

**C. CIRNE-LIMA E SUA REJEIÇÃO DO “DEUS DE CATÓLICOS E PROTESTANTES” E AFIRMAÇÃO DO “DEUS IMANENTE DOS MÍSTICOS” - UM EXAME CRÍTICO DAS SUAS CRÍTICAS E INTERPRETAÇÕES DECORRENTES DO SEU SISTEMA NEOPLATÔNICO-NEOHEGELIANO**

(C. Cirne-Lima and his rejection of the “God of the Catholics and Protestants” and the affirmation of the “immanent God of the mystics” - a critical examination of his criticisms and interpretations derived from his neoplatonic and neohegelian system)

Lorenz B. Puntel\*

**Resumo:** O artigo contém uma detalhada resposta às críticas que Carlos Cirne-Lima em seu artigo “Teísmo sem contradições?” (publicado no presente número desta revista) apresenta contra o autor do presente artigo, de modo geral contra sua concepção sistemático-estrutural e de modo especial contra sua demonstração do que ele chama a dimensão absolutamente necessária do Ser; além disso, Cirne-Lima critica teses centrais da metafísica de tradição cristã. O autor mostra que todas essas críticas são falhas, sendo que decorrem, em parte, de interpretações errôneas e, em parte, do sistema filosófico insustentável que Cirne-Lima chama de seu sistema neoplatônico-neohegeliano. Inicialmente, o autor mostra que a crítica apresentada por Cirne-Lima contra a concepção de Deus de Tomás de Aquino é equivocada e falha. A seguir, explica longamente seu próprio enfoque filosófico e o sentido correto da sua demonstração, desvelando a distorção interpretativa sobre a qual se baseia a crítica de Cirne-Lima. Dedicar-se, depois, a

\* Universidade de Munique. Artigo submetido a avaliação no dia 29/12/2008 e aprovado para publicação no dia 15/01/2009.

demonstrar detalhadamente que o sistema neoplatônico-neohegeliano de Cirne-Lima se apoia numa interpretação arbitrária e num uso completamente inapropriado da *Ciência da Lógica* de Hegel. A seguir examina criticamente passo por passo a elaboração deste sistema, mostrando que suas coordenadas essenciais baseadas em meros postulados são arbitrárias, incorrem em incoerências insanáveis e conduzem a uma construção filosófica caracterizada por generalidades absolutamente abstratas e vácuas. Por fim, o autor desvela e critica severamente algumas distorções que Cirne-Lima comete com respeito a teses centrais da metafísica cristã, especialmente como esta foi elaborada por Tomás de Aquino.

**Palavras-chave:** filosofia sistemático-estrutural, quadro referencial teórico, sistema, sistema neoplatônico-neohegeliano, Hegel, metafísica cristã, Tomás de Aquino, dialética, lógica dialética, teoria do Ser, Ser absolutamente necessário, dimensão dos entes contingentes, Deus.

**Abstract:** The article is a detailed answer to the criticisms Carlos Cirne-Lima puts forward in his paper "Theism Without Contradictions?" (published in this issue of *SÍNTESE*) against the author's structural-systematic philosophy in general and against his argument on behalf of what he calls the absolutely necessary dimension of being in particular as well as against central theses of the metaphysics of the Christian tradition. The author shows that those criticisms are completely faulty and that they are due, in part, to Cirne-Lima's gross misinterpretations of the author's position and of Christian metaphysics and, in part, to his own unsustainable philosophical system, which he calls his "neoplatonic-neohegelian system". At the beginning the author shows that Cirne-Lima's objections against the conception of God propounded by Thomas Aquinas is mistaken. He then explains at great length his own philosophical approach and the correct meaning and understanding of his argument to the effect that Cirne-Lima's criticism of his position turns out to be without any merit. After that he subjects Cirne-Lima's neoplatonic-neohegelian system to a very critical examination, showing first that it is based on an arbitrary interpretation and on a total misappropriation of Hegel's *Science of Logic*. He then, second, takes a closer look at the fundamental assumptions and moves on which Cirne-Lima relies in developing his system and comes to the conclusion that the essential coordinates of this system are based on arbitrary postulates, generate continuous and irremediable incoherences, and lead to a global position characterized by absolutely abstract and empty generalities. Last of all, he uncovers and severely criticizes some distortions of great magnitude Cirne-Lima commits with respect to central theses of the metaphysics of the Christian tradition, especially as it has been developed by Thomas Aquinas.

**Keywords:** Structural-systematic philosophy, theoretical framework, system, neoplatonic-neohegelian system, Hegel, Christian metaphysics, Thomas Aquinas, dialectics, dialectical logic, theory of Being, absolutely necessary Being, dimension of contingent beings, God.

**E**m seu artigo “Teísmo sem contradições?” (= TC)<sup>1</sup>, publicado no presente número de SÍNTESE, Carlos R. V. Cirne-Lima (no que segue abreviado por CL) apresenta (especialmente na Parte III) críticas gerais à *filosofia sistemático-estrutural* elaborada pelo autor do presente artigo e de modo especial a uma demonstração ou argumento com referência ao que o autor chama de dimensão absolutamente necessária do Ser (que CL, não levando em conta as explicações do autor, parece erroneamente entender como querendo ser uma “prova da existência de Deus”; daí o título do seu artigo “Teísmo sem contradições?”). Estas críticas estão no artigo de CL imersas num vasto contexto constituído essencialmente por dois pontos: primeiro, por uma interpretação crítica daquela grande corrente que se pode chamar a metafísica de tradição cristã, muito especialmente com respeito aos argumentos (ou provas da existência de Deus) de Tomás de Aquino; segundo, pelo pano de fundo sempre pressuposto e presente como base de todas as suas considerações constituído pelo que ele chama seu *sistema neoplatônico-neohegeliano*, sistema por ele exposto em seu livro *Depois de Hegel – Uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico* (= DH).

CL apóia-se única e exclusivamente no artigo TS do autor do presente artigo, publicado em 2004 e republicado em 2007. Mas em 2006 apareceu o extenso livro sistemático do autor *Struktur und Sein – Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie* (cf. nota de rodapé 1). Consta ao autor, sem margem de dúvida, que CL recebeu um exemplar deste livro já em 2006. (A tradução portuguesa *Estrutura e ser* [= ES] foi publicada em 2008, depois de CL ter enviado seu artigo no mesmo ano à revista SÍNTESE.) Por que CL não baseia sua interpretação e sua crítica neste livro? É difícil explicar e muito menos justificar este procedimento. Em fim, deveria ser evidente a todo e qualquer teórico filosófico que uma posição sistemática requer muitas explicações e longa exposição.

---

<sup>1</sup> As citações dos principais escritos de Carlos R. V. Cirne-Lima e do autor, aos quais o presente artigo se refere freqüentemente, serão documentadas no texto por meio das seguintes siglas:

TC = Carlos R. V. CIRNE-LIMA, “Teísmo sem contradições?”, no presente número de SÍNTESE, p. 27-37

DH = Carlos R. V. CIRNE-LIMA, *Depois de Hegel – uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico* (Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2006)

TS = Lorenz B. PUNTEL, “A totalidade do ser, o Absoluto e o tema ‘Deus’: um capítulo de uma nova metafísica”, in: Guido IMAGUIRE, Custódio Luis de ALMEIDA e Manfredo Araújo de OLIVEIRA (orgs.), *Metafísica contemporânea* (Petrópolis: Editora Vozes, 191-222). (Este artigo foi originariamente publicado na Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 60 (2004), fasc. 2, 297-327.) As citações se referem ao volume *Metafísica contemporânea*.

ES = Lorenz B. PUNTEL, *Estrutura e ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática* (S. Leopoldo: Editoria Unisinos, 2008; tradução portuguesa de Nélío Schneider, do original alemão: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2006).

Como se verá no decurso do presente artigo, CL comete consideráveis erros de interpretação, os quais são responsáveis – ainda que não inteiramente – por suas críticas falhas. Um dos casos mais graves ocorre nas formulações parcialmente citadas no título deste artigo. Encontram-se na última página de texto (p. 178) do livro DH. A frase, na qual ocorrem, reza:

“A Idéia Absoluta [de Hegel, L.B.P.] é, finalmente, Deus. Não aquele Deus de católicos e protestantes, *no qual transcendência e imanência são inversamente proporcionais*, mas o Deus imanente dos místicos, como Meister Eckhart, Jakob Böhme e tantos outros, o Deus do panenteísmo.” (Cursivo de LBP)

Dizer que o “Deus de católicos e protestantes” é um Deus “*no qual transcendência e imanência são inversamente proporcionais*” é cometer uma grave distorção de grandes proporções, como será demonstrado na última secção.

A presente resposta será dividida em quatro secções. A Secção 1 será dedicada a um exame crítico da Parte I de TC, na qual CL expõe sua interpretação e sua crítica de Tomás de Aquino. Na Secção 2 serão examinadas e refutadas a interpretação e a crítica que CL apresenta com respeito à concepção filosófica do autor. Como sua interpretação e crítica se baseiam essencialmente numa apresentação do seu sistema neoplatônico-neohegeliano e na sua afirmação que este sistema é superior à concepção do autor, seu sistema será submetido na Secção 3 a um exame crítico detalhado com respeito às suas coordenadas essenciais. A Secção 4 será dedicada à demonstração e à crítica de algumas das mais importantes distorções que CL perfaz com respeito à metafísica de tradição cristã.

