

## A LÓGICA DO ABSOLUTO

Carlos Roberto Cirne Lima  
PUC — Porto Alegre

### 1. Posição do problema

1. Cf. CIRNE-LIMA, C. R. V.,  
*Sobre a Contradição*, EPU-  
-CRS: Porto Alegre, 1993.

Quando, num projeto de sistema como o que expusemos e defendemos em trabalho anteriormente publicado<sup>1</sup>, se distingue clara e marcadamente necessidade e contingência, faz-se mister indicar qual é a categoria sintética mais alta e mais nobre, na qual ambos estes conceitos opostos se conciliam e se tornam unidade. Nossa resposta foi de que essa categoria é a do dever-ser; dissemos que o sistema, para não ficar necessitário, para não entrar em contradição implosiva com a própria realidade do mundo contingente, precisa entender a “necessidade absoluta” não como uma necessidade lógico-modal tradicional, mas como uma necessidade deôntica, como um dever-ser, constituindo-se em princípio lógico de todo o pensar e princípio ontológico de todo o ser.

Isso acarreta para o projeto de sistema amplas e profundas conseqüências, inclusive e principalmente no que toca ao conceito de Absoluto, de saber absoluto, de idéia absoluta, de espírito absoluto. Este é o tema do presente ensaio que tematiza, no fundo, apenas duas perguntas que são, entretanto, absolutamente centrais e decisivas: que é o Absoluto? Natureza e História são partes constitutivas do Absoluto? O Absoluto que está no fim da Lógica, que Hegel chama de Deus antes da criação do mundo, é o mesmo Absoluto que é a última categoria de todo o sistema,

que contém em si toda a Natureza e a História, que é o próprio fim da História? O Absoluto é o fim da História? A pergunta versa, como se vê, sobre se neste projeto de sistema, em sua concepção do mundo, o Absoluto está fora ou se está dentro do universo, se ele é só transcendente, ou só imanente, ou — o que iremos defender — se ele é simultaneamente transcendente e imanente<sup>2</sup>. Trata-se aí de um teísmo ou de um panteísmo? Hegel e, em alguns lugares, Tomás de Aquino servirão de referenciais históricos e fornecerão os instrumentos conceituais de que necessitamos para abordar especulativamente a questão e para responder, na medida do possível, à pergunta posta.

## 2. O Absoluto em Hegel

O Absoluto, no sistema de Hegel<sup>3</sup>, é tratado explícita e demoradamente em três lugares distintos, no último capítulo da *Fenomenologia do Espírito* (3, 575-591), no fim da *Ciência da Lógica* (6, 548-573) e nos últimos parágrafos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (10, 366-395). Surge, à leitura destes textos, de imediato a pergunta de se se trata, aí, sempre do mesmo Absoluto. Hegelianos um pouco estouvados dirão, ligeiro demais, que sim, que se trata sempre do mesmíssimo Absoluto, considerado, apenas, sob aspectos diferentes.

Na *Fenomenologia* o Absoluto é visto e tratado como o momento final a que, no desenvolvimento de suas múltiplas figurações, se elevam a consciência e o espírito que temos e que somos. O enfoque é, na *Fenomenologia*, o do desdobramento e da evolução das figuras do sujeito pensante concreto, do homem com suas certezas sensíveis, com seus problemas de autoconsciência, com sua consciência infeliz, em suma, com sua gênese e sua História. Tudo se encerra e se finaliza, na *Fenomenologia*, quando se chega ao Absoluto. — Já na *Lógica* o enfoque é outro. A *Lógica* não é subjetivista e, sim, o exato meio-termo entre o sujeito e o objeto; na *Lógica* se descreve apenas o devir atemporal daquelas categorias que são características do Absoluto antes de ele deixar sair de si, em liberdade, a Natureza e a História. Em oposição àquilo que acontece na *Fenomenologia*, a Natureza e a História não entram na *Lógica*, a *Lógica* delas não trata. O Absoluto, na *Lógica*, é apenas uma categoria atemporal e não uma figura ou figuração, formas características da Filosofia Real que são sempre prenes de historicidade. A idéia absoluta é, assim, a conciliação dos momentos lógicos, ou, como Hegel mesmo diz, é a descrição de Deus antes da criação do mundo. Natureza e História não são momentos que, superados e guardados, entrem

2. Lembremos a esse respeito os conhecidos versos de Goethe, tão característicos e tão importantes para a compreensão de Hegel e de Schelling: "Was waer ein Gott, der nur von aussen stiesse, / Im Kreis das All am Finger laufen liesse! / Ihm ziemst, die Welt im Innern zu bewegen, / Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen, / So dass, was in Ihm lebt und webt und ist, / Nie Seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.", J. W. GOETHE, *Goethes Werke*, Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin-Darmstadt-Wien, 1963, vol. 1, p. 429.

3. HEGEL, G. W. F., *Sämtliche Werke*, será citado a seguir pela edição de E. Moldenauer e K. M. Michel, Suhrkamp: Frankfurt, 1983.

constitutivamente na síntese dialética que Hegel chama de idéia absoluta. É a idéia absoluta que, em sua total liberdade, deixa sair de si (“entlässt”) a Natureza e a História, as quais só então surgem e começam, constituindo — fora da Lógica e dela separada — a Filosofia Real. — Na *Enciclopédia* a estrutura dialética difere daquela da Lógica e assemelha-se àquela da *Fenomenologia*, pois o espírito absoluto da *Enciclopédia* é exatamente o ápice do espírito que, por sua vez, é a conciliação última entre Lógica e Natureza.

Se considerarmos a Fenomenologia como uma introdução ao sistema que é, ela mesma, uma forma inicial de o sistema se auto-expor em sua totalidade<sup>4</sup>, então o saber absoluto é a última e mais alta figuração, síntese última de todas as outras, também da Natureza e da História enquanto estas, sob outros nomes, são tratadas e estão contidas na Fenomenologia. — Já a idéia absoluta, na Lógica, é a síntese mais alta tão-somente das categorias lógicas, deixando fora de si a Natureza e a História. — O espírito absoluto, na *Enciclopédia*, volta a incluir Natureza e História como momentos constitutivos de si mesmo.

Trata-se do mesmo Absoluto? Hegelianos açodados e por demais afoitos dizem que sim, que o que muda são apenas os enfoques, que há apenas uma pequena diferença de aspectos, de coloraturas, de matizes, mas que, no fundo, Hegel está sempre a tratar do mesmíssimo Absoluto.

Negativo. Há, aí, dois conceitos de Absoluto claramente diferentes um do outro. Um inclui como momentos constitutivos de si mesmo a Natureza e a História, o outro, não. O saber absoluto e o espírito absoluto, embora diversos, por possuir conteúdos diferenciados, têm, sim, a mesma estrutura fundamental. Mas a idéia absoluta deles difere radicalmente, pois não inclui Natureza e História. Dois Absolutos? Pode haver dois Absolutos? Que fazer com dois Absolutos?

Vou inicialmente contornar esse problema que entre os estudiosos de Hegel é muito conhecido e por todos é considerado de difícil solução<sup>5</sup> e abordo a questão por um viés completamente diferente do tradicional. Em lugar de dirigir a pergunta sobre o que seja o Absoluto aos capítulos em que Hegel trata explícita e expressamente do tema, vou pegar como fio de Ariadne, na esperança de que ele me conduza para fora do labirinto, um “topos” extremamente importante, como logo se verá, mas sobre o qual, o próprio Hegel e os especialistas em Hegel, quase nunca falam: o Absoluto como sujeito da predicação dialética.

A Filosofia Analítica de Aristóteles até hoje trabalha sempre a partir de proposições bem-construídas. Uma proposição precisa

4. Sobre a posição da Fenomenologia no sistema cf. FULDA, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt 1965; PUNTEL, L. B., *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bouviere, Bonn 1973; POGGELER, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, K. Alber : München, 1973; FULDA, H. F.; HENRICH, D. (edit.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1973.

5. Sobre o problema do Absoluto em Hegel cf., entre a imensa bibliografia existente, THEUNISSEN, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; WAGNER, F., *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971; LABARRIÈRE, P.-J., “L’esprit absolu n’est pas l’absolu de l’esprit: de l’ontologie au logique”, in: JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J., *Hegelianism*, Paris 1986, pp. 294-302; LAUER, Q., *Hegels concept of God*, Albany 1992.

ter, para fazer sentido — diziam os antigos —, sujeito, predicado e cópula. Hoje, fala-se de argumento e função, o que, para a finalidade desta discussão, dá no mesmo. O discurso, afirma-se, em especial o discurso filosófico, desenvolve-se a partir de proposições completas e acabadas, ou seja, proposições que têm sujeito e predicado devidamente ligados pela cópula. Isso e somente isso é uma proposição bem-formada, isso é o começo do falar racional. Se um dos três elementos básicos está faltando, então a proposição está truncada; melhor e mais exato, nesse caso não há uma proposição no sentido pleno da palavra. Como só a proposição completa e acabada é portadora do valor de verdade, sujeitos e predicados, quando tirados do contexto da proposição, são apenas conceitos abstratos, conceitos que não dizem nada, conceitos, por isso, sem pretensão de verdade. Pois, afirma-se, só a proposição completa e acabada diz algo e, ao fazê-lo, levanta a pretensão de verdade, podendo, então, ser analisado, caso a caso, se o dito é verdadeiro ou falso. Essa é a doutrina de Aristóteles, essa a concepção básica da Filosofia Analítica, essa a teoria sobre o ato de fala que, no decorrer destes muitos séculos de predominância da influência aristotélica, foi entrando em nossa mente e em nossa cultura e nos ficou, por assim dizer, uma segunda natureza lógico-sintática. Isso nos é tão natural, tão evidente, que não conseguimos mais pensar de outro modo.

A dialética, entretanto, desde seus inícios na Grécia antiga até Hegel e Marx, não se baseia em proposições completas e acabadas, formuladas com sujeito e predicado, e, sim, em idéias por assim dizer soltas, em idéias que entram em oposição e em choque com outras idéias para, em certos casos, se repelirem, ou para, em outros casos, se agregarem e unirem. No coração da dialética está, não a proposição bem-formada de Aristóteles, constituída de sujeito, cópula e predicado, mas o antigo e venerando jogo dos opostos<sup>6</sup>.

