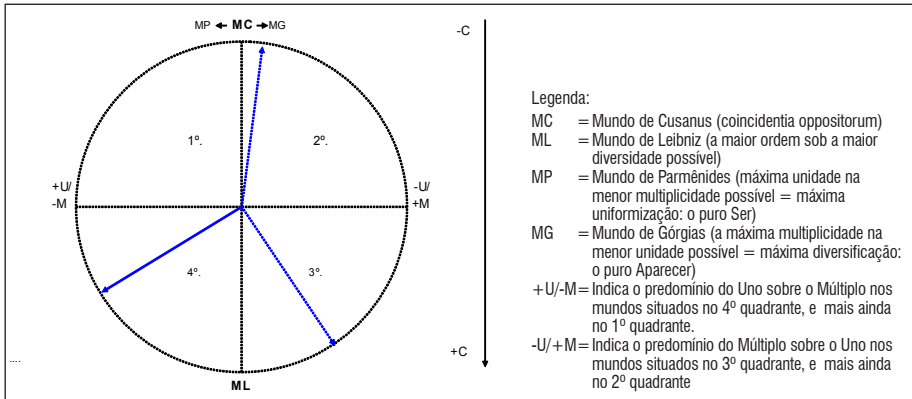


Figura 2. O “espaço lógico”: mundos possíveis<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Para compreender a Figura 2: Cada ponto no tracejado da circunferência corresponde a um mundo possível (as linhas dentro da circunferência servem apenas para demarcar os quadrantes, que vêm numerados do 1º ao 4º). Já por isso, a figura é evidentemente uma simplificação, pois existem *potencialmente* infinitos mundos possíveis, e o número de pontos que formam a circunferência aqui representada é finito. A seta em preto à direita da circunferência, a apontar para baixo, indica que os mundos situados na semicircunferência inferior, mais próximos, portanto, do Mundo de Leibniz, são mais coerentes (+C) com o dinamismo do devir universal, podendo gerar uma história própria (o Mundo de Leibniz é, assim, o atrator do devir universal). O Mundo de Parmênides é, na verdade, o próprio Mundo de Cusanus “observado” da perspectiva de quem segue o movimento circular que vai da direita para a esquerda (movimento de *uniformização*), acompanhando a trajetória das setas em azul dentro do círculo, partindo, assim, (das proximidades) do Mundo de Górgias, passando pelo Mundo de Leibniz e desembocando no Mundo de Parmênides (a seta em azul com tracejado contínuo aponta para um mundo atual em que se manifesta o devir universal ainda a caminho da máxima uniformização); o Mundo de Górgias é o próprio Mundo de Cusanus “visto” da perspectiva de quem segue o movimento contrário, seguindo o movimento circular que vai da esquerda para a direita, do Mundo de Parmênides, passando pelo Mundo de Leibniz e desembocando no Mundo de Górgias.

### 4.3 Ontologia deflacionária e cosmologia evolutiva: o Mundo de Leibniz como atrator do devir universal

No outro extremo do espaço lógico, na face oposta do Mundo de Cusanus portanto, está o Mundo de Leibniz (ML). O papel-chave que este mundo desempenha na ontologia deflacionária, e na cosmologia evolutiva dela derivada, só pode ser adequadamente compreendido explicitando-se a assimetria radical entre a semicircunferência superior e a semicircunferência inferior do espaço lógico: os mundos que se manifestam no 3º e no 4º quadrantes são mais coerentes com o dinamismo radical que emana da vigência objetiva do princípio da coerência. Já foi dito que o princípio da coerência determina a autocoerência do universo, mas subdetermina todas as potencialmente infinitas maneiras de realizar a autocoerência do todo, ou seja, os potencialmente infinitos mundos possíveis. Ora, aquelas configurações de universo ou aqueles mundos que se manifestam como formas extremas de predomínio do Uno sobre o Múltiplo, que se situam, portanto, no 1º quadrante, são ordenados demais para conseguir se adaptar ao ambiente extremamente dinâmico gerado pelo princípio da coerência: já vimos, por exemplo, que o Mundo de Parmênides, o sistema simples em que se manifesta a iteração da auto-identidade do todo se desfaz à menor presença de novas determinações com ele incompatíveis, todavia permitidas tendo em vista a preservação da autocoerência do universo. No lado oposto, situados no 2º quadrante, temos mundos que, pelo contrário, são instáveis demais para preservar-se autocoerentes enquanto configurações de universo específicas, e assim gerar uma história própria.