## **1 A crítica equivocada e falha de Cirne-Lima a Tomás de Aquino**

Na Parte I de TC CL apresenta uma breve exposição e crítica das famosas “cinco vias” de Tomás de Aquino (S. Th. I q. 2 a. 3), as quais, como se sabe, tem por finalidade demonstrar que Deus é ou existe.<sup>2</sup> O autor do presente artigo propriamente não necessitaria comentar esta parte de TC, pois que ela não o atinge, pelo menos não diretamente, dado que ele mesmo rejeita as assim chamadas (tradicionais) “provas da existência de Deus”, ainda que

---

<sup>2</sup> CL diz que o “argumento de Tomás de Aquino ... se encontra na quaestio secunda do artigo 13 da primeira parte da Summa Theologica” (TC início p. 29). A indicação correta é: “artigo 3 da quaestio 2 da Prima Pars da Summa Theologiae (= S. Th. I q. 2 a. 3)”.

por razões completamente diferentes das que CL aduz. Não há aqui espaço suficiente para o autor expor sua concepção sobre estas “provas”. O leitor interessado consulte sobre isso seu livro ES, Capítulo 5, Seção 5.3, p. 593 ss. Não obstante, para tornar mais clara a réplica à crítica que CL faz à sua concepção, o autor nota aqui primeiramente apenas que a exposição de CL das “provas (vias)” de Tomás de Aquino não é suficientemente exata, o que seria importante analisar detalhadamente, mas que não pode ser feito neste artigo. No que segue mostrar-se-á de modo explícito que o “contra-argumento” apresentado por CL é equivocado e falho.

O que CL chama de “contra-argumento contra as demonstrações apresentadas por Tomás de Aquino e, depois dele, por quase todos os autores neotomistas” (TC I p. 31) não é o que ele pretende que seja. Seu “contra-argumento” não é uma refutação das “demonstrações” (ou, como em geral se costuma dizer, “provas”) de Tomás de Aquino, mas é uma *objeção contra outra tese* que o Aquinate e, em geral, praticamente todos os metafísicos de orientação cristã estabelecem, a saber: a tese que Deus criou o mundo em *toda liberdade*, brevemente: a objeção de CL é equivocada, pois tem como alvo não a demonstração (ou as demonstrações) da existência de Deus, mas a tese da ação criadora *livre* por parte de Deus. Ora, esta tese pressupõe que já se tenha admitido a existência de Deus. Em outras palavras: não é, em princípio, contraditório admitir o caráter conclusivo da(s) prova(s) de Tomás de Aquino e, ao mesmo tempo, rejeitar a tese ulterior de que Deus criou livremente o mundo. Esta confusão ou este equívoco elementar é surpreendente em um texto filosófico científico.

Não obstante, serão apresentados comentários críticos à objeção (ou às objeções) de CL. Ela(s) se baseia(m) em três conceitos: o conceito de Deus como “Ser necessário”, de Deus como “substância simples” e de “ato interno – externo” de Deus. E sua tese reza: “A noção de substância simples e de ser necessário – ambos pontos fundamentais para o conceito de Deus de Tomás de Aquino – entram sempre em contradição com o ato livre de criar ou não criar o mundo.” (TC, Parte I p. 31) Se o ato criador fosse externo a Deus, assim argumenta CL, não haveria liberdade de criar, pois seria um fator independente de Deus. Se o ato criador fosse interno a Deus, também não haveria liberdade criadora, pois: “O que é interno a Deus é, por isso mesmo, simples e necessário; não há aí espaço para optar livremente entre criar ou não criar o mundo.” (Ibid.)

Mesmo quem não é especialista em Tomás de Aquino, mas que o leu e estudou diligentemente, pode em princípio dar uma bem-fundada e clara resposta à(s) objeção / objeções de CL.

[1] Usar as categorias “interno – externo” com respeito a Deus é altamente problemático e exige um alto grau de acuidade teórica. CL as usa de modo absolutamente impróprio, como se Deus fosse uma “coisa (qualquer)”, com

respeito à qual se pode dizer, como é o caso na esfera do macrocosmos, se e que algo é interno ou externo a ela. Mas, segundo a concepção da metafísica cristã, nada, *em última análise*, pode ser externo a Deus. O problema está em explicar esta cláusula “em última análise”. A tarefa é levar em conta absolutamente e explicar da maneira mais adequada possível o seguinte “estado de coisas metafísico”: de uma parte, Deus é *absolutamente abrangente*, incluindo o abranger de todos os entes finitos; de outra parte, Deus se distingue dos entes finitos. Chamemos o primeiro aspeto “imanência absolutamente universal” de Deus no sentido seguinte: tudo o que é, é o que é “na esfera de Deus” (entendendo este genitivo como *genitivus subjectivus*: “...na esfera-que-é-Deus”).<sup>3</sup> Mas a metafísica cristã admite também uma “imanência-de-Deus” num sentido diferente: *esta* imanência seja denominada “imanência-relativa-de-Deus” e deve ser entendida da seguinte maneira: a “imanência absolutamente universal” não exclui, mas *inclui em si* uma diferença entre Deus e o mundo dos entes finitos (criados): Deus não pode simplesmente ser identificado com o mundo-dos-entes-finitos. Segue-se então: Deus-enquanto-se-diferencia-dos-entes-finitos possui uma “transcendência-e-uma-imanência-relativamente-a-estes-entes-finitos”.<sup>4</sup> Mas note-se que esta “imanência relativa” só tem sentido quando entendida como “situada” na imanência-absolutamente-universal (no sentido explicado) de Deus.

*Pensar* este grande “estado de coisas metafísico” é uma árdua tarefa, que na tradição da metafísica cristã foi abordada de muitos modos, sempre, porém, se tratando precisamente deste “estado de coisas metafísico”. CL parece ignorar completamente a profundidade, a complexidade e a grandeza desta tarefa – e ignorar, sobretudo, o que a tradição metafísica já pensou e exprimiu sobre isso, o que não significa que possamos dar-nos por satisfeitos com o que encontramos nela. Este ponto será retomado na Secção 4.

[2] Em base dessas explicações é possível agora mostrar a falha (ou as falhas) na objeção de CL, que se baseia nos conceitos de “Deus como ser necessário” e “Deus como substância simples”.

Como entender exatamente a tese de que Deus é ser necessário? CL, entre muitos outros, se equivoca, ao usar este conceito de “ser necessário”. Aplicado a Deus, este conceito diz “somente” o seguinte: *Deus é e (sob nenhuma*

<sup>3</sup> Note-se que o uso da expressão ‘imanência’ neste contexto exige cuidado extremo, pois ela conota de modo natural algo de fechado-em-si-mesmo-com-relação-a-outros-entes (ou coisas ou itens ou o que quer que seja...). Mas a conotação “fechado-em-si-mesmo-com-relação-a-outros-entes (ou coisas ou itens ou o que quer que seja...)” em sentido absolutamente universal não se aplica a Deus, como se mostrará na presente Secção e na Secção 4.

<sup>4</sup> Como “transcendência” e “imanência” se relacionam uma a outra, será mostrado na Secção 4 [2], especialmente sob [ii].

*circunstância) não pode não ser.* O conceito *nada* diz sobre (usando a terminologia do livro ES) a “estrutura interna” de Deus. CL confunde “ser necessário” e “ser necessitário” (este neologismo é usado aqui no sentido seguinte: ser estruturado com exclusão total de liberdade). O conceito de ser necessário pode, em princípio, ser concebido como significando: ser necessário-libertário (seja permitido usar este neologismo no sentido de: ser necessário dotado de *liberdade*) ou como significando ser necessário-necessitário (no sentido explicado). O Deus da metafísica cristã (e, assim, de Tomás de Aquino) é ser necessário-libertário.

Em sua objeção CL identifica simplesmente ser necessário e ser necessitário. E aduz para isso a seguinte razão: se em Deus houvesse liberdade, haveria contingência; ora o ser necessário exclui contingência, precisamente por ser necessário. Daí se segue, segundo ele, que o que é aqui chamado de ser necessário-libertário é inadmissível, por ser autocontraditório. Como será mostrado, a argumentação de CL é equivocada, baseando-se numa compreensão superficial e, em aspetos centrais, errônea de “necessário”, “contingente” e de outros conceitos centrais.

Antes de tudo, deve-se atender ao uso da expressão ‘contingência’ neste contexto. Se Deus como ser necessário pode decidir de um modo ou de outro modo, então parece que se deve admitir nele um estado de coisas caracterizado como “pode ser e pode não ser” e, assim, contingente. Se se toma o conceito de contingência de modo absolutamente abstrato, isso é certo. Mas logo devem-se distinguir dois conceitos bem determinados e profundamente distintos de contingência: *contingência-por-deficiência (ou por-carência)* e *contingência-por-riqueza (ou por-superabundância ou por-plenitude)*. Para formular logo a tese a ser demonstrada: contingência-por-deficiência (ou por-carência) *não* é compatível com (Deus como) Ser absolutamente necessário, mas contingência-por-riqueza (ou por-superabundância ou por-plenitude) não só é compatível com Deus como Ser necessário, senão que também é um característico fundamental de (Deus como) Ser verdadeiramente absolutamente necessário. Expliquemos.