No jogo de opostos há, à primeira vista, apenas idéias ou conceitos que são opostos, que estão um em oposição ao outro. O ser e o não-ser, o uno e o múltiplo, o repouso e o movimento, o mesmo e o outro são idéias opostas. No começo cada uma delas está sozinha e isolada, parecendo subsistir de per si e por força e sentidos próprios. Num segundo momento percebe-se que a cada idéia corresponde outra idéia que lhe é oposta e que é exatamente através desta relação de oposição que cada uma, ao remeter para a outra, se determina a si mesma e adquire sentido. A idéia, que primeiramente parecia subsistir de per si e ter sentido e significado pleno apenas em si mesma, desmascara-se como sendo sempre algo de relativo, de sorte que é a própria relação

6. O jogo dos opostos faz-se entre contrários ("enantia"), e não entre contraditórios ("antiphasis"). Cf. GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett: Stuttgart, 1963, pp. 107-141; MARTANO, G., *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Napoli 1972; BEIERWALTES, W., verbete "Gegensatz", in: RITTER, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1974, vol. 3, col. 105-117.

de oposição que dá sentido a ambos os pólos que, então, chamamos de opostos. Os opostos, ao opor-se, constituem-se mutuamente. Um diz o que o outro é; melhor e com mais acribia, um diz o que o outro não é. O alto e o baixo, por exemplo, são idéias que se constituem mutuamente, uma determinando a outra pela oposição — uma forma de negação —: o que é alto, não é baixo, e vice-versa. — Os opostos, por um lado, se opõem e se constituem como dois pólos, um negando e excluindo o outro. Os opostos neste primeiro nível são excludentes um do outro. Mas todos os opostos, por outro lado, possuem sempre um denominador comum, eles têm algo em comum que está insito tanto num como no outro, pondo-os sob este aspecto em pé de igualdade e, não, em oposição. O alto e o baixo excluem-se mutuamente, certo, pois o que é alto não é baixo, e vice-versa. Mas para podermos falar em alto e baixo, estamos sempre pressupondo algo de comum a ambos: o tamanho. Pois um anjo, como os medievais o concebiam, ou um sabor, para citar apenas dois exemplos, não são nem altos nem baixos; anjos como espíritos puros não têm quantidade, não possuem dimensão, não têm tamanho; por isso não podem ser nem altos, nem baixos. O alto e o baixo são opostos que se excluem, tamanho é o denominador comum no qual ambos os opostos convêm e se conjuminam. O alto e o baixo possuem, ambos, tamanho; alto e baixo são idênticos quanto à característica de, ambos, possuírem tamanho. Considerados sob o aspecto de possuir ou não este denominador comum os opostos não se opõem e, sim, se identificam.

Este é o sentido simples e claro de uma das primeiras grandes lições que, na tradição, nos foi dada sobre o que seja dialética. Heráclito de Éfeso no-la ensinou. O caminho que sobe é o mesmo caminho que desce. Subir e descer são coisas completamente diferentes; trata-se, aí, de contrários em oposição excludente de um para com o outro. Quem sobe não está a descer, quem desce não está a subir. E no entanto o caminho é exatamente o mesmo. O caminho que sobe é exatamente o mesmo caminho que desce. Subir e descer, os opostos mutuamente excludentes, possuem o mesmo e idêntico denominador comum que é o caminho. — Conclui-se, já agora, que há no jogo de opostos três momentos, os dois primeiros são os pólos da oposição e, o terceiro é a unidade de ambos que é sempre pressuposta e, ao ser analisada, pode e deve ser reposta conceitualmente como conciliação dos pólos que, antes, se excluía. É um jogo em três momentos. Um em três, três em um. Já temos aí o começo da dialética.

Só que esta dialética, pelo menos até agora, é uma dialética descendente; se alguém quiser assim expressá-lo, uma dialética depauperante, uma dialética que vai do mais rico para o mais

pobre, do mais complexo para o mais simples, do mais diferenciado para o menos determinado. Mas deixemos de lado a palavra “depauperante” que é por demais pejorativa e fiquemos com o termo “dialética descendente”; ela conduz, como se viu, de idéias mais ricas e diferenciadas a uma unidade subjacente mais pobre e mais tosca. Guardemos aqui e reservemos para uso futuro — pois em certos problemas de Filosofia ela é de muita valia — a dialética descendente. Ela já é dialética no sentido técnico, pois possui tese, antítese e síntese, só que, atuando em sentido descendente, não segue a mesma direção da dialética usada por Hegel em seu sistema. Ela leva o conhecimento, em processo regressivo, para suas raízes, mas não o impele, em processo progressivo, para a frente.

Mas nem todos os processos dialéticos são descendentes. Há também a dialética ascendente. Vejamos um exemplo clássico, tão querido dos gregos, tão caro aos primeiros medievais e hoje tão esquecido, a dialética da amizade, o jogo triádico de “phílesis”, “antiphílesis” e “phília”. “Phílesis” é um ato unilateral de amor em que o amante assume o risco de começar e expressa a primeira manifestação de amor; este amor inicial, esta “phílesis”, é inicial, unilateral e carregada de risco, pois o outro tanto pode responder que sim, como também ignorar ou recusar o amor oferecido. Se e quando o outro, porém, em seu íntimo e em sua liberdade, aceita o amor oferecido; se ele, então, expressa exteriormente essa aceitação, esse ato de aceitar, que no caso é sempre também um retribuir, é uma “antiphílesis”. “Phílesis” e “antiphílesis”, como os próprios nomes estão a dizer, são tese e antítese, são opostos que primeiramente se opõem e se excluem, pois possuem características diferentes: um começa e pergunta, o outro não começa e, sim, responde e retribui. “Phílesis” é uma pergunta, uma ação, “antiphílesis” é uma resposta, uma reação. Cada um deles está, sim, em relação para com o outro, mas esta relação é primeiramente de diferença e de oposição. Só que, ao se entrecruzarem, amor-pergunta e amor-resposta, “phílesis” e “antiphílesis”, ambos deixam de ser atos unilaterais e tornam-se, sabendo-se cada um correspondido pelo outro, perfeita e equilibradamente bilaterais. Desaparece o risco que no começo havia, desaparece o aspecto unilateral e unidirecional; é superada a oposição dos opostos que, antes se excluía, e nasce a unidade dos opostos, a “phília”, o amor, a amizade, unidade mais alta e mais nobre, em que o que antes eram dois, agora fica um único, uma unidade mais complexa e mais rica, dentro da qual o que antes era negativo, o risco e a unilateralidade, se transforma em pura positividade. — Esta dialética é ascendente. Ela parte do mais simples para o mais complexo, do mais pobre

7. Cf. PLATÃO, *Lysias*, 214 a ss.; Idem, *Górgias*, 507 ss.; ARISTÓTELES, *Ética de Nicômaco*, 1155 ss., 1158 ss.; M. T. CÍCERO, *De amicitia*, edit. Loeb Classical Library, Cambridge Mass.

para o mais rico, do menos determinado para o mais determinado. Aqui temos a dialética em seu sentido pleno, em toda a sua riqueza e em toda a sua dinâmica. Há, aí, a tríade de elementos, a tese, a antítese e a síntese, sendo que a síntese não é um denominador comum, mais pobre e menos determinado que os pólos opostos, mas, sim, uma conciliação dos opostos, uma fusão dos opostos em nível mais alto, mais rico e mais nobre. Esta é a dialética, tal como Platão, Cusanus e Hegel a usam.

Parece que entendemos tudo. Tudo o que foi dito é claro, límpido, acessível a todos e compreensível por todos. E, no entanto, se formos olhar bem, temos de confessar que continuamos não entendendo absolutamente nada. Sim, diremos, filósofos críticos que somos, tudo isso é muito bonito e até poético, mas onde está a lógica e a verdade do argumento? Onde, nisso tudo, há uma proposição completa e acabada, com sujeito e predicado? E como falar em argumentação e em verdade, se não há, aí, nem ao menos uma proposição bem-formada?

Os mestres-pensadores dialéticos não constroem proposições e silogismos, eles falam e argumentam — a gente percebe que eles estão argumentando — através do jogo dos opostos. Eles próprios talvez saibam o que estão fazendo, mas nós hoje não conseguimos reconstruir, em sua força demonstrativa, o argumento por eles utilizado, refazendo a articulação do argumento dialético. As peças do quebra-cabeça não se encaixam umas nas outras, ficam soltas e sem sentido. Isso nos perturba terrivelmente, e com toda a razão, pois quem não consegue reconstruir um argumento não entendeu o que ele significa. — E não se trata de reconstruir um argumento inteiro; não conseguimos nem mesmo montar uma proposição dialética simples que seja completa e acabada. Não dá para construir uma proposição dialética que tenha sujeito, predicado e cópula? Com os predicados não há problema. A *Ciência da Lógica* está cheia deles; eles são chamados, aí, de acordo com a tradição aristotélica, de categorias. Só que na Lógica as categorias estão soltas, flutuando no vazio: Ser, Nada, Devir etc. Qual é o sujeito do qual se está falando? De qual sujeito lógico se está a dizer que ele é ser, nada e devir?

Hegel é, sobre isso, claro e incisivo: “O próprio ser, bem como as seguintes determinações não só de ser, mas também as determinações lógicas em geral podem ser consideradas como definições do Absoluto, como definições metafísicas de Deus” (Enz. § 84; 8, 181). Na Lógica, o sujeito de todas as predicacões é, segundo Hegel, o Absoluto mesmo. As categorias lógicas hegelianas são, portanto, categorias no exato sentido aristotélico, são predicados que são atribuídos ao Absoluto, são aquilo que se diz

do Absoluto. Se alguém, pois, não consegue pensar sem formular proposições completas e acabadas, que diga, para ser fiel a Hegel e para reconstruir-lhe o pensamento:

1. O Absoluto é ser
2. O Absoluto é nada
3. O Absoluto é devir

E assim por diante, passando por todas as categorias da Lógica, até chegar à última, à categoria de idéia absoluta. Pois, o Absoluto é, no término da Lógica, a idéia absoluta. Neste processo, nos diz Hegel, nada se perde, nada se deixa para trás, e as categorias anteriores vão entrando no conteúdo das categorias subseqüentes, sendo que na última e mais rica delas, na categoria da idéia absoluta, todas as categorias precedentes estão implicadas e contidas<sup>8</sup>. Os predicados como que se somam e se aglutinam, constituindo um predicado novo, cada vez mais complexo e mais rico, mas o sujeito da predicação dialética é, do começo ao fim, um só e o mesmo: o Absoluto.

Entende-se, talvez — conceda-se isso —, que na Lógica o sujeito da predicação seja sempre o Absoluto, o mesmo Absoluto. A Lógica hegeliana, usando termos da escolástica tardia, além de ser uma Ontologia e uma Lógica Material, é também uma Teologia Natural. Certo, certíssimo; isso, o próprio Hegel o afirma em diversos lugares só que com palavras diferentes. Compreende-se, deste modo, que Hegel afirme que a Lógica tem como tarefa descrever Deus como ele é antes de criar o mundo. — Mas aí surge, com toda a força, a pergunta: Certo, entendemos que a primeira parte do sistema fale do Absoluto e tenha o Absoluto como sujeito de toda e qualquer predicação, mas qual o sujeito das predicações nas duas partes subseqüentes do sistema? Qual o sujeito da predicação dialética na Filosofia da Natureza e na Filosofia do Espírito?

Que ser, nada, devir, algo, outro, qualidade, quantidade, finitude, infinitude etc. sejam predicados do Absoluto, que sejam, conceda-se isso. Mas como dizer que o Absoluto é Natureza e Espírito, isto é, História? O Absoluto, por acaso, é espaço e tempo, matéria e movimento? O Absoluto é — mais difícil ainda de entender-se! — a Física dos corpos, dos elementos, dos processos químicos? O Absoluto é a natureza geológica, vegetal e animal? O Absoluto é — passemos para a terceira parte do sistema — a antropologia e a fenomenologia do espírito? O Absoluto é o direito, a moralidade, a eticidade e o Estado? De forma bem específica, para o que o aspecto ridículo do problema apareça, o Absoluto é a polícia? É, ele, a Polícia Civil ou a Brigada Mili-

8. "(...) es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorübergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch laesst es etwas dahinten, sondern traegt alles als Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich.", HEGEL, WL, 6, 569.

tar?— Por ridículo que possa de começo parecer, o Absoluto, segundo Hegel, é tudo isso; e penso que Hegel nisso tem, se não toda, pelo menos alguma razão, como veremos mais adiante. Segundo Hegel, todas as categorias da Lógica (primeira parte do sistema e da Enciclopédia), todas as figuras da Filosofia da Natureza (segunda parte), bem como todas as figuras da Filosofia do Espírito (terceira e última parte) são predicados do Absoluto e têm de ser considerados como tais. O Absoluto, em Hegel, é o Lógico, sim, mas também é a Natureza e o Espírito. E assim sendo, tudo, até a polícia é um predicado — no sentido aristotélico do termo — de uma proposição que, formulada de maneira completa, diz: o Absoluto é ser, nada, devir; o Absoluto é o lógico, o Absoluto é a natureza, o Absoluto é também o espírito; e, sendo espírito, é o espírito objetivo, é o Estado e é também, de certo modo, a polícia. Nada há aí de se estranhar, pois no sistema absoluto tudo, absolutamente tudo é, ao menos de certa forma, absoluto. O Absoluto é tudo aquilo que é e existe, tudo aquilo que é e existe é o Absoluto. — Mas isso faz sentido? Não há, aí, uma terrível confusão entre o finito e infinito, entre matéria e espírito, e — no sentido da tese central deste livro — entre contingência e necessidade? Não está aí desmascarado e demonstrado, com clareza, que o sistema absoluto, exatamente por transformar tudo, inclusive as coisas que são relativas, em absoluto é um absurdo total? Sim, se não forem feitas as necessárias distinções, é um absurdo. Mas, se as diferenciações devidas forem elaboradas e compreendidas — como mais adiante faremos, utilizando o esquema das proposições reduplicativas —, não há absurdo nenhum.