O atrator do devir universal é, portanto, o lugar onde encontramos configurações de universo capazes de realizar uma proporção razoavelmente equilibrada de Uno e Múltiplo. Sistemas flexíveis desse tipo são capazes de receber o impacto da presença de multiplicidade subdeterminada sem entrar em colapso enquanto sistemas, podendo perdurar pelo menos o tempo necessário para a produção de uma certa história própria, a formação de uma configuração de mundo particular estável e com características próprias. Sistemas flexíveis são aqueles capazes de combinar, em si mesmos, momentos de identidade e de diferença, de invariância e variação, de determinação e subdeterminação, sem entrar em colapso enquanto sistemas. A sua flexibilidade permite a sua adaptação ou coerência, ao menos em certa medida, com o devir universal. Se esse é o caso, essas configurações de mundo podem, então, gerar uma direção toda específica do devir universal, uma história e uma evolução próprias. Elas podem gerar subsistemas, complexificar-se, e resistir ao impacto do que há de contingente no universo, sem

se desfazer. Como sabemos, Leibniz considerava que, dentre os “n” mundos possíveis à disposição de Deus, tendo em vista a vigência dos princípios da não contradição e da razão suficiente, este teria escolhido o melhor, ou seja, aquele mundo que contém a “maior ordem sob a maior variedade possível”.<sup>48</sup> Daí denominar-se o mundo em que se manifesta a proporção simétrica de Uno e Múltiplo, o atrator do devir universal, de Mundo de Leibniz. Não pressuponho aqui, por outro lado, uma metafísica da transcendência, muito menos a tese de que este é o mundo que se manifesta necessariamente tendo em vista a vigência do princípio da coerência. O atrator do devir natural não é seu fim necessário, mas um ponto de referência em cuja proximidade *tendem* a se manifestar mundos mais coerentes com a processualidade do todo.

Defendo, assim, uma cosmologia evolutiva. O universo movimentase eternamente no campo de todas as configurações de universo (“mundos”) possíveis. No devir geral do universo perduram mais aquelas configurações de universo coerentes com o ambiente altamente dinâmico promovido pelo processo de autodeterminação do universo como sistema. A preservação das formas coerentes no devir histórico e a superação das formas incoerentes é a *seleção natural*. O devir histórico do universo, em sua *tendência* ao mais coerente, é a *evolução*.

## 5. A via descendente III: em diálogo com a teoria dos sistemas adaptativos complexos

### 5.1 Redes booleanas

Toda esta teoria especulativa exposta nos parágrafos acima ganha um pouco mais de concretude quando continuamos nosso movimento de dialética descendente. A ontologia relacional, processual, holística e deflacionária que vem sendo esboçada até aqui encontra um esquema de formalização nas redes booleanas de Stuart Kauffman. Este modelo é um exemplo explícito de casamento, de articulação entre as duas vias (ascendente e descendente) de reconstrução do sistema dialético a que fiz referência mais acima (é preciso lembrar que a generalização da teoria dos sistemas adaptativos complexos está na gênese da dialética ascendente).

Em uma rede booleana, o estado de um evento é determinado pelo estado de outros eventos, em um processo de autodeterminação orientado

---

<sup>48</sup> Assim diz Leibniz, no § 58 da *Monadologia*: “Este é o meio de obter tanta variedade quanto possível, mas com a maior ordem que se possa, quer dizer, o meio de obter tanta perfeição quanto possível” [“Et c'est le moien d'obtenir autant de varieté qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre, qui se puisse, c'est à dire, c'est le moien d'obtenir autant de perfection qu'il se peut”].

para a preservação da estabilidade da própria rede. Kauffman tem estudado os sistemas auto-organizados com o intuito de explicar a enigmática transição natural dos eventos físico-químicos aos eventos propriamente biológicos. As redes booleanas são um modelo abstrato e idealizado<sup>49</sup> de processos de auto-organização, tendo sido elaboradas inicialmente por Kauffman com o intuito de explicitar o modo de funcionamento dos sistemas autocatalíticos<sup>50</sup> que estariam na gênese dos fenômenos da vida.<sup>51</sup> O adjetivo “booleano” vem em homenagem ao criador da álgebra da lógica, George Boole. Na Lógica booleana os símbolos 1 e 0 estão, respectivamente, para verdadeiro (V) e falso (F). Do mesmo modo como podemos pensar duas sentenças simples como contribuindo para a verdade ou falsidade de uma sentença complexa, podemos imaginar dois eventos contribuindo para a ativação ou inibição do processo de formação de outro evento (no caso de redes autocatalíticas, podemos pensar em duas moléculas contribuindo para a ativação ou inibição do processo de formação de outra molécula; no caso de redes neurais, podemos pensar em neurônios ativando ou inibindo a atividade de outro(s) neurônio(s), etc.).

Suponhamos a existência de um sistema complexo formado por três eventos (A, B e C), cada qual recebendo a influência de outros dois eventos.<sup>52</sup> O resultado da influência entre os eventos é determinado por uma lógica que espelha as regras de formação da verdade ou falsidade de sentenças complexas a partir da verdade ou falsidade das sentenças simples que as compõem. Imaginemos o caso de um sistema que inicia o processo de autodeterminação em uma situação na qual todos os três eventos estão com o processo de sua formação ativado (a cada evento é

<sup>49</sup> O modelo é idealizado porque apresenta uma simplificação extrema do que de fato ocorre em redes autocatalíticas reais, onde o número de moléculas envolvidas é enorme e o modo de sua interação é muito mais complexo. Mas, como salienta Kauffman, a idealização permite tornar claras as nossas ideias sobre o modo de funcionamento das redes: “Ao final, precisamos mostrar que as ideias capturadas deste modo [mediante a idealização] não se alteram quando removidas as idealizações” (S. Kauffman, *At home in the universe*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 75). Deve-se destacar que as redes booleanas também possuem ao menos duas restrições que a dialética não precisa seguir, e de fato não segue: ela pressupõe as regras da lógica bivalente, e estas regras são impostas ao sistema de fora (diversamente do que ocorre com os sistemas reais). O próprio Kauffman aceita estas restrições apenas para fins ilustrativos. A ontologia relacional, holística, processual e deflacionária implícita nas redes permanece válida mesmo sem tais restrições.