No caso de um ente / ser já constituído (portanto já “existente”), contingência-por-deficiência (ou -carência) é algo que só pode advir ou acontecer a ele *originariamente a partir de fora* dele, revelando assim nele uma deficiência / carência que desta forma é superada (ou diminuída...). Não é algo que este ente / ser deficiente / carente tem como sua “fonte de origem”. No caso de uma contingência-por-riqueza (ou por-superabundância ou por-plenitude) é o ser / ente mesmo a fonte de origem do “poder ser e poder não ser” de algo com respeito a este ser / ente. Neste segundo caso contingência é expressão de criatividade, expansão, comunicação etc. do próprio ser, o qual, ao “agir” assim, é e fica absolutamente e necessariamente *ele mesmo*. O famoso e profundo *dictum* “*bonum est diffusivum sui...* [o bem é difusivo de si mesmo]” é uma bela expressão de “contingência-por-riqueza (ou -superabun-

dância ou por-plenitude”). Esta contingência não muda, não transforma, não modifica de nenhuma forma o ser / ente que põe uma ação livre e, assim, contingente neste segundo sentido; a razão é que esta contingência não advém ao ser / ente, senão que é sua própria criação, sendo que então o ser / ente como tal é a pressuposição para esta ação criativa.

Deve-se, portanto, concluir que Deus como ser necessário-libertário, sendo espírito, inclui *necessariamente* contingência-por-riqueza (por-superabundância, por-plenitude), permanecendo absolutamente o que é: Ser necessário-libertário.

[3] Recorrendo ao conceito de “*substância simples*”, CL afirma: “Essa distinção [i. é, ação de Deus ‘para dentro’ e ação de Deus ‘para fora’ que ele atribui a Tomás de Aquino e a ‘tomistas contemporâneos’] destrói de forma cruel a simplicidade da substância de Deus. Deus ficaria, nessa concepção, uma substância subjacente a diversos ‘acidentes’ que podem, mas não precisam ocorrer.” (TC, Parte I p. 31) Atribuir a Tomás de Aquino sem mais, sem nenhuma explicação, o esquema substância/acidentes e tirar disso a conclusão que CL tira é cometer um grave erro, por duas razões (pelo menos).

[i] Tomás de Aquino usa em algumas passagens a expressão ‘substância (*substantia*)’ em seu discurso sobre Deus. Mas como a entende? É claríssimo o que ele entende por este termo aplicado a Deus e é o que refuta frontalmente o que CL afirma, a saber: “Deus ficaria, nessa concepção [CL se refere à concepção do Aquinate], uma substância subjacente a diversos ‘acidentes’ que podem, mas não precisam ocorrer...”. Eis um texto característico de Tomás de Aquino:

“Admitimos... em Deus tanto substância como ser: mas ‘substância’ no sentido de *subsistência*, não no sentido de [entidade] *subjacente*. [*Ponimus... in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi...*] (De potentia. q. 1 a. 1 c.)]

Será difícil imaginar uma refutação mais contundente da estranha afirmação de CL.

[ii] O “nome” filosófico apropriado e adequado que Tomás de Aquino atribui a Deus não é absolutamente “substância simples” (no sentido de “subsistência”!), senão que é: *esse per se subsistens*.<sup>5</sup> Nem mesmo “*ens* (*primum, supremum* etc.)”, que tantos tomistas e não-tomistas atribuem ao

<sup>5</sup> Ver sobre isso o trabalho do autor “Das Denken des Thomas von Aquin als summarisch-unreflektiertes Seins- und Analogiedenken”, publicado pela primeira vez em 1969 e republicado no volume: L. B. PUNTEL, Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 35-143). Este volume será publicado em tradução portuguesa em 2010 pela Editora Unisinos, S. Leopoldo, RS.

Aquinate, é usado por ele nas passagens centrais da sua obra. Nas pouquíssimas passagens, onde a expressão '*ens (primum, supremum etc.)*' ocorre, fica claro que isto acontece por razões estilísticas; com efeito, o Aquinate logo explica a expressão, corrigindo-a (e, por assim dizer, "neutalizando-a"), como na seguinte passagem:

"Deus é maximamente ente, enquanto é sem possuir um ser determinado por alguma essência à qual ele advenha; antes, Deus é *ser mesmo subsistente*, não sendo sujeito a quaisquer modos de determinação. [*Deus*] *est ... maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum.*" (S. Th. I q. 11 a. 4)

É esta concepção de Deus como *esse per se subsistens* que explica, em última análise, *como* Deus como Ser necessário não perde, por assim dizer, seu *status* de Ser necessário pelo fato de pôr um ato livre que resulta na criação do mundo dos seres/entes contingentes; ao contrário, é através do seu ato livre que Ele se revela plenamente como Ser necessário-libertário. Acentuar a perspectiva do *esse per se subsistens* é de considerável importância para entender e valorizar o pensamento genuíno do Aquinate – e isso também para fazer face à objeção famosa que Heidegger levantou contra toda a metafísica ocidental cristã de que ela teria "olvidado" completamente o *Ser*, reduzindo a filosofia a um pensamento só sobre os entes e identificando Deus com o "ente supremo ou máximo". Mas CL parece ignorar toda esta problemática e todo este "estado de coisas metafísico". Esta temática será retomada na Secção 4.

## **2 Refutação das críticas de Cirne-Lima à concepção sistemático-estrutural do autor**

Nas partes II e III do seu artigo TC CL apresenta uma "crítica" a um argumento exposto no artigo TS (e, num contexto sistemático amplo, no livro ES), o qual visa a mostrar que a teoria do ser, como é exposta nestes escritos, leva à admissão de uma bi-dimensionalidade do que o autor chama a dimensão primordial do ser, a saber: a dimensão do ser absolutamente necessário e a dimensão dos entes contingentes. Como já foi observado no início deste artigo, CL só se apóia no artigo TS, ignorando completamente o livro ES. Isso tem efeitos marcadamente negativos para o que ele apresenta e para as conclusões a que chega. Nos moldes restritos do presente artigo só poderão ser tocados alguns entre os pontos essenciais desta temática. Em primeiro lugar será situado o "lugar sistemático" do argumento dentro da concepção sistemático-estrutural [1]. Será refutada a seguir num primeiro plano a crítica de CL [2]. Na Secção 3 serão desvelados e criticados, num plano mais abrangente, os traços centrais do seu sistema neoplatônico-neohegeliano, que constituem o pano de fundo da sua crítica.

[1] A temática do “argumento” (com respeito à dimensão absolutamente necessária do ser) criticado por CL é abordada em ES somente a partir da página 550, nas Secções 5.2 (“Traços básicos de uma teoria do ser como tal e como um todo”) e 5.3 (“Ponto de partida para uma teoria do ser absolutamente necessário”). Tudo o que precede é ignorado por CL, o que tem consequências profundamente negativas para sua interpretação e crítica.

[i] A meta de ES é elaborar o que no subtítulo de ES é denominado “um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática”. Longas considerações metodológicas são dedicadas a esclarecer o conceito e o lugar sistemático de “quadro referencial teórico”. Na primeira parte de ES (capítulos 1-3) são tratadas a problemática metodológica e a dimensão estrutural, que compreende as três espécies de estruturas fundamentais: as formais (lógicas e matemáticas), as semânticas e as ontológicas. Na segunda metade do livro (capítulos 4-6) expõe-se (mas somente nos limites do quadro referencial exposto, a título de grandes exemplificações) a aplicação destas estruturas. São, assim, elaborados os traços fundamentais da sistemática do mundo (entendendo por “mundo” o conjunto dos domínios dos seres/entes finitos ou contingentes) no capítulo 4. O capítulo 5 com o título “Sistemática compreensiva: teoria da interconexão de todas as estruturas e dimensões do ser como teoria do ser como tal e em seu todo” corresponde, num sentido completamente novo, àquilo que tradicionalmente se chamaria de *metaphysica generalis*. Como já notado, é neste capítulo que se encontra o argumento criticado por CL. Finalmente, o capítulo 6 de ES trata a meta-sistemática da concepção sistemático-estrutural sob o título “Meta-sistemática: teoria da autodeterminação relativamente maximal da filosofia sistemática”.

Como se chega à temática, à qual se refere o “argumento” com respeito à dimensão absolutamente necessária do Ser? A aplicação das estruturas parte de dados, que são crescentemente teorizados no sentido de serem integrados em conexões ou conectividades sempre mais abrangentes (que em TS são em geral chamadas “totalidades”): indivíduos (no sentido forte do termo, explicado no livro); estes em domínios de ser (natureza anorgânica, mundo da vida, mundo humano...); todos os domínios numa conectividade mais abrangente chamada de *mundo*. Mas todas estas conectividades/totalidades formam somente o “pólo objetivo” da relação entre a dimensão (teórica) estrutural e a dimensão, à qual estas estruturas são aplicadas, dimensão que em ES é chamada, no início, de *universo do discurso* e, no decurso da exposição, de “*ser*” (ainda no sentido “objetivo”). Neste ponto emerge a grande tarefa de pensar de maneira efetiva a conectividade entre os dois “pólos da relação”, portanto, entre, de um lado, a imensa dimensão estrutural ou teórica (com tudo o que ela inclui, que é realmente muito) e, de outro lado, a dimensão do “dado universal”, i. é do “ser objetivo”, aqui ainda chamado “mundo”. *Esta nova conectividade* (em TS com a denominação ‘totalidade’) é chamada a *dimensão do ser original ou primordial*. É apenas aqui que é introduzida a expressão ‘*ser*’ no seu sentido mais profun-

do: designa esta conectividade absolutamente abrangente e, neste sentido, absolutamente universal pressuposta em todas as atividades teóricas e práticas.