Trata-se, no fundo, da mesma questão já formulada mais acima. O Absoluto, na primeira parte do sistema, na Lógica, não inclui Natureza e História; o Absoluto, na Filosofia Real, ou seja, em ambas as partes seguintes, contém a Natureza e a História como momentos constitutivos de si mesmo. Então, o Absoluto, por um lado, é idéia absoluta, que não contém Natureza e História, e é, por outro lado, espírito ou saber absoluto que incluem Natureza e História. Há, aí, dois Absolutos? Ou dois conceitos de Absoluto? O primeiro, mais estreito, só incluiria a Lógica; o outro, o Absoluto por assim dizer ampliado, incluiria, além da Lógica, a Natureza e o Espírito, isto é, a História. É isso? É. É exatamente isso — em sua estrutura básica — que Nicolau de Cusa, Hegel e também este projeto de sistema que pretende ser abrangente e universal querem dizer. Se o Hegel histórico de fato disse precisamente, repito, precisamente isso, não sei; Hegel é, a esse respeito, no mínimo, pouco claro, ambíguo, talvez confuso. Mas o que o Hegel histórico realmente disse, é tarefa dos historiados-

res da Filosofia pesquisá-lo. A mim aqui interessa, na tentativa de levantar um projeto de sistema, outra pergunta: o que está, nisso, certo? O que está, nisso, errado? O que, nisso, é exigido pelo princípio de coerência universal e está, assim, certo? O que, nisso, é incoerente e, por isso, é falso?

### 3. O Absoluto na Lógica

O começo se faz, em todo o projeto de sistema que se queira realmente crítico, com o problema do começo<sup>9</sup>. Como iniciar o sistema de Filosofia sem, como em qualquer teoria, iniciá-lo a partir de axiomas, axiomas estes não ulteriormente demonstráveis? Essa questão está no começo e é o início de todo e qualquer projeto de sistema. A resposta, à primeira vista, parece desalentadora para o espírito que se quer crítico, pois surge aí o que hoje é chamado de trilema de Münchhausen. No que toca à justificação dos primeiros-últimos princípios de um sistema universal, de uma Filosofia Primeira, 1) ou se entra num regresso "ad infinitum" de argumentações e tudo fica irracional e infundado, 2) ou se confessa que estes primeiros axiomas não podem ser justificados e que têm de ser, assim, simplesmente aceitos, o que torna todo o sistema dogmático, 3) ou se entra no círculo vicioso de uma justificação que, ao querer justificar-se a si mesma, pressupõe como verdadeiro exatamente aquilo que ainda tem de ser demonstrado<sup>10</sup>.

Nesse trilema, a terceira opção, a da autofundamentação circular — se e quando bem-elaborada —, não é um beco-sem-saída como as duas primeiras, ela não é absurda, nem contraditória. Não se trata, aí, de um círculo vicioso, como está dito, e, sim, de um círculo virtuoso, pois é exatamente por aí, através da autofundamentação, que se faz a primeira-última justificação de toda e qualquer cadeia de justificações. Dentre os contemporâneos, foram Apel e Habermas os que melhor expuseram a questão e sua solução, a autofundamentação através da contradição performativa, sobre a qual já falamos longamente em outro lugar<sup>11</sup>. Apel e Habermas, entretanto, não querem fazer o primeiro-último começo de todo um projeto de sistema, de uma teoria abrangente e universal, mas tão-somente justificar o primeiro princípio da ética do discurso. A questão da autofundamentação primeira-última é muito mais ampla e mais rica do que isso, a contradição performativa é uma negação com força demonstrativa muito mais potente. A tremenda força da negação nos leva bem mais além do que foram Habermas, Apel e os éticos do

9. Cf. CORETH, E., *Metaphysik, Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia: Innsbruck/ Wien/ München, 1961, pp. 96-100. Cf. também aí, só nesta primeira edição, a de 1961, p. 15.

10. Este é um tema central de ALBERT, H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968. Este problema — sob o nome de "Letztbegründung" — é, como se sabe, tema de grande polémica entre Karl Otto Apel e Jürgen Habermas.

11. CIRNE-LIMA, C. R. V., "Sobre a contradição performativa com fundamentação do sistema", in: *Síntese Nova Fase*, vol. 18, n° 55 (1991):494-616.

Cf. sobre isso HÖSLE, V.,  
*Hegels System*, 2 vol., Mei-  
n: Hamburg, 1987, vol. 1,  
198-210.

discurso<sup>12</sup>. Todo o projeto de sistema, ao ser crítico, se baseia e se fundamenta nisso.

Na *Ciência da Lógica*, logo depois do Prefácio e da Introdução, há um primeiro capítulo que não é bem um capítulo, que não é intitulado de capítulo e que, em oposição a todos os demais, não está numerado. Ele não é o primeiro capítulo do primeiro livro da *Lógica*; ele vem antes, está sem numeração, ele é o capítulo zero. O título diz tudo: "Com o que tem de ser feito o começo da *Ciência*?" (5, 65). Hegel mostra, aí, como se faz um começo a partir do zero, do zero raso e total, um começo que é absoluto. Este começo absoluto é a primeira forma sob a qual o Absoluto, no sistema, aparece.

O raciocínio argumentativo parte sempre de axiomas que são pressupostos, ou, na linguagem de Hegel, de pressuposições. Se esta ou aquela pressuposição determinada, se estes ou aqueles axiomas determinados forem pressupostos como verdadeiros, incorre-se em dogmatismo e todo o sistema adquire a forma pobre e insuficiente de uma proposição condicional: "Se x, isto é, dadas estas pressuposições, então y, isto é, então se segue este sistema filosófico". Ora, é exatamente isso que se quer evitar. O que fazer, porém, quando não se pode e não se quer pressupor nada, absolutamente nada? A resposta e a solução de Hegel são, à primeira vista, espantosamente simples. Quem não pressupõe nada, está a pressupor tudo. O projeto de sistema que não pressupõe nada de determinado, que não faz nenhuma pressuposição determinada — e é exatamente isso e somente isso que deve ser evitado —, está a pressupor tudo de forma indeterminada. Pois, o nada indeterminado significa, diz e é exatamente o mesmo que o tudo indeterminado. No começo absoluto, pois, não pressupomos nada de determinado e, ao assim fazer, estamos a pressupor tudo de forma indeterminada. Esse é o começo absoluto, este é o Absoluto que está bem no começo, que é o próprio começo. — Isso é o pensamento de Hegel, como ele mesmo o expõe, sem nenhuma correção ou interpretação de minha parte; neste ponto sigo Hegel e penso que ele tem toda razão. Daqui em diante, porém, sou eu que exponho, guiado e inspirado, sim, por Hegel, mas argumentando por minha conta e responsabilidade.

O começo absoluto consiste em, ao não pressupor nada de determinado, pressupor absolutamente tudo de forma indeterminada. Pegamos todas as opiniões, convicções, sentimentos, vivências e tudo, absolutamente tudo o mais e colocamo-lo à esquerda de uma linha imaginária. À esquerda da linha está tudo que foi pressuposto, ou seja, todo o universo real e imaginário. À direita da linha será montado o projeto de sistema em

que cada coisa ocupa seu devido lugar, integrando-se no grande mosaico da razão universal, razão essa que não diz nada mais — mas também nada menos — que a coerência universal em que todas as peças se encaixam, umas nas outras, para formar a figura do todo. A linha é o lugar de trabalho do filósofo: ele tem de repor à direita tudo aquilo que ele pressupôs e pôs à esquerda. Filosofar é, portanto, repor.

Repor não é criar a partir do nada; repor não é dar existência real a produtos da imaginação, ou, como diziam os medievais, a um “*figmentum mentis*”. Repor é o trabalho paciente e minucioso de pegar determinada peça, que está à esquerda, e, depois de olhá-la e examiná-la com cuidado, de colocá-la em seu devido lugar, à direita. — Mas como sabemos qual é o devido lugar, à direita, de uma peça determinada que pescamos ao acaso no amontoado informe e desordenado que há à esquerda da linha divisória? Bem, esse é o espírito do jogo: não se trata de acaso e, sim, de coerência universal. Não podemos, portanto, pegar peças ao acaso. Devemos escolher aquelas peças de que necessitamos para, na seqüência em que delas precisamos, formar o mosaico da coerência universal.

O começo — enquanto não vislumbramos nem mesmo os contornos do todo do mosaico —, as primeiras peças, tem de ser as peças mais simples possíveis. Pois, como se trata de um trabalho de reconstrução, há que se montar o que é mais complexo a partir do que é mais simples<sup>13</sup>. Para começar, portanto, para fazer o começo absoluto, temos de remexer o amontoado de peças, à esquerda, e escolher dentre elas as que sejam as mais simples. E assim, revolvendo o monte de peças à esquerda, de lá pinçamos e escolhemos o ser e o nada. Não há peça que seja mais simples e mais primitiva que estas. Temos, assim, repostas à direita da linha divisória, como as duas primeiras categorias do sistema, o ser e o nada, que tiramos do amontoado à esquerda e que pomos, à direita, como primeiras peças de uma ordem emergente, dando assim início à Lógica.

Só que estamos, aqui, neste ensaio, sob uma obrigação dupla. Queremos, por um lado, reconstruir a dialética, pretendemos, pelo outro lado, fazê-lo, sempre que possível, com termos aristotélicos ou, pelo menos, de forma que sejamos compreendidos pelos filósofos de tradição aristotélica. Tudo bem, as duas primeiras categorias são o ser e o nada, que são as mais simples e as que menos dizem e menos conteúdo têm. Mas é preciso, para que sejamos compreendidos pelos aristotélicos, formular uma proposição completa e acabada, isto é, com sujeito e predicado e não, como Hegel aqui o faz em sua primeira frase

13. Cf. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, in: *Oeuvres et lettres*, edit. La Pléiade: Paris 1953, p. 138: “Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés”.

sobre o ser (5, 82), iniciar o texto com um anacoluto. Qual é o sujeito lógico da predicação que tem o ser e o nada como predicados lógicos?

Já Hegel no-lo disse, o Absoluto. As proposições completas são, pois, "O Absoluto é ser" e "O Absoluto é nada". Essa resposta, hoje, depois de tudo que foi dito e escrito contra Hegel e seu sistema, nos deixa arrepiados. Como é que o Absoluto entra aqui, sem preparação, sem explicação, sem justificação, sem ser convidado, sem nem ao menos pedir desculpas?