<sup>50</sup> Os catalisadores são eventos capazes de acelerar reações químicas.

<sup>51</sup> “(...) um organismo vivo é um sistema de produtos químicos que tem a capacidade de catalisar sua própria reprodução” (S. Kauffman, 1995, p. 49). Para a apresentação detalhada da teoria de Kauffman sobre a origem da vida, cf. 1993, p. 287ss.

<sup>52</sup> O tratamento das redes booleanas que segue baseia-se em S. Kauffman, 1993, p. 189.

atribuído o valor '1'). Suponhamos, então, que as regras de sua influência mútua sejam as seguintes: a influência exercida sobre A segue a regra da conjunção ('e') – ou seja, o processo de formação de A somente será (ou permanecerá) ativado ('A' receberá o valor '1') se ambos os outros eventos estiverem com seu processo de formação também ativado<sup>53</sup>; a influência sobre B segue também a regra 'e'; por fim, a influência sobre C segue a regra da disjunção ('ou'), ou seja, a atividade de formação de C somente será inibida ('C' receberá o valor '0') se ambos os outros eventos estiverem com a atividade de sua própria formação também inibida. Tais regras são regras de transformação, ou seja, elas regem o modo de mudança do estado de um sistema de sua condição expressa no tempo T1 para o tempo T2. No caso mencionado, no tempo T1 temos a situação de um sistema em que todos os três eventos têm o processo de sua formação ativado (todos recebem o valor '1'). Segue-se disso que o estado do sistema em T2 será exatamente o mesmo. Uma rede booleana deste tipo é exemplificada na Figura 3, Rede I (a flecha indica a situação para onde tende o sistema, ou seja, o seu atrator; no caso da Rede I, o sistema reitera o seu estado inicial).

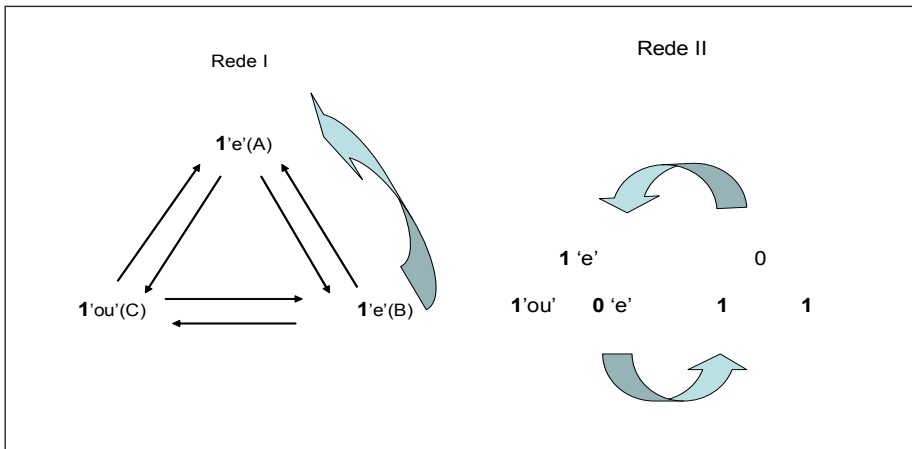


Figura 3. Dois tipos de rede booleana<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Do mesmo modo como a regra da conjunção, em lógica formal, faz com que a sentença complexa somente possa ser verdadeira sendo verdadeiras as sentenças simples que a compõem.

<sup>54</sup> Cf. Kauffman, 1993, p. 189.

Podemos afirmar, assim, que a configuração sistêmica representada pela situação expressa em T1 é o atrator do próprio processo de determinação e o sistema mantém-se, assim, inteiramente coerente consigo mesmo em T2 – a unidade sistêmica preservou-se durante o processo. Temos, então, um sistema complexo compreendido como totalidade autodeterminante cujo modo de comportamento é a lógica da coerência, expressa, todavia, enquanto movimento apenas iterativo.