[ii] A tarefa de pensar efetivamente esta dimensão é a tarefa de elaborar uma *teoria do ser como tal e em seu todo*. ES explica longamente o que significa “ser como tal e em seu todo”. CL ignora isso tudo, com a lamentável consequência que a maioria das suas afirmações são “afirmações no ar”. Assim, p. ex., ES dedica uma longa subsecção (5.2.2 “O discurso sobre o ‘todo (a totalidade)’: semântica, lógica / matemática e filosofia”, pp.560-572) à problemática do conceito de “totalidade” na filosofia, problemática elevada ao primeiro plano da grande discussão filosófica pela publicação do livro do lógico americano Patrick Grim, *The Incomplete Universe*<sup>6</sup> em 1991, ao qual se faz referência numa nota de rodapé em TS. Ignorando completamente estas longas considerações em ES, CL menciona esta nota no artigo TS e acrescenta: “Eu, Cirne-Lima, acrescento aqui: veja-se também Schneider, C., *Totalidades: um problema lógico-metafísico?*” in: G. Imaguire, C. Almeida, M. Oliveira, *Metafísica*, Petrópolis: Vozes, 2007, p. 123-134.” Acontece que o excelente e lúcido artigo de Christina Schneider expõe os aspetos essenciais de uma solução lógico-matemática ao problema do discurso sobre totalidades; é a solução exposta na secção acima mencionada de ES, o que evidentemente é explicitamente indicado em ES. (O original alemão do artigo de C. Schneider foi publicado em 2006.) Apesar disso CL simplesmente passa por cima desta imensa problemática e, como se verá mais abaixo, formula uma objeção usando os conceitos de “totalidade” e “subtotalidade(s)” de modo totalmente vago e impreciso.

ES expõe primeiro os traços fundamentais de uma *teoria do ser como tal*, elaborando a estruturalidade interna da dimensão original ou primordial do ser: suas características imanentes mais universais (ES p. 580 ss.), que são: inteligibilidade universal, coerência universal, expressabilidade universal, bondade universal, beleza universal. É então que se põe o problema de como conceber uma *teoria do ser-como-um-todo*. Este é um ponto decisivo. De onde tirar critérios e diretivas para isso? Da “própria coisa”, i. é da “dimensão do ser original ou primordial mesmo”? Mas como fazer isso? A tarefa é pensar a conectividade universal: como a dimensão do ser primordial se relaciona, se conecta com todos os entes, sejam atuais ou sejam possíveis, e isso no sentido universal, abarcando absolutamente todos os elementos (ingredientes) da dimensão chamada dimensão estrutural em ES. Certamente é possível dizer muitas coisas sobre isso. Mas onde encontrar o “fator último” que dará a toda a tentativa de pensar (a dimensão do) ser-em-seu-todo uma direção decisiva e verdadeiramente última, assim que

<sup>6</sup> Subtítulo: Totality, Knowledge, and Truth. Cambridge, MA / London: The MIT Press, 1991.

todas as outras possíveis “vias de pensar” se revelem como vias que pressupõem este fator último, que são situáveis a partir deste fator último.

TS e ES encontram este fator último nas *modalidades: necessidade, possibilidade, contingência*. Elas aparecem como o mais fundamental “divisor de águas” neste plano último e supremo do pensamento. As modalidades são neste ponto a expressão ou o veículo das supremas potencialidades de inteligibilidade das quais dispomos. A demonstração disso é indireta: qualquer outra “via” (procedimento teórico) que pretenda articular outro “fator último”, estará – mais cedo ou mais tarde – defrontada com as modalidades. Com efeito, surge inevitavelmente a questão: possui o resultado, ao qual esta via pretensamente “outra” (ou este pretensamente “outro” procedimento teórico, seja qual for) chega, um *status* necessário ou (só) possível ou meramente contingente? Tendo formulado e resolvido esta questão, alcança-se um ponto a partir do qual se abrem possibilidades e tarefas teóricas fascinantes (antecipando a solução a ser descrita logo a seguir): como conceber a relação entre a dimensão necessária e a dimensão contingente (sendo que a dimensão possível aparecerá como uma subdimensão da dimensão contingente)?

TS e ES apresentam uma demonstração que mostra que a dimensão do ser original ou primordial deve ser concebida mais determinadamente e num primeiro passo como *bi-dimensionalidade*: o ser original “ex-plica-se” ou “explicita-se” como a conectividade de uma dimensão absolutamente necessária e uma dimensão contingente. Neste artigo não será apresentada esta demonstração, já que o artigo TC de CL publicado no presente número de SÍNTESE contém a citação literal dos passos da demonstração expostos em TS. Note-se que esta demonstração não é de forma nenhuma uma “prova da existência de Deus”, como CL parece pelo menos insinuar e implicar, ao falar de “teísmo” em relação a esta demonstração. Como foi salientado expressamente tanto em TS como em ES, “Deus” é um termo da linguagem religiosa e seu “lugar” correto na concepção sistemático-estrutural deve ser situado numa etapa ulterior muito mais avançada de todo o processo teórico de “ex-plicação” ou “determinação” do Ser absolutamente necessário ou simplesmente “do Absoluto”.

Este processo, a partir daqui, estará concentrado na elucidação da conectividade entre dimensão absolutamente necessária e dimensão contingente. O ponto-chave para a compreensão da relação entre as duas dimensões não consiste em elaborar “figuras de conectividade” entre necessidade e contingência puramente conceituais abstratas, que é o que CL e outros fazem; neste plano podem ser construídos fantasiosos “castelos no ar”. Antes, o ponto-chave é basicamente levar a sério aquela dimensão que nos é imediatamente ou naturalmente acessível e, assim, conhecida: a dimensão dos entes contingentes. E então impõe-se a seguinte reflexão: a dimensão absolutamente necessária só pode ser pensada adequadamente se se leva em conta de modo radical toda a *realidade específica* da dimensão dos

seres/entes contingentes. Ora, deve-se dizer que o homem como espírito, i. é como ser/ente dotado de inteligência, vontade e liberdade, *é o ser/ente contingente verdadeiramente universal* no seguinte sentido: é o centro da dimensão contingente, pois que sua característica consiste, segundo a famosa formulação de Leibniz, em ser *mônada* e, assim, em de per si *espelhar todo o universo* (veja-se abaixo a nota de rodapé 19) ou, na terminologia do autor, de ser o ser/ente contingente “intencionalmente coextensivo com o universo” (cf. ES 147, 368 s., 382 ss.). Pensar o absolutamente necessário só tem sentido e conteúdo real, se esta relação fundamental é realmente explicitada. O absolutamente necessário deve ser concebido de tal maneira que a *possibilidade* e a *realidade* do espírito finito contingente sejam completamente respeitadas e articuladas. O livro ES apresenta um esboço desta explicitação, mostrando que a dimensão absolutamente necessária deve ser pensada como Ser absolutamente necessário como espírito, dotado de inteligência, vontade e liberdade, para dizer brevemente: como *ser pessoal absoluto livre* (cf. ES p. 598 ss.). Daí decorrem teses ulteriores como a criação do mundo-como-a-dimensão-contingente e, depois, a possibilidade e a tarefa de interpretar a história universal numa direção que, fundamentalmente, coincide com a visão cristã do universo.

Com isso, como se mostrará mais abaixo, estamos muito longe do que CL faz, ao imaginar o todo da realidade ou do ser como um *evolucionismo cósmico*, onde de nenhuma forma coerente há para o homem aquele lugar específico e inalienável, que lhe compete como espírito, como ser/ente contingente que é coextensivo com todo o universo ou o ser. Este fator fundamental explica porque CL concebe a relação entre o necessário e o contingente de maneira completamente vaga, falando de um “entrelaçamento” (cf. DH 177) entre as duas dimensões. Este tópico será retomado mais abaixo (ver nesta Secção [2] [ii] [c], especialmente [c’] e Subsecção 3.2 [6] [i]).

O enfoque do autor brevemente indicado é decididamente novo, tornando fundamentalmente obsoletos os muitos e muito conhecidos questionamentos com respeito ao assim chamado “problema de Deus”.

[2] CL declara-se de acordo com o “argumento” em quase todos os seus aspetos, com exceção de um aspeto, que, porém, é um ponto central. Ele critica (e rejeita) este aspeto/ponto em base de uma interpretação falha, a qual, por sua parte, não é casual, pois que decorre do fato de CL defender o que chama seu “sistema” que contém premissas e teses absolutamente incompatíveis com a filosofia sistemático-estrutural. No que segue isso será mostrado passo a passo.