Sugiro, por isso, que abandonemos, por um momento, o termo "Absoluto". Qual, então, o sujeito lógico desta primeira proposição dialética que vai ser o começo do projeto de sistema? De quem ou de que estamos a afirmar que ele é o ser, o ser vazio e indeterminado? De que falamos ao dizer que ele é o nada igualmente indeterminado e vazio? Qual o sujeito lógico da predicação? — A resposta é simples; o sujeito lógico, sempre pressuposto pela dialética e quase nunca nela expresso, é a totalidade, o todo da figura mosaical que, pela coerência universal, vai surgir à direita da linha divisória. O sujeito da predicação dialética é, sempre, em todos os casos, o todo, a totalidade, ou, se quisermos falar de forma bem simples e rasteira, o sujeito lógico é "tudo", "todas as coisas". Tudo, todas as coisas, tudo que foi posto à esquerda como pressuposto deve ser cuidadosamente examinado e, depois, reposto de forma ordenada conforme o princípio da coerência universal, à direita. As predicções feitas no decorrer do sistema referem-se às peças que tiramos do amontoado à esquerda e que pusemos, ordenadamente, à direita. A predicação dialética diz duas coisas fundamentais, uma sobre a peça que está sendo colocada à direita, a outra sobre o fato de que essa peça está sendo posta em seu devido lugar como um texto que se insere em seu contexto próprio, isto é, dentro do todo do qual ela é parte constituinte. No fim da Lógica, quando os contornos do sistema estão traçados, dá para dizer que este predicado lógico, ou seja, a categoria de ser, está lá, bem no começo, porque ela é a mais simples de todas; dá para dizer que tudo é ser, que todas as coisas são ser. Mas como tudo e todas as coisas também são nada, tudo é devir. Dá para afirmar que devir é ser-que-está-sendo-aí, que é qualidade, quantidade, finitude, infinitude, medida, aparência, substância etc. No fim da Lógica, quando já conhecemos os contornos e a figura do todo, dá para dizer "Tudo é ser" e acrescentar que tudo também é, além disso, mais isso e aquilo e mais aquilo outro, enumerando, aí, todas as categorias. O sujeito lógico da predicação continua sendo o mesmo, só que, à medida que o projeto de sistema avança, este sujeito vai sendo enriquecido

pelos predicados que foram superados e nele guardados (“aufgehoben”) e que ele, como o excursionista com sua mochila, carrega às costas.

Tudo é ser, todas as coisas são ser; sim, à primeira vista isso parece estar certo. Mas, por outro lado, esta proposição, se tomada ao pé da letra, está errada, pois as coisas são, por serem determinadas e limitadas, sempre não-ser. Então tem de ser dito, se tomamos a frase bem a sério em sua pretensão implícita, mas não obstante muito forte de verdade e de universalidade, que não é verdade que tudo seja ser. A proposição “Tudo é ser” é uma proposição falsa. A tese não é verdadeira e, sim, falsa.

Se essa proposição “Tudo é ser” é falsa, se o caminho para esse lado está bloqueado e é uma aporia, tentemos pelo outro lado, pelo lado oposto. Tentemos a proposição “Tudo é nada”. Por um lado isso parece, à primeira vista, estar certo, porque todas as coisas, por serem limitadas, são um não-ser. Mas elas não são apenas um não-ser, elas são de verdade, elas existem de verdade. Logo, conclui-se, a proposição “Tudo é nada”, ou, o que é o mesmo, “Todas as coisas são nada”, também é uma proposição falsa. A antítese também é uma proposição falsa.

“Tudo é ser” é uma proposição falsa, “Tudo é nada” também é uma proposição falsa. — Os filósofos aristotélicos não pulem, por favor, de imediato, em protesto indignado. Também os dialéticos sabem que duas proposições contraditórias não podem ser simultaneamente falsas. Os dialéticos também estudamos o velho quadrado lógico e sabemos que, se uma proposição é falsa, a que lhe é contraditória tem de ser verdadeira. Mas isso aqui não é o caso. Trata-se, aqui, de duas proposições, não contraditórias, mas, sim, contrárias; e duas proposições contrárias podem ser simultaneamente falsas — isso é afirmado por Aristóteles e por todos os clássicos, inclusive por toda a Filosofia Analítica de hoje —. Proposições contrárias, diz a regra do quadrado lógico, não podem ser simultaneamente verdadeiras, mas podem ser simultaneamente falsas. É isso, exatamente isso que ocorre nas proposições dialéticas, no jogo dos opostos: tanto a tese como a antítese são proposições falsas.

Como se sabe que, aqui, neste caso, se tratam de proposições contrárias e não de contraditórias? Porque proposições contraditórias diferem não só em qualidade, isto é, através da negação, como também em quantidade, ou seja, através do quantificador do sujeito. No caso das proposições de que tudo é ser e tudo é nada, há, de fato, uma negação que as diferencia, mas o quantificador universal do sujeito da predicação não mudou e,

por isso, não há, aí, contraditoriedade e, sim, contrariedade. A coisa fica bem mais visível e, assim, mais compreensível, se tomarmos, ao invés do sujeito lógico "Tudo", o sujeito "Todas as coisas", no qual o quantificador está mais explícito. A proposição "Todas as coisas são ser" está em oposição de contraditoriedade à proposição "Algumas coisas não são ser"; neste caso vale a regra de que, se a primeira é falsa, a segunda tem de ser verdadeira. Mas a oposição dialética é sempre entre contrários, jamais entre contraditórios. A proposição contrária à "Todas as coisas são ser" é, pois, a proposição "Nenhuma coisa é ser" ou, o que significa o mesmo, "Tudo é não-ser", ou então, o que também é o mesmo, "Tudo é nada". E assim se explica aos aristotélicos, de forma clara e, espero, convincente, que a dialética não fere nenhuma das leis de inferência do venerando quadrado lógico.

"Tudo é ser" está errado; está igualmente errado que "Tudo é nada". E assim emerge o devir, o movimento, que, desde Aquiles e a tartaruga o sabemos, não é nem ser, nem não-ser, mas vai e vem entre os dois; o devir não é nem ser puro, nem não-ser puro, ele é uma mistura de ambos, mistura esta na qual os momentos antes opostos e excludentes estão, já agora, conciliados e unificados. Isso é síntese, isso é dialética, conciliação dos pólos opostos em nível mais alto.

E o Absoluto onde anda? Por toda a parte. Como sujeito da predicação dialética o Absoluto, que é a totalidade, que é o "tudo" do sujeito lógico da predicação, está presente em cada passo do processo dialético. O todo está presente em cada uma de suas partes, está ínsito no âmago de cada uma delas. Só que ele, o todo, é sempre mais do que a parte e, por isso, ao dizermos que o todo é uma parte determinada, uma tal proposição sempre é falsa. É isso que impulsiona o discurso dialético. O todo não é apenas ser, nem apenas nada, nem apenas devir e assim por diante, até chegarmos à última categoria, à idéia absoluta.

Na idéia absoluta, todas as categorias anteriores devidamente superadas mas também guardadas, como que empacotadas na mochila às costas, o sujeito da predicação se encontra e se vê, no predicado, idêntico a si mesmo: o Absoluto é absoluto, isto é — mencionemos algumas das variantes —, tudo é tudo, tudo é absoluto, o absoluto é tudo. O absoluto que antes era só sujeito, fica agora predicado da proposição dialética e, com isso, se encerra a Lógica. Pois, tudo que fora pressuposto e estava à esquerda da linha sistêmica agora foi repostado, devidamente ordenado, à direita da linha como projeto de sistema. Como projeto de todo um sistema? Ainda não, por enquanto tão somente como Lógica, ainda não como Filosofia Real.

Qual a diferença? E ela importa? Importa, e muito. Aqui se decide se um sistema fica necessário e esmaga o homem com sua liberdade individual, se o Estado fica totalitário, se a História fica fatalista, ou se, ao contrário, o sistema se abre para a contingência das coisas, para a liberdade e a responsabilidade do homem, para a democracia do Estado, para a História como História de nossa libertação. Aqui se decide se o sistema é teísta ou panteísta.

A questão não é tão difícil assim. Não se discute mais, aqui, a esta altura da argumentação, se o Absoluto está em todas as coisas, no âmago de todas as coisas. É claro que sim. Não sou eu, não é tão-somente Hegel que o diz, também Tomás de Aquino escreve em sua obra principal, na *Summa Theologica*: "Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime" (S. Th. I,8,1). O Absoluto está ínsito no âmago de todos os seres, ou, nas exatas palavras do Doutor de Aquino, no íntimo de todas as coisas. Aliás, nenhum mestre-pensador põe isso em dúvida. A questão de teísmo e panteísmo é outra e mais sutil.

Trata-se de saber duas coisas. Primeiro, se este "tudo" é, de forma e maneira iguais, idêntico a todas as coisas, inclusive às coisas da Natureza e da História. Segundo, se todas as coisas, inclusive as da Natureza e da História, são, de forma e maneira iguais, idênticas a este todo absoluto. Note-se que há, nestas duas proposições, uma inversão de sujeito e predicado e uma mudança do quantificador lógico no sujeito lógico da predicação. No primeiro caso, o sujeito é "tudo", ou seja, o Absoluto. A primeira proposição diz:

- 1.1. Tudo é absoluto (ou, o que é o mesmo)
- 1.2. Todas as coisas são o absoluto
- 1.3. Todas as coisas, inclusive as da Natureza e as da História, são o absoluto

Todas essas proposições estão corretas. Neste sentido, primeiro e ainda vago, em sendo tudo absoluto, cada coisa é o absoluto e absoluto é todo o processo — voltaremos, mais adiante a esta delicada questão, precisando ulteriormente os conceitos usados —. Tudo, todas as coisas são o absoluto. Afirmamos isso sem medo de erro, porque sabemos que, ao invés de usar o termo "tudo", podemos também usar como sujeito da predicação dialética o termo "Todas as coisas" (1.2.). Mas aí há que se ter muita cautela. "Todas as coisas" é um sujeito lógico com quantificador universal; por isso, dá perfeitamente para dizer "Todas as coisas são ser"; está certo dizer "Todas as coisas são a idéia absoluta"; está também correto dizer "Todas as coisas, inclusive as da Natureza e da História, são o absoluto" (1.3.), pois, neste caso, o sujeito da predicação continua sendo universalíssimo.

Mas se pusermos como sujeito da predicação “Todas as coisas da Natureza e da História”, então o problema muda completamente de feição, pois este sujeito não é mais universalíssimo, não é mais sinônimo de “tudo” e de “Absoluto” e, sim, um sujeito particular. Compare-se, observando atentamente a universalidade, respectivamente a particularidade do sujeito lógico, a proposição abaixo (2) com as acima mencionadas (1.1, 1.2 e 1.3).

## 2. As coisas da Natureza e da História são o absoluto

A proposição acima (2) possui um sujeito lógico particular, ela não se refere mais à totalidade e não é mais uma proposição dialética e, sim, uma proposição meramente particular que é parte de uma ciência particular, da Física, ou da História etc., mas não da Filosofia.