O problema de tal configuração sistêmica é sua alta sensibilidade a qualquer perturbação das determinações que a compõem – no caso, o estado de cada evento, correspondente ao valor '1' ou '0', e o modo de influência entre os eventos, exposto nas regras de transformação, já que nenhuma outra determinação está aqui posta em questão. Mudando-se as determinações dos eventos ou as regras de transformação, surgirá diante de nós outro sistema com um processo de determinação próprio. Por exemplo, digamos que o valor de B varie de 1 para 0, mas as regras de transformação permaneçam as mesmas. Veremos surgir, assim, a rede booleana exemplificada na Figura 3, Rede II. Trata-se de outro sistema, com um atrator diverso – no caso, a própria oscilação permanente entre as duas configurações sistêmicas mostradas acima. Isso significa que a pequena alteração provocada no sistema regido pelo movimento iterativo fez com que ele perdesse a si mesmo, modificando-se *enquanto* sistema. A alta sensibilidade de redes booleanas semelhantes à Rede 1 é simétrica à alta sensibilidade de mundos próximos ao Mundo de Parmênides no “espaço lógico” (ou seja, os mundos situados no quadrante 1º da circunferência exposta na Figura 2): trata-se de sistemas pouco adaptáveis a um ambiente dinâmico.

Agora analisemos um outro caso. Suponhamos um sistema que se encontra também na mesma situação inicial descrita no primeiro exemplo, ou seja, um sistema formado por três eventos, todos com o processo de sua própria formação ativado (recebendo, portanto, o valor '1'). Todavia, neste caso a regra de influência dos outros dois eventos sobre o evento B foi alterada, mudando da conjunção para a disjunção. Tal sistema mantém sua unidade interna – garantida pela preservação de um mesmo atrator para onde se dirige o processo de autodeterminação – mesmo recebendo pequenas alterações (cf. Figura 4 a seguir<sup>55</sup>). Ou seja, já que a identidade de um sistema é dada por seu atrator, e o atrator permanece o mesmo em todas as 5 configurações expostas na Rede III, temos um e o mesmo sistema compatível com todas estas possíveis alterações do estado dos eventos que o compõem, e portanto capaz de uma adaptação maior a possíveis mudanças de estado (perturbações) aleatórias. Redes

<sup>55</sup> Cf. S. Kauffman, id.

flexíveis deste tipo tendem a se adaptar melhor a um ambiente dinâmico, subdeterminado por um princípio de ordem subjacente, e correspondem no “espaço lógico” àqueles mundos próximos ao Mundo de Leibniz (situados no 3º e 4º quadrantes na Figura 2).

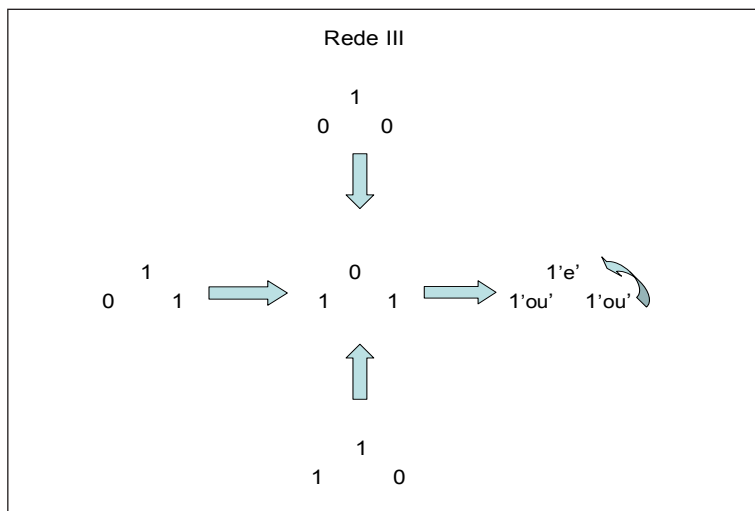


Figura 4. Uma rede booleana flexível:<sup>56</sup> proporção harmônica entre o Uno e o Múltiplo.

## 5.2 Paisagens de aptidão

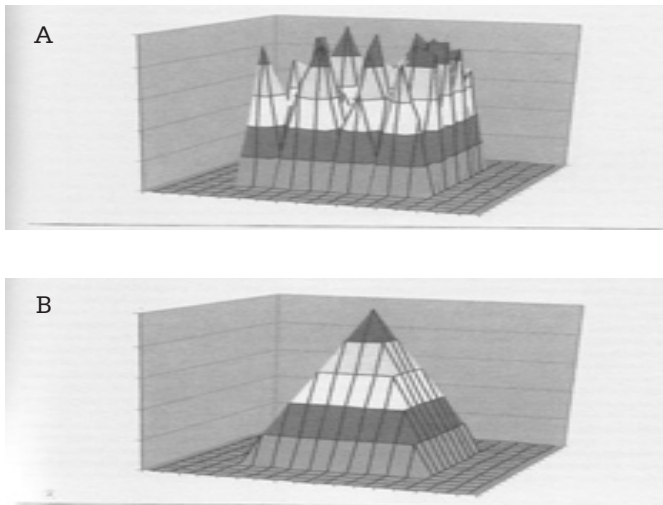
Ao contrário dos sistemas naturais concebidos pela física clássica, sistemas adaptativos complexos são *inerentemente dinâmicos*. Eles se auto-organizam pressupondo possíveis variações internas aleatórias (subdeterminadas), e permanecem constantemente fora da situação de equilíbrio. Como as potencialmente infinitas maneiras de realizar a autocoerência não são predeterminadas pelo próprio princípio da coerência, o atrator de um sistema adaptativo pode variar com o tempo, mudando assim o *telos* do sistema<sup>57</sup> (o que denomino *teleologia dinâmica*,

<sup>56</sup> Cf. Kauffman, 1993, p. 189.