[i] A crítica de CL se baseia na seguinte interpretação do “argumento” em questão:

“Puntel trabalha, a rigor, com a grande e onabrangente totalidade do Ser e, dentro dela, com uma subtotalidade que é o ente necessário e uma

segunda subtotalidade que é a totalidade dos entes contingentes. Puntel precisa, para montar o argumento, distinguir estas três totalidades, ou melhor, uma totalidade que é realmente universal e duas subtotalidades que não são mais universais. Nem uma nem a outra é universal e oniabrangente. Aqui se encontra, em minha opinião, o ponto exato em que discordo de Puntel.” (TC, Parte III p. 35)

E CL formula sua crítica resumidamente assim:

“A discordância entre a tese do autor e a minha posição diz respeito à construção elaborada em forma triádica: dentro da totalidade realmente universal do Ser há duas subtotalidades, a do ente necessário e a dos entes contingentes. Em minha terminologia a formulação seria a seguinte: Há, segundo Puntel, um grande sistema universal e oniabrangente e, dentro dele, dois subsistemas, que ele chama de “dimensões”, o subsistema do ente necessário e o subsistema dos entes contingentes. Ora, há aqui evidentemente uma multiplicação desnecessária e equivocada de entidades: Não é necessário distinguir e separar a totalidade universalíssima do Ser da totalidade do ente necessário. Por quê? Para quê?” (TC, Parte III p. 35)

Tanto a interpretação como a crítica de CL são falhas.

A dimensão absolutamente universal chamada de ser primordial é o *explicandum*, é o que o teórico se propõe explicar, explicitar, determinar. O primeiro passo, em base da aplicação das modalidades, revela que o (conceito de) ser primordial significa mais determinadamente *bidimensionalidade*. As duas dimensões: “ser necessário–entes contingentes” *não* são algo assim como “subtotalidades” que, como CL significativamente e, assim, erroneamente, afirma, estariam “dentro dela” (i. é “dentro” da dimensão do ser original ou primordial). Isso é uma compreensão e interpretação completamente falha. Um *explicans* não é algo que está “dentro” do *explicandum*... A bicondicionalidade como *explicans* é simplesmente a dimensão do ser original / primordial *pensada mais determinadamente, mais precisamente como o que o ser primordial é “verdadeiramente”*. É um erro fantasioso falar de “três totalidades” e/ou de uma “construção elaborada em forma triádica”, como faz CL.

CL distorce a concepção exposta em TS e ES, atribuindo-lhe a tese que a dimensão do ser primordial é uma dimensão (e mesmo uma entidade) já bem determinada e que, “dentro dela”, há duas outras “totalidades/entidades” como partes integrantes, que seriam cada uma distinta da dimensão do ser original / primordial. Chega, assim, a dizer que haveria aqui “uma multiplicação desnecessária e equivocada de entidades”. O equívoco total é cometido por CL, o que se mostra assim: O ponto central é sua afirmação (e crítica) expressada na afirmação: “Não é necessário distinguir e separar a totalidade universalíssima do Ser da totalidade do ente necessário. Por quê? Para quê?” Naturalmente, não é nem necessário nem possível “distinguir e separar a totalidade universalíssima do Ser da totalidade do ente

necessário”. Isso é precisamente o que o argumento *não* faz: as dimensões necessária e contingente (i. é, a bidimensionalidade) não são “*distintas e separadas*” da dimensão do ser original/primordial: elas são o *explicans* ou o *explicatum* desta dimensão (o que o ser primordial significa e é determinadamente). (Observe-se, *en passant*, que na concepção sistemático-estrutural a expressão ‘totalidade do ente necessário’ não ocorre e não pode ocorrer: “ser absolutamente necessário” não é “ente absolutamente necessário”. A expressão portuguesa ‘ser’ é ambígua: pode significar (em latim) “*ens*” e/ou “*esse*”, (em alemão) “*Seiendes*” e/ou “*Sein*”. Por razões que tem a ver com toda a grande discussão desencadeada por Heidegger no século XX, esta distinção é de enorme alcance. CL parece não ter nenhuma idéia disso. Apesar da importância deste tema, não será aqui questionado explicitamente o uso de “ente” no contexto da presente discussão. Na terminologia de TS e ES e de acordo com a concepção neles exposta deve-se dizer: “Ser absolutamente necessário” (sem artigo, portanto *não*: “o ser absolutamente necessário”.<sup>7</sup>)

[ii] CL completa sua crítica opondo à concepção do autor (como ele a interpreta erroneamente) sua própria concepção:

“Neste exato ponto do sistema eu introduzo a Teoria de Sistemas, que presta contas da totalidade e das subtotalidades, e a Teoria da Evolução, que engendra as subtotalidades e as ordena dentro da grande e universal totalidade. *Penso que há, pois, um grande sistema universalíssimo, que é idêntico à totalidade do Ser de Puntel, e que este sistema engendra dentro em si subsistemas que são os entes contingentes. O sistema, a grande totalidade, é o todo, os subsistemas contingentes são partes integrantes deste todo. O todo enquanto todo é necessário, suas partes são contingentes.* Os entes/coisas contingentes de Puntel em meu projeto de sistema são subsistemas engendrados dentro do todo universal; o todo, o grande sistema realmente universal do Ser, faz nascer os subsistemas contingentes e finitos como partes dentro dele.” (TC, Parte III p. 35; cursivo de LBP)

Essa concepção de CL será objeto de um extenso exame crítico na Seção 3.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Veja-se sobre isso o livro do autor em vias de ser traduzido ao português do original inglês e a ser publicado pela Editora Unisinos em 2010: Transcendência– Ser–Deus: um enfoque filosófico-sistemático e uma crítica a É. Lévinas e J.-L. Marion.

<sup>8</sup> CL afirma que “um dos motivos por que Puntel não consegue pensar a totalidade com suas duas subtotalidades de forma adequada” (TC III 1 p. 35)) é o fato de ele (Puntel) rejeitar a Teoria de sistemas. E neste contexto acontece algo de altamente surpreendente: ele comunica ao leitor uma “notícia histórica” sobre a pessoa do autor, afirmando:

“Anos atrás, a pedido da Deutsche Gesellschaft für Philosophie, Puntel elaborou um parecer sobre a Teoria de sistemas. A Teoria de sistemas, segundo ele, é tão vaga, inexata e superficial que não merece apoio acadêmico; além do que, ela como teoria é falsa.” (TC, Parte III p. 35)

O autor deste artigo nunca elaborou um parecer sobre a Teoria de sistemas; e muito menos uma instituição que CL chama de Deutsche Gesellschaft für Philosophie fez-

O presente contexto é o lugar adequado para tratar explicitamente só um ponto: o ponto expressado na passagem em cursivo. CL aceita a tese que a totalidade do ser deve ser concebida de tal forma que seja estruturada pelas modalidades “necessário” e “contingente”. Mas ele não percebe o imenso alcance do que afirma – um alcance que equivale a minar por dentro toda a sua concepção. Há três falhas graves no que CL afirma: a primeira é uma incoerência<sup>9</sup> com respeito à crítica dirigida ao autor, a segunda é a falta de intelecção e penetração filosóficas, a terceira é um dilema insolúvel (para ele), que surge quando se intenta remediar a segunda falha. Vejamos.

[a] Como se viu acima, CL afirma:

“Há, segundo Puntel, um grande sistema universal e onabrangente e, dentro dele, dois subsistemas, que ele chama de ‘dimensões’, o subsistema

---

-lhe tal pedido. Aliás, naquele tempo (fins dos anos 1970) não existia uma Deutsche Gesellschaft für Philosophie; existia tão somente a AGPD=Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, que constou até 2003, quando se integrou numa Sociedade maior, onde se integraram também outras Sociedades filosóficas alemãs. É esta nova Sociedade que tem desde então o nome de Deutsche Gesellschaft für Philosophie. A verdade histórica é bem diferente: No início da atividade do autor como jovem professor de filosofia na Universidade de Munique ele começou a dar aulas sobre filosofia sistemática (evitando usar a desacreditada expressão ‘sistema filosófico’, como desde então sempre fez e faz). Interessou-se então pela General Systems Theory; após um ano e meio cessou de se ocupar com esta corrente, por ter chegado à convicção que ela não tinha importância suficiente para seu projeto de elaboração de uma filosofia sistemática. CL deve ter ouvido algo sobre isso e agora transmite aos leitores a “informação histórica” acima citada. Nada disso é verdade.

Quanto à afirmação que ele atribui ao autor, a saber, que ele (Puntel) teria considerado (ou consideraria) a Teoria de sistemas como “falsa”, cabe esclarecer: O autor nunca afirmou que a Teoria de sistemas fosse falsa. Para afirmar isso, esta teoria deveria ser claramente identificável, o que ela não é. CL mesmo concede isso, ao escrever em DH, p. 174: “A Teoria de Sistemas tem... uma grande dificuldade em explicar exatamente o que seja sistema. Cada autor parece utilizar um conceito diferente do dos outros; a confusão é, para dizer o mínimo, muito grande.” – CL acrescenta que em DH ele introduz “um sentido novo e exato de sistema”. Como se verá, esta afirmação se reduz ao seguinte: depois de elaborar uma concepção dialética, em cujo centro está o conceito de Círculo da Identidade em movimento, ele simplesmente sugere “traduzir a palavra Identidade por Sistema” (DH 175) . Ele está, assim, associando um novo sentido à palavra ‘sistema’. Mas ficará claro que este sentido de modo nenhum merece a qualificação de “exato”.