Quem diz “Todas as coisas da Natureza e da História” está a denotar apenas as coisas da Natureza e da História, e, ao afirmar que estas são o absoluto, está a abandonar o sujeito universalíssimo da predicação filosoficamente dialética, caindo, assim, em erro, em grande erro. Pois, ao dizer isso, está a pôr como sujeito lógico da dialética, não o sujeito universal, mas, ao contrário, um particular. Isso é erro, pois o particular, por definição, não é o universal, a parte não é o todo, e na predicação dialética somente o universal e o todo podem ser sujeito de predicação. Quem não se atém a isso, quem põe o particular no lugar no universal, afirma algo de errado, erro este que, veremos depois, se chama de panteísmo. Panteísmo é a doutrina, errônea, que falsamente identifica a totalidade enquanto tal com apenas uma de suas partes. Afirmar que “Todas as coisas, inclusive as coisas da Natureza e da História são o absoluto” — note-se o sujeito universalíssimo da predicação — está certo e correto, pois, como diz o Doutor de Aquino, convém que Deus esteja no íntimo de todas as coisas. Mas dizer “As coisas da Natureza e da História são o absoluto” — atente-se para o sujeito particular, não mais oníabrangente da predicação — é erro; isso é panteísmo, isso é identificar, erroneamente, a parte com o todo.

Há, pois, uma distinção clara e bem-marcada entre teísmo e panteísmo. Basta atentar para a universalidade ou não-universalidade do sujeito lógico da predicação para que se saiba de que se trata, se de uma posição teísta ou de uma teoria panteísta. Há, entretanto, nisso, mais sutileza ainda. Pois, muitas vezes, o sujeito universal não está expresso e explícito, mas apenas subentendido. Assim a proposição “Todas as coisas da Natureza e da História são absolutas”, tomada ao pé da letra, está errada e é panteísta. Só que, muitas vezes, implícito por sob este sujeito

lógico particular, está sendo pensado o sujeito universal “tudo” e, aí, a proposição se transforma, fica de novo universal e está, então, correta e diz: “Tudo, também as coisas da Natureza e da História, são absolutas”. Só o contexto universalista e o ducto dialético do pensamento é que, nesses casos, podem nos esclarecer sobre se o pensamento é universalista e, assim, certo e teísta, ou particularista e, assim, errado e panteísta. — Vê-se também, aí, que o termo panteísmo pode ter um duplo sentido, um errado, o outro certo. Lamentavelmente nossa tradição compreende panteísmo quase sempre no sentido errado. Pela etimologia da palavra, entretanto, e pelo seu uso em certos autores, panteísmo seria um termo muito expressivo, que diz mais e contém mais verdade que o termo “teísmo”, o qual pelo seu uso não-dialético por parte de muitos autores, às mais das vezes, significa tão-somente uma doutrina em que algo particular é posto como sendo o absoluto, um absoluto transcendente que não é imanente, uma doutrina em que uma parte, um particular, é erroneamente elevada ao estatuto que só compete ao todo, o que é simplesmente errado; isso, esse tipo de teísmo é, a rigor, apenas mais uma forma, também ela enganadora, do panteísmo como acima o definimos.

Este é o Absoluto em seu conceito estreito e estrito, o de sujeito universal da predicação dialética. Ele inclui aquilo que Hegel designa de idéia absoluta, mas ele é bem mais amplo, pois também na Filosofia Real o sujeito da predicação dialética continua sendo “o Absoluto”, “tudo”, “todas as coisas”, “a totalidade”. Tudo que Hegel diz através da categoria de idéia absoluta está, aí, neste conceito estreito e estrito de Absoluto, contido e expresso. Mas o conceito de Absoluto, acima trabalhado e definido, vai evidentemente muito além dos limites da idéia absoluta, ele sai da Lógica, entra na Filosofia do Real, perpassa-a de ponta a ponta e termina como o “espírito absoluto” que está no fim do sistema. Volta, assim, a pergunta, que mais acima formulamos e que deixamos, até agora, sem resposta: qual a diferença entre Lógica e Filosofia Real? Qual a diferença entre o Absoluto na Lógica e o Absoluto na Filosofia Real? Qual a diferença entre Deus antes de criar o mundo e depois de criá-lo?

#### ***4. O Absoluto na Filosofia Real***

Hegel diz, no fim da Lógica, que a idéia absoluta em sua presença diante de si mesma, em sua plena transparência a si própria e, por isso, em sua liberdade deixa sair de si a Natureza e o Espírito. Natureza e Espírito constituem, então, na seqüência da

Enciclopédia, a segunda e a terceira e última parte do sistema. Pergunta-se se esse “deixar sair de si própria” (“aus sich entlassen”) é um ato livre de criação que faz surgir um mundo de coisas contingentes, ou se isso é mais uma passagem logicamente necessária, mais um movimento necessário de um processo sistêmico necessário, de sorte que a Natureza e o Espírito que aí se originam são conseqüências logicamente necessárias de um antecedente por igual necessário. No primeiro caso, teríamos uma forma de criacionismo, e, em conseqüência, um mundo de coisas realmente contingentes e de uma História não-necessária. No segundo caso, haveria um sistema necessário em que as emanações do Absoluto dele necessariamente emanam, sendo, assim, tão necessárias quanto ele mesmo; nesse caso a existência das coisas não seria uma contingência, mas uma necessidade. Essa é a questão que aqui se põe. Hegel é, a esse respeito, pouco claro, ambíguo, talvez errado. O Doutor de Aquino, pelo lado oposto, seguindo a idéia aristotélica do primeiro movente imóvel, acentua tanto a transcendência do Absoluto que seus seguidores, tomistas e neotomistas, chegam muitas vezes à conclusão não-dialética e, a meu ver, errada de que transcendência e imanência são opostos que se excluem e que nunca são conciliados em unidade mais alta.

Começemos o desdobramento e a explicação do problema reiterando e elaborando ulteriormente um ponto fundamental, já antes estabelecido. Para que uma proposição seja filosoficamente dialética, para que haja dialética, o sujeito lógico da proposição é sempre e necessariamente “o Absoluto”, ou “Tudo”, ou “Todas as coisas”. Pois é sempre o todo do mosaico universal, é sempre a totalidade da razão aquilo de que se predicam, na Lógica, as categorias, na Filosofia Real, as assim chamadas figurações. Na Lógica a estrutura das proposições que constituem uma tríade dialética é sempre a mesma:

- Tese — O Absoluto é ser
- Antítese — O Absoluto é nada
- Síntese — O Absoluto é devir

Precisemos aqui com maior exatidão que antes — isso se torna mais e mais necessário — o mecanismo lógico que faz a dialética ir adiante, em especial, a transformação, nunca bem-explicada, da síntese em uma nova tese. A discussão mais aprofundada dessa questão lançará mais luz sobre o que seja o Absoluto e sobre a maneira como o Absoluto como que sai da Lógica e entra na Filosofia Real, para, no final desta, ficar espírito absoluto.

A falsidade da tese, uma vez descoberta pela implosão que há através da contradição performativa, é um beco-sem-saída. Não

se podendo ficar em tal aporia, busca-se uma saída pelo outro lado, pelo lado oposto, e assim se levanta, como nova tentativa, a antítese. Também a antítese desmancha-se em contradição, também ela é falsa. Ambas as proposições contrárias sendo falsas, somos obrigados, como no caso das antinomias, a buscar a saída através de um nível mais alto, o da síntese que, conciliando tese e antítese, é, ela mesma, uma proposição verdadeira. — Só que cada síntese, que não a última e a mais alta, sempre de novo se transforma em nova tese que volta a ser uma proposição falsa. Como pode, porém, a mesma proposição, como síntese, ser verdadeira e, como nova tese, ser falsa? A resposta é simples e clara: porque não se trata mais da mesma proposição. A proposição sintética que encerra e coroa a primeira tríade da Lógica é “O Absoluto é devir”; essa proposição, assim como ela aí está, é verdadeira e somente verdadeira<sup>14</sup>. Só que ela tem, em si, o movimento que a impele para adiante e a faz transformar-se numa nova proposição, com o mesmo sujeito mas com um novo predicado, que é, então, uma nova tese. A proposição “O Absoluto é devir”, que é síntese e, assim, uma proposição verdadeira, transforma-se em nova tese que vai mostrar-se como sendo falsa. A nova proposição tética é, entretanto, diversa da síntese da qual se origina: “O Absoluto é ‘Dasein’”, ou seja, “O Absoluto é o ser que está sendo aí”. Note-se que a transição da síntese para a nova tese, da proposição sintética verdadeira para a proposição tética que se mostrará falsa, se processa mediante a substituição, não do sujeito, mas do predicado lógico da proposição. Tal transição de uma síntese para uma nova tese tem de ser dialeticamente explicada e justificada em cada caso. Mas atente-se para o fato de que, quanto ao sujeito universal da predicação dialética — é isso que aqui nos interessa —, nada mudou, ele continua sendo o mesmo “Absoluto”, o “Tudo”, “Todas as coisas”. Pois, sem um tal sujeito lógico não há dialética como método universal e como processo onibrangente da Filosofia.

Assim ressurgue, com força total, a pergunta acima já feita e ainda não respondida: como pode, então, haver uma Filosofia da Natureza e do Espírito? Como se pode, então, fazer predicações dialéticas sobre coisas que são contingentes, que estão no espaço e no tempo concretos, que são pertencentes ao mundo empírico e histórico? Pode, então, haver uma Filosofia da História? Pode-se fazer — forcemos ainda mais a pergunta — uma proposição verdadeiramente dialética sobre um fato histórico contingente, como, por exemplo, exemplo tão querido e tão discutido no Idealismo Alemão, sobre a Revolução Francesa, sem que se mude o sujeito universal da predicação (“O Absoluto”) que, como foi afirmado, é sempre o mesmo? — A resposta é um “sim” e um “não” ao mesmo tempo. O sujeito da predicação muda, mas sem

14. Essa proposição é verdadeira e somente verdadeira, se e enquanto for considerada como estando isolada em sua estrutura sintática e semântica. Se, aí, acrescentarmos o aspecto pragmático, ou seja, o ato de fala concreto, então ressurge a falsidade, pois a riqueza e a determinação maiores que existem no ato performativo estão a mostrar uma contradição pragmática entre o ato de fala e o conteúdo falado. O ato de fala entra, aí, em contradição pragmática com o conteúdo dito. A tese “O Absoluto é ser” entra em contradição performativa, porque nessa predicação que pretende determinar o Absoluto, ele é determinado como sendo indeterminado. A síntese “O Absoluto é devir” é, do ponto de vista sintático e semântico, verdadeira. Mas como o ato performativo que está a dizer isso é muito mais rico, mais determinado e menos evanescente que o mero devir, ele, enquanto ato existente de fala, entra em contradição com o predicado, o qual aparece em sua insuficiência: o Absoluto é, sim, devir, mas não pode ser apenas devir. Com isso a dialética fica obrigada a ir adiante.

mudar. Em seu cerno duro, o sujeito continua sendo exatamente o mesmo; muda apenas o ângulo ou viés que lhe é acrescentado pela reduplicação.

A reduplicação, que sabemos ser momento central para resolver as contradições e que é, por isso, igualmente fundamental para a estrutura da dialética é o mecanismo lógico que possibilita duplicar o sujeito lógico da predicação dialética e permite, assim, que se passe da Lógica para a Filosofia Real. Na Lógica há, como vimos, sempre o mesmo sujeito de predicação, que é sempre um sujeito lógico simples, a começar da proposição inicial "O Absoluto é ser" até a proposição final "O Absoluto é idéia absoluta". Na Filosofia Real, entretanto, o sujeito é sempre reduplicado. Que significa isso?