<sup>57</sup> Disso segue que, quando se fala que a evolução implica um “movimento para o mais coerente” ou “para o mais apto”, deve-se entender a noção de progresso aqui implícita como *contexto-dependente*. Eventos coerentes consigo e com o ambiente no momento T1 do tempo, não necessariamente o serão assim que o ambiente mudar em T2.

em oposição à teleologia não dinâmica que observamos na dialética hegeliana, onde o *telos* é fixado previamente pela logicidade do Conceito). Sendo o próprio universo uma totalidade cujos estados globais possíveis (configurações de universo) são subdeterminados pelo princípio da coerência, o ambiente em que se situa esta ou aquela configuração de universo (este ou aquele mundo) e seus possíveis subsistemas é permeado por um dinamismo extremo.

No caso específico da ontologia regional que encontramos na esfera biológica, redes moleculares autocatalíticas (= seres vivos) competem entre si na busca pelo mais apto (o mais coerente consigo e com o entorno), gestando um cenário que os teóricos da evolução chamam “fitness landscape” (paisagem de aptidão). Dois sistemas adaptativos complexos estão mais próximos ou distantes um do outro na paisagem de aptidão de acordo com seu grau de identidade estrutural; por sua vez, quanto mais apto um sistema, mais alto ele se encontra na paisagem, formando picos e vales de aptidão. Poderíamos agora imaginar duas paisagens extremas: uma na qual a distribuição dos sistemas é perfeitamente aleatória, formando uma paisagem caótica; outra em que houvesse uma paisagem perfeitamente ordenada, com o sistema mais apto no centro, rodeado por sistemas que lhe são mais próximos estruturalmente, descendo gradualmente até a base da pirâmide (cf. Figura 5).



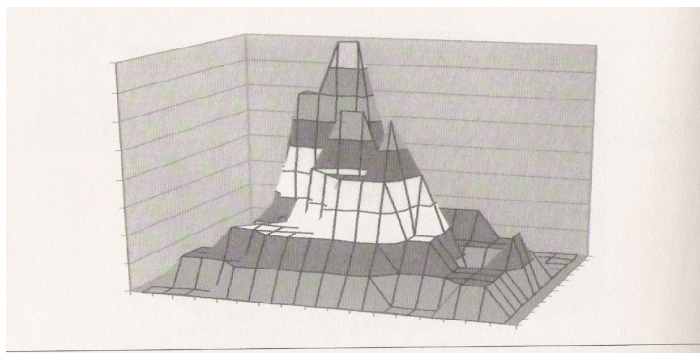
Fonte: BEINHOCKER (2006, p. 205).

Figura 5. Duas paisagens de aptidão:

- A - paisagem caótica (predomínio do Múltiplo sobre o Uno);
- B - paisagem muito ordenada (predomínio do Uno sobre o Múltiplo).



Stuart Kauffman salienta que as paisagens de aptidão que encontramos no mundo real manifestam-se em uma forma intermediária entre estes extremos: elas corresponderiam a uma paisagem de aptidão levemente correlacionada (cf. Figura 6). Neste caso, os sistemas mais próximos possuem pouca variação entre si, pois é mais provável que pequenas variações gerem pequena diferença de aptidão; mas às vezes pequenas variações podem gerar grande diferença de aptidão (daí a correlação fraca entre os sistemas). Tenha-se em mente que a paisagem de aptidão é dinâmica (porque a teleologia que a suporta é dinâmica), e muda com o tempo, alterando continuamente picos e vales.



Fonte: BEINHOCKER (2006, p. 206).

Figura 6. Paisagem de aptidão levemente correlacionada: a proporção harmônica entre o Uno e o Múltiplo.

Que as paisagens de aptidão realmente existentes sejam semelhantes àquela exposta na Figura 6, ou seja, paisagens levemente correlacionadas, é algo que não se dá por acaso: isso ocorre pela mesma razão de haver uma assimetria entre as semicircunferências inferior e superior no espaço lógico dos mundos possíveis (Figura 2). A paisagem de aptidão levemente correlacionada remete ao melhor dos mundos de Leibniz, pois reflete uma aproximação a uma proporção harmônica entre Uno e Múltiplo. O que, todavia, para Leibniz era uma paisagem única escolhida por Deus – aquela que reuniria a maior ordem sob a maior diversidade possível –, vem a ser aqui certo conjunto de paisagens possíveis que explicitam o adequado balanço do Uno e do Múltiplo em um universo por princípio dinâmico. Se a paisagem de aptidão fosse extremamente correlacionada (muito ordenada), qualquer perturbação a conduziria ao colapso; por outro lado, caso ela fosse amplamente aleatória (muito desordenada),

nada nela permaneceria estável, e ela colapsaria de todo modo. Um ecossistema que se mostre apto a gerar uma certa história evolutiva em um universo dinâmico deve assemelhar-se a uma paisagem de aptidão levemente correlacionada. A existência de vários picos significa que, caso as pressões seletivas se alterem, as populações vigentes podem explorar tais picos em busca de adaptação. A ausência de aleatoriedade completa nos picos significa que as populações existentes permanecem suficientemente estáveis para preservar sua capacidade de adaptação ao cenário vigente.