<sup>9</sup> Para evitar mal-entendidos, é importante esclarecer que o uso da expressão ‘coerência’ (e, assim, derivadamente, ‘incoerência’) neste artigo nada tem a ver com o emprego estranho que CL faz desta expressão tanto em TC como em DH. CL identifica “sua” coerência com nada menos que o Widerspruch (literalmente: a contradição) de Hegel (cf. p. ex. DH 158, 175 etc.), que ele explica a seu modo (ver abaixo, Secção 3). A expressão ‘coerência’ será usada neste artigo no sentido – vastamente admitido ou pressuposto na literatura – de “compatibilidade positiva”. Assim “coerência” se distingue de “consistência (lógica)”, sendo que esta só significa “compatibilidade negativa” (i. e. que exclui a contradição). Assim, “coerência” inclui “consistência”, mas é mais que “consistência”. Este “mais” é um vasto campo, sendo que então coerência neste sentido pode ter muitos graus, de um mínimo a um máximo. O contexto de cada ocorrência da expressão ‘coerência’ tornará claro em que sentido a expressão é usada no respectivo contexto, dispensando esclarecimentos explícitos.

do ente necessário e o subsistema dos entes contingentes. Ora, há aqui evidentemente uma multiplicação desnecessária e equivocada de entidades: Não é necessário distinguir e separar a totalidade universalíssima do Ser da totalidade do ente necessário.”

Se esta crítica fosse válida (o que ela não é, como foi mostrado acima), ela também atingiria o que CL afirma ser sua concepção. Com efeito, pensando como ele pensa, dever-se-ia distinguir em sua concepção *três totalidades*: a totalidade (por ele) chamada “totalidade universal e onabrangente do Ser”, a totalidade (por ele) chamada “o todo enquanto todo (como) necessário” e a totalidade que segundo ele consiste nos “subsistemas contingentes como partes integrantes do todo”. Assim, na terminologia que CL usa em sua crítica ao autor (tratada acima) e segundo seu esquema de pensar, ele chega a três totalidades. Não há aqui então em sua própria concepção “uma multiplicação desnecessária e equivocada de entidades”, como ele afirma – erroneamente – com respeito à concepção do autor? CL é forçado (teoricamente) a admitir: se a concepção do autor implica isso, então também sua concepção implica o mesmo. E mais: a concepção do autor não é absolutamente forçada a “distinguir e separar a totalidade universalíssima do Ser da totalidade do ente necessário”, como foi mostrado. Mas que acontece com sua posição? Esta questão nos leva à segunda falha nas afirmações de CL no texto citado acima (em cursivo).

[b] Esta falha consiste na falta de intelecção e penetração filosóficas por parte de CL com respeito ao “estado de coisas metafísico” introduzido pelas e, assim, dado com as modalidades “necessário” e “contingente”; além disso, deve-se mencionar a adicional falta de percepção das enormes conseqüências negativas (para sua posição) que daí decorrem. A falha consiste no fato que CL não tematiza absolutamente a relação entre (para falar da maneira mais neutra possível) os dois “aspectos” (ou as duas “dimensões”) modais – necessário/a e contingente – que ele explicitamente reconhece e menciona. Mas esta relação evidentemente existe e é um ponto absolutamente central para toda a concepção, do contrário não teria sentido nenhum simplesmente falar de “necessário” e “contingente”. A exigência teórica mínima é que se esclareça o status destes conceitos (respectivamente destes “aspectos” ou destas “dimensões”) centrais, tanto considerados em si mesmos como em sua relação mútua. Ora, CL não faz nem uma nem a outra coisa. E, assim, ele não faz precisamente o que, no caso da concepção do autor, foi mostrado ser o móvel decisivo para todo o progresso de explicitação da dimensão do ser original/primordial (cf. acima). Esta é uma falha fundamental da sua concepção, que tem conseqüências de enorme relevância, como aparecerá a partir das considerações a serem feitas logo a seguir.

[c] Que aconteceria se CL tentasse tematizar a relação entre os “aspectos” (as “dimensões”) “necessário” e “contingente”? Tudo dependeria da afirmação central que ele formula: “O todo enquanto todo é necessário, suas

partes são contingentes” (frase contida na passagem citada acima). A primeira questão então deveria ser: que entende CL por “todo enquanto todo”? É muito significativo que ele nem põe a questão. Há aqui só duas possibilidades iniciais: ou o todo como todo é nada mais que a soma das suas partes ou o todo como todo é algo mais que a soma das suas partes. E disso surge para CL um *dilema insolúvel*, no sentido de: irreconciliável com seu sistema. Se o todo *enquanto todo* é simplesmente a soma das suas partes, o aspeto/a dimensão “necessário” se desvanece completamente, contrariando diretamente a tese de CL. Se o todo enquanto todo é mais que a soma das suas partes, então o necessário deve ser tematizado e compreendido *como tal* no sentido preciso de não ser simplesmente uma função das partes, mas de ser independente delas; mas isto teria como consequência a rejeição das coordenadas mais centrais de toda a estrutura do sistema de CL. Entremos nos detalhes.

[c'] Se o primeiro corno do dilema (i. é se o todo é simplesmente a soma das suas partes) é aceito, seguir-se-ia disso uma consequência fatal para a concepção de CL. Partindo do fato que ele aceita e defende a parte da demonstração apresentada pelo autor (no “argumento” exposto e tratado por CL em TC) que se refere ao *nihilum absolutum*, é fácil derivar esta consequência fatal para CL. O cerne do argumento diz: Se todos os seres/entes fossem contingentes, então – por definição ou consequência analítica – dever-se-ia admitir a *possibilidade* (!) do *nihilum absolutum*. Ora, algo assim como *nihilum absolutum* não é possível. Logo não pode ser o caso que a totalidade dos seres/entes (e, na concepção do autor, então o “ser mesmo”) possa ser contingente. Ora, este argumento tem aplicação direta e imediata à tese de que o todo como todo (necessário) nada mais é que a soma das suas partes integrantes *contingentes*. Com efeito, sendo assim, segue-se: sendo contingentes, seria possível que *todas* as partes integrantes contingentes desaparecessem, i. é fossem reduzidas ao nada. Mas então, com isso, também *o todo como todo desapareceria*, seria reduzido ao nada, pois que o todo como todo *ex hypothesi* nada mais é que a soma das partes contingentes. Resultaria então a possibilidade do *nihilum absolutum* – e, com isso, a consequência que o argumento do autor tira daí. Segue-se daí para a concepção de CL: se a “totalidade do ser” “contém” o “aspeto” (ou a dimensão) da *necessidade*, como CL aceita, e se se admite, como ele faz, que esta necessidade não pode (ou não deveria) desaparecer, então o todo (a totalidade) do ser como tal não pode ser concebido/a simplesmente como a soma das suas partes integrantes.

[c''] O segundo corno do dilema para CL diz que o todo como todo é *mais* que a soma das suas partes. Mas isso tem uma consequência desastrosa para CL, a saber: ele então deveria *mostrar o que é esse aspeto ou essa dimensão do “necessário” que é mais que a soma das partes*. Isso CL não faz – e, se ele o fizesse (adequadamente), o resultado equivaleria à rejeição fundamental das coordenadas centrais de toda a arquitetônica do seu sis-

tema. Com efeito, não basta dizer, como CL diz, que o que é necessário é *o todo como todo*, o todo das (suas) partes, pois esta afirmação é completamente ambígua e contraditória. Se o necessário é o todo-idêntico-às-partes, CL cai preso no primeiro corno do dilema, o corno que leva ao desaparecimento do necessário. Mas se o necessário, como o segundo corno do dilema diz, é o todo-*não-idêntico*-às-partes, ele é (ou contém) um aspeto ou uma dimensão *além* das partes. Mas então o que é o *necessário como necessário*? Fica aqui inteiramente claro que a expressão ‘o todo como todo’, que CL, sem nenhuma explicação, usa de maneira vaga e indeterminada, manifesta não só toda a sua ambigüidade, mas também a sua contraditoriedade. Distinguir-se-ia o necessário entendido como “todo como todo” das suas partes? *Se não*, o necessário teria o mesmo destino das *suas* partes, i. é poderia ser reduzido ao nada e, assim, desaparecer. *Se sim*, o que seria o necessário? Se CL se decidisse a dizer determinadamente o que seria o *necessário*, isso significaria que ele não mais poderia elaborar seu sistema de “engendramentos” de sub-sistemas etc.