O sujeito de uma proposição pode, como vimos brevemente no primeiro capítulo deste livro, ser duplicado. A reduplicação lógica é feita, segundo a doutrina clássica dos autores medievais, por uma proposição que, tendo sempre o mesmo sujeito da oração principal, é intercalada entre o sujeito e o predicado e que, acrescentando ao sujeito primeiro e principal um novo aspecto, o transforma num sujeito duplo, isto é, reduplicado. O exemplo que utilizamos no primeiro capítulo era o de uma proposição sobre a existência por um lado contingente, por outro lado necessária desta mesa concreta para a qual estamos apontando. Pois esta mesa, enquanto é e de fato existe, não pode não existir, mas esta mesmíssima mesa, enquanto existe de forma contingente, pode não existir. A proposição simples, isto é, antes da reduplicação, tem predicados contraditórios e, por ser contraditória, implode:

*Sujeito Cópula Predicado*

Esta mesa  
é algo  
que pode existir  
que não pode não existir

Há, aí, nessas duas proposições simples, uma contradição a ser trabalhada e superada, pois ambos os lados da oposição estão certos e são verdadeiros. Não se pode, entretanto, predicar o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto. Que, então, fazer? Distinguir aspectos pela reduplicação. E assim surge a solução em que o sujeito aparece reduplicado:

*Sujeito Reduplicação Predicado*

— enquanto ela (=esta mesa) é contingente  
— pode não existir

Esta mesa

- enquanto ela (= esta mesa) de fato existe
- não pode não existir

Note-se que o sujeito principal, antes da reduplicação, é exatamente o mesmo, a saber “Esta mesa”. O sujeito reduplicado, porém, é duplo; há, aí, dois sujeitos diversos que, por serem diversos, podem ter predicados contraditórios sem que a contradição fique explosiva. O núcleo duro dessa construção lógica é que um e o mesmo sujeito pode, pela reduplicação, transformar-se em dois sujeitos, sem que nesse processo se perca sua unidade e sem que nele se dissolva sua dualidade. O uno fica dual, os dois continuam sendo o uno. Um em dois, dois em um. Essa idéia, já a expusemos no primeiro capítulo, quando discutimos a maneira como, em lógica aristotélica, trabalhar e superar a contradição. Mas isso vige não só para a contradição, isso é dialética. Exatamente isso é o cerne duro da dialética, como a aprendemos no diálogo “Parmênides” de Platão.

Voltemos à questão que agora nos ocupa, ao problema do Absoluto como sujeito lógico a ser reduplicado. O sujeito universal da predicação dialética tem de, isso já vimos, ser mantido como tal; não há, pois, que se eliminar o sujeito “O Absoluto”, ou seus equivalentes antes mencionados. Mas, para captar toda a realidade com suas nuances e riquezas, é perfeitamente possível, sim, é necessário enriquecer o sujeito lógico da predicação dialética através da reduplicação. Pela reduplicação o sujeito principal, que continua sendo o universalíssimo “O Absoluto”, ou “Tudo”, é ulteriormente determinado pela proposição reduplicativa que, sem destruir e eliminar a universalidade do sujeito principal, o transforma num universal particularizado. Esse universal que, pela reduplicação, é particularizado continua sendo um universal, e ele fica um particular, sem deixar de ser um universal. Esse é o movimento dialético, descrito por Hegel no começo da Lógica do Conceito, do universal que se particulariza e do particular que, embora sendo particular, continua sendo um universal. Que é isso? Um círculo quadrado? Ou, como dizem os alemães, um “hölzernes Eisen”?

Não. Trata-se, aí, apenas de um sujeito principal de uma proposição principal que, pelo acréscimo de duas proposições reduplicativas, tornou-se um sujeito duplo; ele, sem perder sua unidade, ficou dois sujeitos diversos. — Mas a questão ressurge ainda mais forte: Isso tudo não é, apesar da formulação aparentemente lógica, um convite para entregar-se ao absurdo ?

Não é o caso. Trata-se, apenas, de compreender o que já Platão tentou nos ensinar, isto é, que o uno é desde sempre um múlti-

plo e que ele não perde, por isso, sua unidade. Trabalhemos um exemplo singular, tirado da realidade concreta e em nível de abstração baixo. — Há aqui nestas zonas mais frias deste nosso Brasil um venerando ditado, que certamente nos veio da velha Europa, segundo o qual o homem, para ser sadio, tem de ter e manter a cabeça fria e os pés quentes. Cabeça quente significa febre e alguma doença; pés frios sinalizam, por igual, perigo iminente de resfriado ou, até, de alguma outra doença mais grave. Saúde, saúde mesmo só possui quem tem a cabeça fria e os pés quentes. O quente e o frio ficam, assim, manifestação, sinal e critério de saúde de todo e qualquer homem, inclusive deste homem individual e existente que se chama Pedro. Ora, o quente é o não-frio. E assim se articula, de imediato, uma contradição:

A saúde de Pedro consiste em

- estar e ficar frio
- não estar e não ficar frio

O erro cometido é, de logo, evidente. A idéia, que como idéia é realmente singular e simples, é, em sua estrutura sintática mais complexa do que a proposição simples demais acima transcrita. O que aí acima está escrito é simplesmente uma contradição e não faz sentido. Apliquemos, então, também a este caso a regra geral sobre como resolver contradições e façamos as devidas distinções. A saúde, a mesma e uma saúde, enquanto ela (= a saúde) se manifesta na cabeça, consiste em estar e ficar frio; enquanto ela (= a saúde) se manifesta nos pés, consiste em estar e ficar quente, ou seja, não-frio. A proposição simples, simples demais, sim, simplista e, por isso mesmo contraditória, precisa ser corrigida, precisa ser transformada numa proposição complexa, na qual sejam intercaladas duas proposições reduplicativas, de sorte que desapareça a contradição.

- enquanto ela se manifesta na cabeça
- estar e ficar frio

A saúde de Pedro — consiste em

- enquanto ela se manifesta nos pés
- não estar e não ficar frio

Essa proposição, já agora complexa, tem o mesmo sujeito principal que é “A saúde de Pedro”. Este único e mesmo sujeito lógico entra na constituição de duas proposições principais que têm predicados logicamente incompatíveis e que ficam, então, uma em relação à outra, contraditórias. A primeira diz que a saúde de Pedro consiste em estar e manter o frio; a segunda

afirma o contrário, que a saúde de Pedro consiste em estar e manter o não-frio. Ambas estas proposições são contraditórias, pois nelas se predica e não predica o mesmo do mesmo sob o mesmo aspecto. Para evitar a implosão pela contradição, foi preciso — como elaborado acima — distinguir aspectos; isso fizemos pela intercalação de duas proposições reduplicativas, isto é, de proposições que, tendo o mesmo sujeito que a proposição principal, nele distinguem aspectos diversos, engendrando assim sobre o horizonte do mesmo sujeito lógico principal um sujeito secundário, ou melhor, dois sujeitos secundários. Cada um desses novos sujeitos secundários, engendrados pela reduplicação, é, por um lado, idêntico, ao sujeito principal, mas, por outro lado, ao acrescentar-lhe um aspecto particular, dele difere:

*Sujeito principal Sujeitos secundários*

— enquanto ela (= esta mesma saúde) se manifesta e se concretiza na cabeça

A saúde de Pedro

— enquanto ela (= esta mesma saúde) se manifesta e se concretiza nos pés.

A saúde una e indivisa, que existe individual e concretamente no homem Pedro, é a mesma saúde tanto na cabeça, como nos pés e em todos os órgãos vitais importantes. Trata-se sempre da mesma saúde, da mesma totalidade, a qual, entretanto, em órgãos e lugares diferentes, se realiza e se manifesta de maneira diversa. Trata-se sempre do mesmo todo que, em órgãos e lugares diversos, se efetiva e se concretiza de maneira diversa.

A saúde é um único sujeito lógico, o qual, entretanto, pode e deve ser reduplicado. Este sujeito principal entra, como sujeito lógico, na constituição de ambas as proposições reduplicativas. Agora, tomando como sujeito lógico, não mais apenas o sujeito principal originário, mas o sujeito transformado e determinado ulteriormente pelas proposições reduplicativas temos dois sujeitos lógicos. Ambos esses sujeitos secundários, originados através da reduplicação, são parcialmente idênticos ao sujeito principal originário, parcialmente dele diversos. Há, aí, uma unidade na multiplicidade, ou, vice-versa, uma multiplicidade que continua sendo una.

O exemplo concreto da saúde serve-nos para esclarecer como o uno pode ser múltiplo, sem que isso fira a Lógica e se transforme num absurdo. Eliminadas as barreiras por assim dizer psicológicas que nos dificultam a passagem do sujeito simples para o sujeito complexo de predicação, ou seja, do sujeito originário

para o sujeito reduplicado — assunto hoje quase nunca tratado e explicado — voltemos a nossa questão. O que aqui realmente nos interessa é saber de que maneira o sujeito lógico da predicação dialética pode, através da reduplicação, transformar-se e, assim, nos conduzir da Lógica para a Filosofia Real. Na Lógica, como sabemos, o sujeito é sempre o mesmo, o Absoluto; ele é um sujeito simples de proposições simples. Um tal sujeito, entretanto, como qualquer sujeito lógico de proposição, pode, se necessário, ser reduplicado. Também o Absoluto pode, pois, tornar-se um sujeito que, sem deixar de ser o Absoluto uno e único que é, fica um sujeito duplo, ou seja, um Absoluto considerado, não enquanto é em si e de per si, mas enquanto

é e determina algo outro que não ele mesmo em sua unidade originária. Pode-se, do ponto de vista da estrutura lógica das predicções, manter o Absoluto como sujeito principal e originário de uma predicação e, assim, continuar fazendo proposições verdadeiramente dialéticas e, ao mesmo tempo, determiná-lo ulteriormente pela reduplicação. Nessas proposições, ampliadas pela reduplicação, há, além do sujeito principal originário, uma ulterior determinação do mesmo, um aspecto que se lhe acrescenta. Nessas proposições o Absoluto, sujeito principal originário, é determinado ulteriormente por aspectos e vieses diferentes. Ora, o Absoluto, quando com aspectos diversos, não é mais o puro dever-ser que é e existe apenas como idealidade, mas o dever-ser que deixa sair de si a alteridade de diversos aspectos e vieses, ou seja a multiplicidade e a finitude. A proposição dialética, mesmo quando reduplicada, continua tendo o Absoluto, “Tudo”, “Todas as coisas” como sujeito principal e originário, mas esse sujeito universalíssimo, pela reduplicação, fica particularizado. Aí, nesses casos, a proposição dialética tem como sujeito lógico o Absoluto enquanto este se manifesta e se concretiza numa determinada forma particular, ou seja, como o uno ínsito no múltiplo, como o universal ínsito no particular, como o absoluto ínsito no relativo, como o ideal ínsito no real.