A presença do Mundo de Leibniz como atrator universal, esta *tendência* do devir universal a se expressar na forma de mundos próximos ao Mundo de Leibniz, e a assimetria do espaço lógico dela derivada, explica a diferença entre a teoria dos mundos possíveis ancorada em um modelo evolucionário, aqui exposta, e teorias dos mundos possíveis que pressupõem como fator restritor último apenas leis lógicas, como é comum de se encontrar na metafísica analítica contemporânea<sup>58,59</sup>; o devir universal sofre desde sempre restrições características dos processos evolutivos. Esta tendência do devir universal explicaria por que vivemos em um mundo permeado por paisagens evolutivas semelhantes à exposta na Figura 6, e por que estas paisagens tendem a ser selecionadas no decorrer do devir universal.

## 6. Ontologia deflacionária e axiologia objetiva

### 6.1 Sobre o bem objetivo

Como afirmei no início deste texto, minha intenção aqui foi eminentemente a de explicitar a ontologia subjacente a uma possível reatualização da concepção hegeliana de ética, ou seja, da *Filosofia do Direito*, e não enfrentar este tópico diretamente. Gostaria de finalizar, todavia, apontando para algumas consequências da adoção da ontologia deflacionária para a ética.

Vimos que o processo de autodeterminação de um sistema *direciona-se* para a preservação da coerência consigo mesmo, ou seja, ele tem por *atrator* a sua própria configuração imanente (que permite identificá-lo como sistema). O sistema prioriza a própria integridade (autocoerência) frente a outros estados possíveis. Priorizar é gerar valor, mesmo quando o processo de priorização ocorre sem qualquer presença de consciência ou estado mental. Sistemas são, assim, centros produtores de valor, centros

<sup>58</sup> Para um tratamento detalhado desta tradição, cf. J. Divers, 2002.

<sup>59</sup> Agradeço a Marco Antônio Oliveira Azevedo por ter enfatizado este ponto em conversa pessoal.

de valorção. Deriva-se da ontologia dialética, portanto, uma *axiologia objetiva*, uma teoria objetiva do bem<sup>60</sup> que está na base da ética. Já que qualquer outro bem pressupõe a preservação da autocoerência, esta deve ser considerada um *bem primeiro*; os demais valores são, nesse sentido, bens segundos.

Como a direcionalidade a um fim é propriedade constitutiva dos sistemas em geral, brota ao natural da ontologia deflacionária um universalismo ético muito mais abrangente do que o universalismo kantiano, e mesmo mais abrangente que o universalismo utilitarista de Peter Singer<sup>61</sup>. Se, para Kant, a esfera da comunidade moral envolve todos os seres racionais (todos os seres humanos, já que eles são os únicos seres conhecidos dotados de capacidade de argumentação), no caso de Singer ela envolverá todos os seres sencientes. Todavia, assim como podemos acusar de especistas, na terminologia de Singer, aqueles que restringem, de modo arbitrário, a esfera moral exclusivamente aos humanos, podemos considerar a linha divisória que separa seres sencientes e não-sencientes como igualmente arbitrária, tendo em vista o postulado mais universal da autocoerência como bem primeiro. A esfera da comunidade moral é assim ampliada de modo a envolver todos os sistemas auto-organizados, desdobrando-se em uma perspectiva cósmica (cf. Figura 7). Temos aqui o ponto de partida para a elaboração de uma ética ambiental, uma ética capaz de responder aos desafios da crise ecológica.

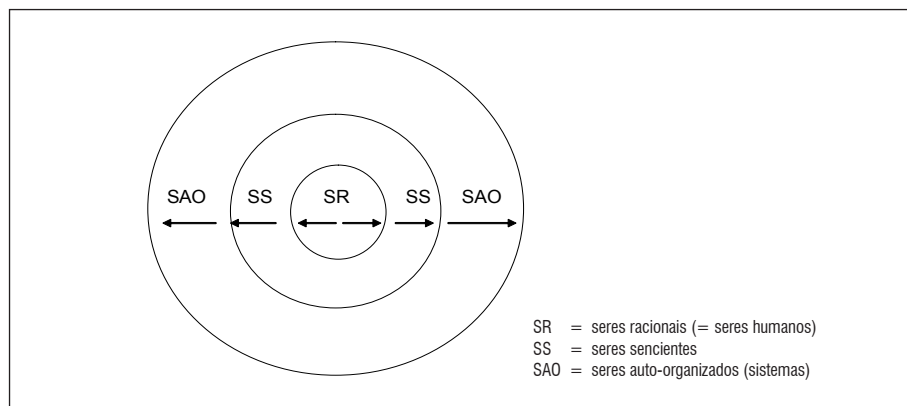


Figura 7. A ampliação da comunidade moral (ou seja, da esfera dos seres que merecem consideração moral).