É significativo que CL usa uma linguagem semi-metafórica, ao falar da relação entre a dimensão do necessário e a dimensão do contingente. Segundo ele, seu “projeto de sistema... *entrelaça*... necessidade e contingência” (DH 177; cursivo de LBP). Mas que significa “entrelaçar” aqui? É um termo completamente vago, que oculta o grave problema explicitado acima. Como foi mostrado e explicado na Secção 1 [2], a única maneira possível de conceber a relação entre a dimensão do necessário e a dimensão do contingente no plano da realidade ou do ser como um todo sem que o necessário-como-necessário desapareça, i. é *sem que ele seja eliminado como necessário*, consiste em atribuir-lhe a “*contingência-por-riqueza (ou por-superabundância ou por-plenitude)*”. Mas CL não dispõe de absolutamente nenhum elemento ou conteúdo em seu sistema para sequer iniciar a explicitação de tal idéia. Contingência-por-riqueza (ou por-superabundância ou por-plenitude) pressupõe, respetivamente, implica um conceito genuíno de *liberdade* e este, por sua parte, pressupõe, respetivamente, implica uma concepção sobre o Ser como tal e como um todo que se distingue *toto coelo* do sistema neoplatônico-neohegeliano de CL. Usando a terminologia introduzida na Secção 1, dever-se-ia dizer: A “contingência” que CL quer “entrelaçar” e efetivamente entrelaça com a dimensão do necessário, é uma “*contingência-por-deficiência (ou por-carência)*”: esta é uma contingência que *destrói o necessário-como-necessário*, como foi mostrado (ver lugar indicado; ver também abaixo Secção 3.2 [6] [i]).

A questão *genuína* das relações entre o que é chamado em TS e ES a dimensão do necessário e a dimensão do contingente, questão à qual cabe importância fundamental, estritamente falando, não existe para CL. Segundo ele há só um esvanecimento *total* do *necessário como tal* através de contínuos “engendramentos”; isso fica manifesto pelo fato de ele introduzir

e defender as três seguintes coordenadas fundamentais: a “Teoria de sistemas”, a “Teoria da Evolução” e a “Lei da Identidade coerente”. Com efeito, estas três coordenadas pressupõem a tese (respectivamente se baseiam na tese) que o *necessário não é mais que a soma das partes da totalidade do ser*. Segundo CL a Teoria de sistemas “presta contas da totalidade e das subtotalidades”, ao passo que “a Teoria da Evolução – combinada com a Teoria de sistemas – exerce a função de engendrar todos os subsistemas contingentes que existem dentro da totalidade do Ser. (...) Tudo organizado pela Lei da Identidade coerente, também chamada Lei da seleção natural.” (TC III 2 p. 36)

Em vista de tais afirmações, que *aparentemente* articulam uma impressionante visão holística e uma radical unidade de filosofia e ciências, forçoso é constatar com toda clareza: Trata-se, realmente, de *pura aparência*. Com efeito, recorrer à Teoria de sistemas, à Teoria da Evolução e à Lei da seleção natural para elaborar uma concepção abrangente da realidade ou do ser – o que na terminologia tradicional seria uma *metafísica geral* – constitui um passo simplesmente inadmissível numa filosofia que tem consciência da sua temática específica, do seu método, das suas tarefas, das suas possibilidades e, também, dos seus limites. *Amalgamar* de maneira inteiramente indiferenciada, vaga e global as duas Teorias mais a Lei citadas, de uma parte, e a filosofia em sua dimensão sistemática onabrangente, de outra parte, como CL faz, equivale a produzir uma visão vaga e superficialíssima do todo da realidade (do universo, do ser) sem nenhum mérito quer filosófico quer científico. Esta apreciação negativa será explicada e fundamentada detalhadamente na seguinte Secção 3. Como aparece em outras publicações de CL, ele se inspira em certos autores que considera “cientistas”, mas que são conhecidos como autores que fazem um uso completamente inapropriado e injustificado de certos resultados da ciência moderna e apresentam grandiloquentes e, em regra, fantasiosas extrapolações a partir deles.<sup>10</sup> Uma “metafísica” em tal base não é somente algo completamente supérfluo, é, sobretudo, algo que não pode pretender ser levado a sério na dimensão teórica rigorosa tanto científica como filosófica.

---

<sup>10</sup> Veja-se, por exemplo, os nomes que CL cita em seu artigo “Analítica do dever-ser” (in: Carlos CIRNE-LIMA e Custódio de ALMEIDA (orgs.), *Nós e o Absoluto*. Festschrift em Homenagem a Manoel Araújo de Oliveira. S. Paulo: Edições Loyola, 2001, p.11-29), especialmente p. 24 ss.

### **3 Crítica do sistema neoplatônico-neohegeliano de Cirne-Lima**

Só serão tratados alguns pontos essenciais do “sistema” de CL. Mas serão suficientes para demonstrar a insustentabilidade desta construção que se entende como sendo uma nova forma de um sistema neoplatônico-neohegeliano.

#### **3.1 A distorção e o uso inapropriado da Ciência da Lógica de Hegel por Cirne-Lima**

[1] CL começa com Hegel e faz isso de modo inteiramente inadequado. Aqui serão feitas só algumas observações breves sobre isso. CL faz especialmente três críticas a Hegel. A *primeira* é o que ele considera como sendo “talvez o principal erro do sistema de Hegel” (DH 22): o de ter tentado fazer uma “dedução *a priori* de todo o Universo” (ibid.). Mas isso é um grande mal-entendido, o que se mostra apontando para *dois fatores* essenciais do sistema de Hegel. *Primeiro*, Hegel sempre assumiu que a distinção “*a priori* – *a posteriori*” deveria ser superada e sempre afirmou que ele a superou efetivamente. “*A priori* – *a posteriori*” são elementos epistêmicos, que para Hegel não têm um papel determinante na filosofia. Mas Hegel fala de “*experiência*” *independentemente* da distinção “*a priori* – *a posteriori*” e a ela reconhece um papel essencial na Filosofia Real, como o mostra na belíssima Introdução à *Enciclopédia* (de 1830) (ver p. ex o parágrafo 12). O que Hegel tentou fazer – e sempre pensou que tivesse feito realmente – foi deduzir cada *categoria lógica* (o que ele chama de “*determinação do pensamento*”, *Denkbestimmung*) com *necessidade lógica* (tomando “*lógico*” em seu sentido). Isso não é uma questão de *a priori* – *a posteriori*, mas de *necessidade lógica*.<sup>11</sup> Isso é um ponto central que CL permanentemente mal entende.

*Segundo*, Hegel *nunca* tentou deduzir “o Universo (real)”, senão que tentou deduzir somente as categorias (ou estruturas, *Denkbestimmungen*) *lógicas*. Mas “o Universo” não consta só de categorias lógicas, mas também de todas as esferas do real (é o que Hegel chama de “*ciências reais*”, “*Realwissenschaften*”). Hegel é claríssimo com respeito a isso. Assim ele afirma na *Ciência da Lógica*:

“Sendo que aqui [na *Ciência da Lógica*] é primeiramente a Lógica, não a Ciência em sentido abrangente, cuja relação com a verdade é tematizada,

<sup>11</sup> Muitas vezes, na literatura filosófica, os conceitos “*a priori*” e “*necessidade lógica*” (ou “*necessidade metafísica*”) são ou confundidos ou tomados como implicando-se mutuamente. Em muitos contextos esta confusão e implicação mútua (errônea) não causam problemas ou mal-entendidos, sendo então fatores inofensivos. Mas em outros contextos geram problemas de grande alcance. É o que acontece no ponto em discussão.

deve-se [...] conceder que a Lógica como ciência formal não pode e não deve conter [tematizar] também aquela realidade que é o conteúdo (ou objeto) de partes ulteriores da filosofia, a saber das Ciências da natureza e do espírito. É que estas ciências concretas procedem a uma tematização de uma forma mais real da Idéia do que a Lógica...”<sup>12</sup>

A *segunda* crítica (de importância menor) de CL a Hegel é que Ser e Nada não são completamente indeterminados, como Hegel afirma. CL constata que “Ser tem em si a marca de sua origem que é a existência efetiva das coisas” (DH 22). Isso é acertado; mas então não se compreende porque CL mais tarde reconstrói a dialética de Ser e Nada ignorando completamente sua observação acertada. Em verdade, isso mostra em primeiro lugar a falta absoluta de uma semântica em Hegel e em CL.

A *terceira* crítica de CL – que ele considera como sendo “de maior peso” (DH 22) – é a que “Hegel quer deduzir todo o sistema a partir do Puro Pensar, ou seja, do pensar sem conteúdo nenhum” (ibid.), e acrescenta: “... do Puro Pensar, não se pode derivar nada de determinado, nem mesmo a existência em geral. Pois de uma vaca meramente pensada, não é possível tirar leite realmente real” (DH 22-23). Esta crítica simplesmente não tem base em Hegel, como se mostrará a seguir.

O “puro pensar” de Hegel não é absolutamente um pensar “sem conteúdo nenhum”, é, sim, um pensar sem conteúdo *explicitamente* “real” (no sentido da “realidade” da natureza e do espírito e também das experiências fenomenológicas da consciência). Mas seu Pensar Puro, que se articula como o sistema da *Ciência da Lógica*, caracteriza-se por articular o que se poderia chamar o “conteúdo categorial ou estrutural”. Hegel ressalta precisamente este fator para distinguir *sua* Lógica da lógica “formal” tradicional (de origem aristotélica). A “Introdução” à *Ciência da Lógica* é claríssima sobre este ponto simplesmente fundamental. Como já foi mostrado acima, Hegel pretende deduzir com *necessidade lógica todas* as determinações, ou seja, o conteúdo categorial / estrutural completo do Puro Pensar *assim entendido*. É nisto que consiste o erro de Hegel com respeito à Lógica, como o autor mostrou em seu artigo *É possível tornar claro o conceito de Dialética?*<sup>13</sup> É nisto e não no fato de ele ter procurado “deduzir a priori” e/ou “deduzir do Puro Pensar [entendido no sentido de CL]” as estruturas lógicas que consiste o erro de Hegel. Aplicar a Hegel o *dictum* “... de uma vaca meramente pensada, não é possível tirar leite realmente real” (DH 22-23) é cometer um erro fundamental de interpretação. Ironicamente, como se

<sup>12</sup> G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, edição de G. Lasson (Hamburgo: Meiner Verlag, 1996), Vol. II, p. 230-231.