Isso, precisamente isso é a totalidade que está presente em cada uma das partes, e que — neste primeiro sentido — “é” cada uma de suas partes, mas que em cada parte está presente de maneira diversa, de sorte que nunca é completamente idêntica a elas enquanto particulares; neste segundo sentido, o todo não “é” as partes. O todo está nas partes, determina as partes, organiza as partes e, nesse sentido, “é” as partes; fora das partes, exterior a elas, independente das partes o todo subsiste só como um princípio de ordenação que não está atuando fora de si mesmo e não está se concretizando na exterioridade. Um tal princípio de organização é um princípio de ordem, é um dever-ser, ele não é

um ser que é e está. O dever-ser subsiste como algo que deve ser, ele é, sim, o ideal que deve ser, ele é mais nobre e mais alto que a realidade que é e existe como contingente, mas é só nesta realidade que ele é e existe como a concretude em que o ser se imbrica com o estar; é só nesta realidade contingente que ele, como o todo que é, sai de si, engendra e informa suas partes. Partes sem o todo do qual são partes são simplesmente impensáveis. O todo porém, é pensável sem partes a ele externas; o todo antes de engendrar suas partes já é e subsiste como princípio de ordem, como dever-ser, mas esta subsistência atemporal do dever-ser não é a existência real e concreta do ser e do estar, não é uma existência real, no sentido da Filosofia Real de Hegel, mas uma existência que Hegel chama de lógica. É a Lógica que trata de Deus antes de ele criar o mundo. Kant chama isso de transcendental. Tomás de Aquino, em terminologia completamente diferente, diz cautelosamente que o Absoluto é e existe, mas que ele não é e existe da mesma maneira como as coisas são e existem. As coisas são e existem — afirmação —, mas o Absoluto não é, ele não existe como as coisas existem — negação —; mas como ele é, há que se dizer que ele é e existe “eminenter”, de forma eminente. O que vem a ser esta existência por eminência? O Doutor de Aquino não consegue ir mais além e a doutrina sobre a analogia permanece, para quem a degusta com cuidado, com um amargo sabor de insuficiência<sup>15</sup>. São os místicos, como Meister Eckhard e Juan de la Cruz, que nos reconduzem à ofuscante verdade que Platão nos diálogos da velhice nos ensinou: o Uno pode, sem deixar de ser uno, tornar-se múltiplo.

Nenhum dos mestres-pensadores duvida de que haja um dever-ser, de que o dever-ser exista. Mas, depois de Nietzsche e Heidegger, a cautela ao expressar-se tem de ser redobrada. O Absoluto é, sim, um dever-ser, ele é uma totalidade que é o que é, mesmo antes de engendrar suas partes, partes essas que podem ser engendradas, como podem, por igual, não ser engendradas. Esse Absoluto, esse dever-ser, entretanto, não é um ser que está no horizonte do tempo, ele não é um ser no tempo, ele não é um estar. Ele deve ser; ele é ser, mas seu ser não é o ser que está concretizado no estar, e, sim, puro dever ser. Ele é idealidade e não, realidade.

Quando o Absoluto abandona o círculo de sua idealidade e, em liberdade, deixa sair de si, para fora de si, a Natureza e o Espírito, então começa a Filosofia Real, a Filosofia que vai tematizar as coisas, não somente sob o aspecto de sua universalidade, mas também sob o aspecto de sua particularidade. As proposições dialéticas da Filosofia Real têm como sujeito principal originário

15. Cf. CIRNE-LIMA, C.R.V., *Realismo e Dialética, A analogia como dialética do realismo*, Globo: Porto Alegre, 1967.

o "Absoluto", o "Tudo", o "Todas as coisas"; nisso elas são idênticas às proposições da Lógica e podem e devem ser chamadas de proposições verdadeiramente dialéticas, pois elas sempre têm, como sujeito lógico, a totalidade, o todo que é, só ele, a verdade. Mas essas proposições têm, além desse sujeito originário, um segundo sujeito, um sujeito secundário particular originado pela reduplicação, o que as faz tematizar coisas particulares no horizonte do espaço e do tempo, coisas que, além de ser, estão. Ora, tematizar o particular em sua universalidade é a forma específica de fazer Filosofia Real. Ela é real, porque trata do ser que está sendo no mundo da pluralidade, da finitude, da contingência. Ela continua sendo Filosofia, pois ela procura, sempre, o universal ínsito no particular, porque ele busca, sempre, o universal que constitui o particular e do qual este adquire sentido. Filosofia Real continua trabalhando com o grande mosaico da razão, continua vendo o todo, mas detém-se em cada parte particular. Ela continua sendo Filosofia, porque não se perde no particular, porque vê o particular em sua universalidade.

Sirva-nos de exemplo e de exercício, a fim de melhor esclarecer como o sujeito logicamente reduplicado atua na dialética, uma categoria qualquer da Filosofia Real; tomemos a de família. — Família é um conceito que, como todos os outros, deve ser primeiro tomado em seu sentido semântico atual, bem como, logo depois, em seu sentido histórico, ou seja, sobre o pano de fundo de sua evolução histórica. Essa primeira forma de estudar uma coisa e seu conceito, por importante e indispensável que seja, não é, ela só, Filosofia. O que seja, hoje, família, são o Direito, a Sociologia, a Psicologia etc. que no-lo dizem. A História nos ensina o que era família em outros tempos e como da família patriarcal antiga foram surgindo novas formas e figuras até chegar ao que hoje chamamos de família. O que seja família hoje é, novamente, um problema. Ela apresenta-se em múltiplas formas e figurações. É exatamente aí que surgem as perguntas: algumas dessas formas hoje existentes de família estão corretas, outras, erradas? Algumas delas são boas, outras, más? A questão, agora, é totalmente diferente das anteriormente mencionadas; não se trata mais de saber e de mapear o que de fato é e existe, mas de saber aquilo que deve ou não deve ser, não se trata mais da realidade, mas da idealidade. Exatamente aqui começa a Filosofia com sua predicação dialética e com seu sujeito lógico de predicação que é sempre o Absoluto. Pois, quando se pergunta de uma coisa particular qualquer, como a família, não o que ela de fato é, mas o que ela deve ser, então saímos do campo daquilo que é contingente, empírico e factual e entramos no campo daquilo que é o ideal que deve ser, embora nem sempre de fato

seja. Como se faz essa passagem do real para o ideal, da facticidade contingente para a idealidade do dever-ser?

Pela Ética, dirão, ligeiro demais, os açodados. Certo, hoje identificamos, a meu ver impropriamente, toda e qualquer questão que verse sobre um dever-ser com Ética. Nesse sentido, tudo o que se faz em Filosofia é sempre Ética; nesse sentido o conceito de Ética fica tão amplo e abrangente que ele se torna equivalente ao de Filosofia. É por isso que filósofos contemporâneos como Habermas, Apel e tantos outros dão tanta importância à Ética e lhe reservam lugar tão central. Penso que isso, no que aí se afirma de positivo, está correto; mas vou mais adiante e digo — essa é uma tese central do projeto de sistema que desenvolvo neste livro —, que o dever-ser não é só uma categoria fundamental da Ética, mas também da Lógica material, da Ontologia e de toda a Filosofia. Filosofia trata sempre, não apenas daquilo que de fato é, mas, antes disso, primeira e principalmente, daquilo que deve ser.

Voltemos ao exemplo em exercício. O que é, em Filosofia, a família? Como a família deve ser? Quais formas de família são boas, quais são más? — A regra geral, também aqui, é a mesma que desde o primeiro capítulo deste trabalho sempre levantamos e defendemos, a da coerência universal.

A questão é a família? A questão é posta como uma questão verdadeiramente filosófica? Então voltemos ao “modus operandi” característico do filósofo. Primeiro, situemo-nos na linha divisória que, à esquerda, tem o amontoado ainda desordenado de coisas e de conceitos de coisas que foram por nós pressupostos; nesse amontoado está também o conceito de família com sua longa história e suas múltiplas figurações. Peguemos, sem sair da linha divisória que é nosso lugar de trabalho, esses conceitos de família e observemo-los e examinemo-los com cuidado, perguntando a questão de sempre: onde, no projeto de sistema, à direita da linha divisória, entrementes já visível em seus contornos lógicos, se encaixa essa peça do quebra-cabeça? Onde, em que lugar ela se insere no quadro do mosaico do todo? Onde, na tessitura da totalidade, se encaixa “família”, sem que haja ruptura da coerência universal? Essa, somente essa é a questão verdadeiramente filosófica.

A metáfora do mosaico, que tão bem expressa a totalidade da razão e o princípio de coerência universal, esclarece o problema e nos mostra como trabalhar as diversas figurações de família, indicando inclusive quais dentre as formas existentes hoje de família são boas, isto é, devem ser, e quais, não. Metáforas são,

entretanto, apenas metáforas. Como se traduz isso, que — supor-nho — já entendemos perfeitamente, para a linguagem técnica da Filosofia? Como se faz o discurso dialético sobre algo que seja contingente e histórico como, por exemplo, família? — A proposição dialética, como já vimos e mostramos antes, tem sempre como sujeito de predicação originário e principal o Absoluto. Esse sujeito, porém, pode e deve — e isso é Filosofia Real — ser reduplicado. Fazendo a reduplicação do sujeito com relação ao conceito de família, obtemos um novo sujeito lógico, este já agora reduplicado: “O Absoluto, enquanto ele (= o Absoluto) se realiza e se concretiza na família, é...”. Trata-se, aí, vê-se logo, de um sujeito ampliado pela proposição reduplicativa, mas ainda sem predicado; a proposição reduplicativa está completa e possui sujeito e predicado, mas a proposição principal não está completa; há, nela, apenas um sujeito, não há predicado. Que fazer? Que predicados buscar para atribuir a este sujeito? A resposta, em Filosofia como projeto de sistema abrangente, é óbvia: todos os predicados possíveis. Isso significa que devem ser listados todos os predicados que podem ser predicados, sem contradição, deste sujeito, bem como aqueles que fazem emergir uma contradição. Ao fazer isso, descobrimos que o sujeito lógico “O Absoluto enquanto família”, além de aceitar dialeticamente as categorias de ser, nada, devir e todas as demais categorias lógicas, aceita também, como predicados dialéticos, muitas figuras que já não são predicados lógicos (= categorias da Lógica) e, sim, predicados que ocorrem na Filosofia Real (figuras ou figuras da Filosofia Real). Todas as categorias da Lógica e todas as figuras que, na Filosofia Real, antecedem a de família, podem e devem ser predicados do sujeito lógico “O Absoluto enquanto família”. Em cada figuração todo o sistema se recapitula, se repete e como que se concentra, resumindo os momentos precedentes e, assim, esclarecendo mais e mais o que o sujeito — o sujeito reduplicado, isto é, a família — é e o que ele significa. Há, porém, em todos esses casos de predicação uma inadequação lógica — uma inverdade — entre o viés particular expresso pela reduplicação do sujeito e os predicados que são sempre mais simples, mais amplos e mais abrangentes. Essa inadequação lógica entre o sujeito reduplicado e os muitos conceitos dele predicados é o motor de processo dialético. Há, aí, sempre, uma inadequação e uma inverdade, porque o sujeito reduplicado diz e significa sempre mais que o predicado usado. Ao identificar, em tais predicações, sujeito e predicado, emerge, assim, uma insuficiência, uma inadequação, uma inverdade, ou seja, uma falsidade: todas essas proposições são, se tomadas ao pé da letra, falsas, porque põem como simplesmente idênticas coisas que são só parcialmente idênticas. Teses e antíteses, em

dialética, são sempre falsas; as sínteses são verdadeiras, mas, por terem existência fugaz e por transformarem-se sempre de novo em teses, remetem de volta para a falsidade. No curso das muitas predicções que resumem todo o sistema e que antecedem esta figuração, há sempre falsidade, falsidade essa que só se transforma em verdade quando expressamos a identidade completa e acabada: "O Absoluto, enquanto se concretiza e se realiza como família, é família". Esta proposição é, na série, a primeira em que sujeito e predicado ficam perfeitamente adequados, atingindo, assim, a verdade. Esta proposição é verdadeira; isso se entende, pois ela é uma tautologia e como toda tautologia é verdadeira; mas, ela, como tautologia, não diz mais nada de novo e fica inane, e ela, então, fugaz como todas as sínteses que não a última do sistema, deixa de ser síntese, desmancha-se em sua verdade e transforma-se em nova tese, dando continuidade à dialética processual do sistema.