<sup>60</sup> Para uma abordagem muito próxima desta que desenvolvo aqui, cf. H. Rolston, 1988.

<sup>61</sup> Cf. P. Singer, 1994.

Se a autocoerência é um bem primeiro da perspectiva de qualquer sistema auto-organizado, a coerência do universo é um bem primeiríssimo, já que é condição de possibilidade da emergência de qualquer outro bem primeiro. A coerência dos subsistemas supõe a preservação da coerência do mundo onde se inserem, desta configuração de universo específica em que estão localizados e, ainda mais, da autocoerência do universo como tal. A emergência de subsistemas traz consigo, todavia, conflitos entre bens: se os múltiplos subsistemas *divergem* entre si ao estarem orientados para a preservação de sua própria coerência interna (e não para a coerência interna dos outros subsistemas), eles *convergem* enquanto momentos de um sistema abrangente comum, condição de sua própria subsistência.

A preservação de uma dada configuração de universo que contém subsistemas pressupõe a realização de uma rede de interdependência de bens primeiros, de uma trama axiológica objetiva. A coerência de um mundo deste tipo resulta da dialética bem realizada entre o processo uniformizador gestado por centros de convergência, por sistemas que abarcam e unificam o processo para a coerência consigo de uma miríade de subsistemas, e o processo diversificador gerado pela produção constante de individualizações ou subsistemas. A coerência do todo é resultado dessa tecedura axiológica, dessa trama consistente de valores distintos. Rompida esta harmonia sutil entre os dois movimentos antagônicos da dialética do Uno e do Múltiplo, desfaz-se a rede axiológica deste mundo, arrebenta-se esta configuração do universo, e outra brota em seu lugar.

## 6.2 Contingência, história e liberdade

Se o mundo real é permeado por uma trama objetiva de valores, só o ser humano é capaz de se apropriar discursivamente do conhecimento destes valores, reconhecer a trama axiológica (originada em parte de nossa história biológica como espécie, em parte de nossa história cultural) que condiciona nossa conduta, e explorar seu caráter contingente, problematizando-a e possivelmente aderindo a novos valores. Aqui reside nossa liberdade. A sua compreensão adequada depende fundamentalmente de uma releitura do papel da contingência na constituição da historicidade humana, uma releitura propiciada pela adoção da ontologia deflacionária.

Em Hegel, a contingência tem duas funções: ela é a marca do ponto de partida do devir dialético (por exemplo, da situação do começo da *Lógica*, caracterizada pela presença de pressupostos ainda não mediados dialeticamente) e o elemento a ser anulado no decorrer do progredir do Conceito. Em uma dialética renovada, a contingência é a marca do caráter subdeterminado das maneiras (potencialmente infinitas) da realização

da autocoerência. Como a processualidade dialética não nega, mas se alimenta da contingência, engendrando momentos de subdeterminação, seja na esfera do ser ou do pensar, brota ao natural da ontologia dialética um conceito de *história* no sentido forte, uma história natural permeada por contingência, que antecipa uma leitura também forte do conceito de história das civilizações, contraposto ao modelo hegeliano.

Abre-se, assim, espaço para uma reavaliação global da teoria da história herdada de Hegel. Longe de ser a manifestação necessária do autodesdobramento do espírito na esfera real, em busca da plena realização de sua própria racionalidade, a história das civilizações deve ser concebida como a livre exploração das múltiplas possibilidades de realização das potencialidades humanas. O conceito enfático de história que resulta da ontologia deflacionária traz à luz o caráter contingente de todos os valores faticamente dados, com exceção da autocoerência do universo em sua totalidade. Sendo os valores objetivos passíveis de revisão, sua apropriação discursiva e possível revisão por uma comunidade moral é a base para o que compreendemos por liberdade humana.

Não por nada, Hegel é muitas vezes acusado de ter privilegiado o conceito positivo de liberdade, a autodeterminação do agente racional, em detrimento de sua versão negativa, a independência do agente frente a determinações prévias (sejam elas naturais/fáticas ou normativas)<sup>62</sup>. De fato, não é difícil extrair da teoria hegeliana da liberdade, e seu desdobramento na *Filosofia do Direito*, a ideia de que os indivíduos são livres enquanto seu querer racional coincide com o processo necessário de autodeterminação da razão objetiva.<sup>63</sup> Uma opção para enfrentar esta dificuldade tem sido liberar a teoria da eticidade de qualquer vínculo com o pressuposto metafísico de uma razão objetiva a efetivar-se na história, ou seja, repensar a Filosofia do Direito sem apelar a pressupostos ontológicos (ao menos àqueles típicos da *Ciência da Lógica*).<sup>64</sup> Já vimos, todavia, que não é possível constituir qualquer teoria de qualquer esfera da realidade sem apelar, implícita ou explicitamente, a pressupostos de caráter ontológico (ao menos se não quisermos nos tornar reféns dos impasses das diversas formas de idealismo subjetivo ou intersubjetivo). Por outro lado, o necessário apelo a pressupostos ontológicos não significa, como vimos, o recurso a qualquer metafísica apriorística. O que proponho aqui é justamente tornar explícitos, no contexto de uma abordagem falibilista – ou seja, de uma axiologia objetiva desenvolvida a partir da perspectiva ontológica, sempre contrabalançada pela perspectiva

<sup>62</sup> Cf. Tugendhat, 1993.