## 5. *Teísmo ou Panteísmo?*

Nossas elucubrações sobre o que seja o Absoluto, o Absoluto na Lógica e o Absoluto na Filosofia Real, foram se afastando mais e mais daquilo que os clássicos medievais chamavam de Deus para ficar, ao que parece, uma mera reflexão sobre problemas de método em Filosofia. O que prometia ser a escalada final do cume da montanha e a chegada, após longas fadigas, ao céu do mundo, à luminosidade sem sombras da razão radiante, não é a nada disso que chegamos, chegamos tão-somente, mais uma vez, a minudências e sutilezas sobre a questão do método. Ao invés de um encontro, se não face a face, pelo menos de uma razão com outra razão, o que houve foram minúcias sobre sujeitos simples e sujeitos reduplicados; ao invés de captar e compreender o Absoluto em sua transparência e racionalidade, fizemos — poder-se-ia objetar aqui — um estudo maçante, cheio de observações pernósticas sobre o que seja o método dialético.

Não é de se estranhar. Quem lê o capítulo final da *Ciência da Lógica* de Hegel depara-se, não com o Absoluto dos medievais, com o Deus das religiões, mas — como aqui — com um tratado sobre o método, com uma retrospectiva em que tudo o que foi dito e tratado antes é, ao final, resumido e condensado como o método do filosofar. O que temos aqui é um projeto circular de sistema que, depois de pressupor de início absolutamente tudo, isto é, depois de pressupor como começo o próprio Absoluto, se desenvolve e se desdobra por assim dizer no meio ambiente da

absolutidade e chega, no final, de novo, ao Absoluto. Esse Absoluto, entretanto, não se deixa pegar e se, não obstante, insistirmos em agarrá-lo para pô-lo no bolso do colete, ele evanesce e nos escorre por entre os dedos. Pois absoluto é tudo, absoluta é a totalidade, e o todo não pode ser confinado, nem no bolso de um colete, nem num capítulo de livro que o trate como sendo algo particular. O Absoluto é o universal, não, o particular. O sábio que aprendeu a olhar e enxergar, vê o Absoluto brilhando no âmago de todas as coisas, vê-lo em tudo o que é e existe, mas sabe que, se tentar enfocá-lo separadamente, tratando-o como um particular, ele desaparece. Coloca-se, assim, de novo, a questão: isso não é panteísmo?

Teísmo e panteísmo são até hoje, lamentavelmente, conceitos muito inexatos, maldefinidos, maltratados e são usados, via de regra, com enorme incompetência. Teísmo é determinado usualmente como a doutrina que, definindo o Absoluto como transcendente a todas as coisas contingentes e finitas e, assim, como sendo radicalmente diferente delas, põe a diferença, ou seja, a não-identidade como sua característica principal. Nesse tipo de teísmo, o Absoluto é transcendente e somente transcendente; a partir desse ponto de vista, que penso ser profundamente equivocado, afirmar também a imanência do Absoluto é, então, considerado um grave erro, erro este que é chamado de panteísmo. — Ora, em tal doutrina transcendência e imanência são opostos que se excluem mutuamente, que são incompatíveis, um com o outro. Em sendo transcendente — teísmo —, o Absoluto não pode ser imanente — panteísmo —. O erro de tal teoria é, já à primeira vista, visível. Pois os opostos, quando em sua oposição só se excluem mutuamente, sem conciliar-se e unificar-se em nível mais alto, são opostos que implodem. Há, aí, uma contradição não resolvida. E quem afirma que o próprio Absoluto é uma tal contradição não-resolvida e jamais passível de resolução está a afirmar que o ser, o mundo, as coisas, ou seja, que tudo é, em última instância, contraditório. Isso impossibilita e implode a razão. Numa tal teoria não há mais sentido nenhum, o mundo não possui sentido, nossa vida é um puro absurdo.

O panteísmo que foi descrito acima a partir do ponto de vista — errado, como vimos — do teísmo seria, então, a teoria certa? Cada coisa seria, nesse tipo de panteísmo, o Absoluto. Fontes, riachos, cachoeiras, árvores velhas e frondosas, encruzilhadas, sim, certos animais (as vacas?) e — por que não? — certos homens seriam o próprio Absoluto.

Certo? Também isso está filosoficamente errado e repugna à razão, pois identifica-se, aí, erroneamente o universal com o

particular. Esse tipo de panteísmo, bem como o teísmo acima caracterizado, são determinações erradas do que seja o Absoluto.

Voltemos, para tentar esclarecer a questão, ao trabalho e à paciência do conceito, utilizando, como tentamos fazer no curso deste capítulo, a exatidão que hoje a Filosofia da Linguagem, com suas análises, permite. Levantaremos seis proposições, exteriormente — mas só exteriormente — assemelhadas e através delas mostraremos, em resumo, como no Absoluto, transcendência e imanência se constituem mutuamente e se imbricam, sem se confundir. Mostraremos, aí, que o Absoluto é tanto transcendente, como também imanente às coisas, sem que tal posição de síntese dialética signifique, como se poderia pensar, confusão intelectual. As proposições são:

1. Tudo (= todas as coisas) é absoluto
2. Tudo, enquanto ele é este particular, é absoluto
3. Esta parte, enquanto ela é o todo, é absoluta
4. Esta parte é o todo
5. O todo é esta parte
6. Esta parte é, de forma exclusiva, o todo

A primeira e a segunda proposições estão certas e expressam a verdade do que seja o Absoluto, tanto em Hegel, como também neste projeto de sistema, que aqui apresento e que se baseia, como os sistemas do Cusanus e de Hegel, em uma visão universalista. A proposição n. 1 acima é uma proposição típica da Lógica, em que se afirma do sujeito simples da predicação dialética aquilo que ele é; são equivalentes a essa proposição n. 1 todas aquelas proposições que usamos fartamente no correr deste capítulo, como, por exemplo, "Todas as coisas são ser", "Todas as coisas são nada", "Todas as coisas são devir", "Todas as coisas são a idéia absoluta" etc. As proposições da Lógica têm sempre uma estrutura similar à desta proposição n. 1. Já a proposição n. 2, igualmente correta e verdadeira, é típica da Filosofia Real. Nesta, como vimos, o sujeito da predicação dialética é sempre reduplicado; o sujeito principal é o todo, o Absoluto, o sujeito particularizado pela reduplicação é algo finito e contingente que é visto, examinado e compreendido, não em sua finitude particular, mas na universalidade que nele está ínsita. Assim, proposições do tipo da de n. 2 estão filosoficamente corretas. — A proposição n. 3 é, em seu significado, equivalente à proposição n. 2. A inversão feita nos termos da reduplicação não destrói o carácter universal da proposição que diz, então, o mesmo que a de n. 2. Ela está, assim, correta.

A proposição n. 4, entretanto, evidentemente, é falsa. Pois dizer da parte que ela é o todo significa pôr, erroneamente, a parte

particular como sendo idêntica ao todo do qual ela é parte. A proposição n. 5 comete o mesmo erro, começando pelo outro lado. Pois dizer que o todo é idêntico a esta parte determinada é pôr como iguais aquilo que é diferente. A proposição n. 6 é, mais descaradamente ainda, errônea. Pois afirmar que o todo é, de forma exclusiva, esta parte determinada é acentuar e potenciar o mesmo erro cometido na proposição n. 5.

Voltemos, já agora armados com instrumentos conceituais mais afilados, ao problema de teísmo e de panteísmo, à questão de como transcendência e imanência se imbricam e se conciliam em nível dialeticamente superior.

As proposições n. 1, n. 2 e n. 3 afirmam, de maneira resumida, aquilo que no decorrer deste estudo mostramos ser o Absoluto. Elas têm um sujeito universal do qual, então, se afirma que ele, esse universal, essa totalidade, é o Absoluto. Isso é o que está certo e correto. — Se alguém quiser chamar isso de panteísmo ou de pan-en-teísmo, tudo bem, nada tenho a opor, pois meras palavras não são, em si, nem verdadeiras, nem falsas. Note-se, porém, que esse panteísmo, esse panteísmo no sentido bom que considero ser correto, não é o mesmo que o panteísmo antes mencionado, que considero errado, o qual afirma que “esta coisa particular” é o Absoluto. Ao dizer “cada coisa”, estamos a dizê-las, uma por uma, em sua particularidade; dizer delas que são o Absoluto está, a meu ver, incorreto e é o que chamo de panteísmo no mau sentido. Por isso é que nem a cachoeira, nem a encruzilhada etc. são, enquanto particulares, o Absoluto mesmo. Isso, porém, não significa que o Absoluto não esteja dentro delas, no âmago delas (“Oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”); mas não há, aí, identificação completa.

As proposições n. 4, n. 5 e n. 6, entretanto, são, todas elas, falsas por identificar erroneamente o particular com o universal. A proposição n. 6 mostra, ainda, que o assim chamado teísmo possui, como o panteísmo, dois sentidos, um bom o outro mau. Quem afirma que o Absoluto está em todas as coisas, mas em cada uma delas de maneira diferente, está a afirmar um teísmo no sentido bom e correto, pois o universal está sendo reconhecido como um universal que nunca se identifica completamente com uma coisa determinada e, por isso, não se esgota em uma única coisa. Há, porém, o teísmo no mau sentido, aliás muito freqüente, daqueles que põem o Absoluto como um universal que, sem jamais concretizar-se em todas as coisas como um particular, é posto como um universal que subsiste só como transcendente, como uma transcendência que nega e impede toda e qualquer imanência. Um tal Absoluto, transcendência pura e

inconciliável com a imanência nas coisas, torna-se, ele mesmo, um particular e perde sua universalidade, deixando de ser o Absoluto. Essa é, lamentavelmente, a concepção de muitos que se dizem cristãos e que não percebem que tal Deus, tão transcendente assim, jamais pode ficar homem, que tal Deus não é o sentido do mundo e, muito menos, de nossas vidas. Deus não é o Absoluto, mas um mero particular que é posto, como um fantasma, acima das estrelas; ele não é, como diria o Cusanus, o ponto central que entra na constituição de cada ponto dos segmentos do círculo, ele não é o centro que constitui o universo, mas um ser a mais, afastado, separado, tão transcendente que, pensado de forma conseqüente, nada tem a ver conosco. Isso é o teísmo no mau sentido.

Quem põe, com relação ao Absoluto, a questão de teísmo ou de panteísmo tem de, como vimos, elaborar conceitos muito mais exatos e diferenciados que os usualmente utilizados. Tanto teísmo como panteísmo possuem um sentido duplo, um correto, o outro incorreto. Para saber o que é correto é só valer-se do método dialético e fazer o jogo dos opostos com os conceitos de transcendência e imanência. Numa primeira etapa, ambos estes conceitos são opostos que se determinam mutuamente e se excluem; numa segunda etapa, vê-se que, em nível mais alto e mais nobre, podem e devem ser conciliados. O Absoluto é, por isso, tanto transcendente, como também imanente. O que for menos que isso não é absoluto.

Encerremos com as palavras de Meister Eckhart citadas por Hegel nas *Preleções sobre Filosofia da Religião* (16, 209): "O olho com o qual Deus me vê é o olho com o qual eu o vejo; o meu olho e o olho dele é um só (...), mas não é preciso saber isso, pois estas coisas podem facilmente sofrer mal-entendidos e só pelo conceito é que conseguimos captá-las". Meister Eckhart, como todos os grandes, percebeu claramente que o ápice e fim do sistema é uma síntese e, não, uma contradição inconciliável.

Endereço do autor:  
Av. Oscar Pereira, 5322  
91712-320 — Porto Alegre — RS