<sup>63</sup> A liberdade é concebida por Hegel, na *Lógica*, como o processo de autodeterminação do Conceito elevado à sua forma plena, à sua plena manifestação (Cf. *W*, v. 6, p. 249).

<sup>64</sup> Cf. Honneth, 2001, p. 14.

epistemológica –, os pressupostos ontológicos de uma renovada teoria dialética da liberdade.

Por fim, acredito ser possível estabelecer, a partir da ontologia deflacionária, uma justificção negativa da democracia liberal. Se a constitução de um povo é concebida por Hegel como manifestação necessária do Conceito tendo em vista certa fase do desenvolvimento do espírito, a partir de agora deveríamos compreendê-la como sistema de regras fundamental, mas revisável, na busca pelos indivíduos que compõem este povo determinado, de uma entre “n” formas possíveis de preservar a coerência do tecido social, de realizar a sociabilidade humana. De fato, havendo mais de um modo possível de realizar a coerência do tecido social, deve-se por princípio conceder a possibilidade de escolha por parte dos indivíduos do tipo de sociedade em que querem viver, tendo em vista as potencialidades humanas que estes visam desenvolver.

## Referências

- BEINHOCKER, E. *The Origin of Wealth. Evolution, complexity and the radical remaking of economics*. Boston: Harvard Business School Press, 2006.
- BERTALANFFY, L. von. *General System Theory*. New York: George Braziller, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Nikolaus von Kues*. Munich: G. Müller, 1928.
- CIRNE-LIMA, C.R.V. “Analítica do dever-ser”. In: CIRNE-LIMA, C.; ALMEIDA, C. *Nós e o absoluto*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- DIVERS, J. *Possible worlds*. London/New York: Routledge, 2002.
- FEUERBACH, L. *Gesammelte Werke [GW]*. 3. ed. (Ed. W. Schuffenhauer; 21v.). Berlin: Akademie Verlag, 1990.
- FICHTE, J.G. *Fichtes Werke [FW]*. (Ed. I. H. Fichte; 11v.). Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- GADAMER, H.-G. *Hans-Georg Gadamer. Gesammelte Werke [GW]*. 6. ed. (10v.). Tübingen, 1990.
- HALBIG, C.; QUANTE, M.; SIEP, L. (Eds.). *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Werke [W]*. 2. ed. (Ed. E. Moldenhauer and K. Michel; 20v.). Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- HONNETH, A. *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam, 2001.
- HÖSLE, V. *Hegels System*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. 3. ed. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. 7. ed. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- KAUFFMAN, S. *Investigations*. Oxford: University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *At home in the universe. The search for the laws of self-organization and complexity*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *The origins of order. Self-organization and selection in evolution*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

LEIBNIZ. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*. 2. ed. (Ed. A. Robinet). Paris: Press Universitaires de France, 1978.

LUFT, E. "Considerações dialéticas sobre o sistema do dever-ser". In: BRITO, A. N. de (Org.). *Cirne. Sistema e objeções*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 73-86.

\_\_\_\_\_. "Sobre o lugar da *Fenomenologia do Espírito* no sistema de filosofia", *Contradictio*, 1 (2008), p. 83-94.

\_\_\_\_\_. "A Fenomenologia como metaepistemologia". *Revista eletrônica Estudos Hegelianos*, 4 (2006).

\_\_\_\_\_. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001(a).

\_\_\_\_\_. Fundamentação última é viável? In: CIRNE-LIMA, C.; ALMEIDA, C. *Nós e o absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001(b).

\_\_\_\_\_. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

\_\_\_\_\_. Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão. *Síntese Nova Fase*, 23, 75 (1996), p. 455-502.

MARGUTTI PINTO, P. R. "Dialética, lógica formal e abordagem sistêmica". In: CIRNE-LIMA, C.; ROHDEN, L. *Dialética e auto-organização*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. *Iniciação ao silêncio*. São Paulo: Loyola, 1998.

MATURANA, R. H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Editorial Psy, 1995.

Oliveira, M. A. de. *Para além da fragmentação. Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

PLATON. *Sämtliche Werke* [SW]. (Ed. K. Hülser; 10v.). Frankfurt am Main: Insel, 1991.

ROLSTON, H. *Environmental Ethics*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

RUFFIÉ, J. *Tratado do ser vivo*. Lisboa: Fragmentos, [s/d.].

SHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Schriften* [AS]. 2. ed. (Ed. M. Frank; 6v.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling*. Stuttgart/Köln: Kohlhammer, 1955.

SINGER, P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, p. 94.

SMOLIN, L. *The trouble with physics. The rise of string theory, the fall of a science e what comes next*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.

\_\_\_\_\_. *Three roads to quantum gravity*. New York: Basic books, 2001.

\_\_\_\_\_. *The life of the cosmos*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. 11. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.