<sup>13</sup> “Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?”, artigo publicado pela primeira vez em 1996 e republicado no volume *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie* (ver acima nota de rodapé 5), p. 223-254.

verá mais abaixo, o *dictum* plástico sobre a vaca que CL erroneamente usa contra Hegel aplica-se com considerável exatidão ao que ele faz no seu sistema propriamente dito (ver abaixo Secção 3.2 [3] e [5] [ii]).

[2] CL afirma peremptoriamente: “O começo da Filosofia que quer ser crítica não pode pressupor nada” (DH 23). Ele vê este começo no Ser de Hegel e declara que para ele (CL) Ser “é sinônimo de Todo, embora esse Todo esteja vazio. O Ser será introduzido como postulado do sistema” (ibid. 24). Trata-se de grandes afirmações programáticas que devem ser submetidas a uma análise.

[i] CL quer ser crítico, não pressupondo nada. Ao fazer isso, demonstra falta de acuidade teórica. O início da *Ciência da Lógica*, o Ser, foi explicado por Hegel como sendo sem pressupostos *em certo sentido*, mas não absolutamente. CL ignora tudo isso. E, muito mais além do que Hegel diz sobre isso, deve-se ressaltar que todo e qualquer discurso sobre “início”, “pressuposição” e conceitos semelhantes está sempre baseado num enorme complexo de assunções, conceitos, regras lógicas etc. Em ES o autor denomina esse complexo “quadro referencial teórico”. Este conceito-chave constitui o subtítulo desse livro. O leitor interessado queira consultar, sobretudo, o capítulo 1 de ES. Levar isso em conta destrói pela raiz programas filosóficos como o de CL.

[ii] CL faz um uso desvirtuador e incoerente da *Ciência da Lógica*. De uma parte, ele tira ao empreendimento de Hegel todo o seu *status* lógico, que consiste em tentar deduzir *com necessidade lógica* (“lógica” em seu sentido) novas categorias (estruturas lógicas) das precedentes, começando pela categoria (estrutura) do Ser – e apesar disso, de outra parte, ele pretende manter, pelo menos, a maior parte destas determinações (sobretudo dos dois primeiros livros da *Ciência da Lógica*). Como foi dito acima, foi mostrado em outros trabalhos do autor que o empreendimento de Hegel, não obstante ser uma idéia genial, é falho. Mas daí se segue que todo o seu projeto de elaborar o sistema completo das determinações lógicas também é falho. Não faz sentido, então, tentar “reconstruir” com outros meios ou em outra base as (mais exatamente: grande parte das) determinações lógicas de Hegel. CL tenta “salvar” tais determinações introduzindo “postulados”, que, porém, são fundamentalmente assunções arbitrárias. Mas CL parece não ter consciência do caráter altamente problemático do seu procedimento.

Rejeitando o que ele – erroneamente – chama de “dedução *a priori*” de Hegel, ele seleciona uma série de determinações lógicas (com o nome que elas têm em Hegel) e trata cada uma delas (nomeando-a ou singularmente ou como parte de uma tríade dialética) em base de “*postulados do sistema*” (que considera serem *a priori*, cf. DH 23). Estes então servem de axiomas, respectivamente, premissas em argumentos, que CL formaliza, usando a Lógica de Predicados de primeira ordem com identidade.

[iii] Há poucas coisas que são tão abertamente contra a letra e o espírito da filosofia de Hegel como a introdução de *postulados* e o uso da lógica formal. Postulados são assunções não-fundamentadas, mas simplesmente pressupostas como sendo verdadeiras. Ora, isso Hegel nunca admitiu e, em base da arquitetura toda do seu pensamento, não pode admitir. Se a lógica formal (quer seja a antiga, de origem aristotélica, quer a lógica formal moderna de orientação matemática) é aceita, então se pressupõe que haja estruturas de pensamento que não são tematizadas na *Ciência da Lógica*, mas são independentes dela. Ora, isso descompõe o processo lógico hegeliano totalmente e o destitui do seu sentido original.

Quanto ao uso da Lógica de Predicados de primeira ordem há algo de profundamente curioso e quase inacreditável na obra de CL. Ele afirma explicitamente que quer corrigir Hegel, entre outras coisas admitindo e usando a lógica formal. E, ao fazer isso, esclarece sua intenção: “Este livro [DH] pretende construir, na medida do possível, uma ponte entre a maneira de pensar dos Analíticos e o sistema de Hegel.” (DH 8) CL crê que alcança esta meta usando a lógica formal. Mas isto é uma sedutora esperança que logo se revela como uma total ilusão.

Pelo menos *três graves problemas* surgem do uso da Lógica de Predicados de primeira ordem com identidade por parte de CL. O *primeiro* resulta do fato que o uso que ele faz da lógica formal é tão mínimo que não vai além dos primeiros passos de um curso desta disciplina. Assim, a dialética “Ser, Nada, Devir” é formalizada de maneira extremamente simples. É introduzida primeiramente uma chave de simbolização:  $Sx$ :  $x$  vem a ser;  $Nx$ :  $x$  deixa de ser;  $ISx$ :  $x$  é o indeterminado que vem a ser;  $INx$ :  $x$  é o indeterminado que deixa de ser;  $Dx$ :  $x$  é devir. A seguir são introduzidos 3 *postulados* do sistema: 1.  $(\forall x)Sx$ ; 2.  $(\forall x)Nx$ ; 3.  $(\forall x)((Sx \square Nx) \square Dx)$ . Daí CL deriva a seguinte “Tese hegeliana e proposição correta”:  $\vdash (\forall x)((ISx \square INx) \square Dx)$ , i. é: Para todos  $x$ : Se ( $x$  é o indeterminado que vem a ser *ou*  $x$  é o indeterminado que deixa de ser), então  $x$  é devir. Tais deduções de caráter sempre uniforme são apresentadas ao longo de todo o livro. O leitor conhecedor de lógica formal e que também procura entender o *status* característico do discurso neoplatônico-neohegeliano se pergunta: Qual é a utilidade teórica de fazer isso? Só por prazer de fazer um “exercício elementar de lógica formal”? A pergunta mais séria neste contexto é: será o discurso neoplatônico-neohegeliano compatível com um discurso estruturado pela lógica formal moderna? CL simplesmente “translada” o primeiro ao segundo, sem se perguntar o que isso acarreta. Ora, CL incorre em profundas e insanáveis incoerências, ao fazer um uso “elementar” da lógica elementar, como fica claro em base do que se segue.

O *segundo problema* surge da pretensão de CL de “dialelizar” conceitos ou estruturas formais centrais, sobretudo o conceito (a estrutura) de identidade. Conseqüentemente, ele deveria dialelizar *todos os conceitos* (*todas as estru-*

turas) características da lógica formal e, assim, além da identidade, também a negação (a qual curiosamente ocorre muito raramente no livro, cf. p. 95, 136). Mas que ficaria então da lógica formal, ao fazer isso (supondo que tenha sentido fazer isso)?

O terceiro problema é posto pelo fato de CL em sua formalização usar o quantificador universal segundo o modo característico de um principiante em lógica e fazendo uso da dedução natural. Assim, todos os seus postulados são expressos uniformemente pela forma quantificada:  $(\forall x) \dots x \dots$ ;  $(\forall y) \dots y \dots$  “x” e “y” são variáveis ligadas, argumentos do quantificador (o grande operador) “ $\forall$ ”. As variáveis são de primeira ordem, o que significa que são variáveis de indivíduos ou objetos, os quais são os valores das variáveis ligadas. Mas o que são “x” e “y” (ligados) no sistema de CL? O que ele tematiza são só os predicados destas variáveis (ligadas), os quais designam propriedades e relações. CL simplesmente “esquece” todo o domínio dos valores ontológicos das variáveis sobre as quais ele quantifica, i. é que ele “liga”, precisamente no sentido que ele lhes atribui um valor no domínio pressuposto. Mas qual é este domínio em CL? O universo consistindo de objetos/indivíduos/substâncias que tem propriedades e mantém relações entre si? Esta ontologia seria a ontologia “substancialista” tradicional. Até aqui não haveria incoerência, haveria apenas a enorme consequência que CL apareceria como defendendo uma ontologia substancialista evidentemente inaceitável. A incoerência aparece logo a seguir, quando se atende às afirmações globais que ele faz sobre o universo:

“Nos sistemas dialéticos, como este que estamos expondo, só existem relações, e não coisas ou substâncias. Aquilo que pensamos ser coisas, entidades substanciais, na Dialética são apenas configurações de relações...” (DH 165).

CL incorre numa profunda incoerência que se apresenta como um *dilema*: Ou ele defende a tese que só existem relações – e então não pode usar a Lógica de Predicados de primeira ordem com identidade para articular sua tese; ou ele usa esta lógica, mas então deve rejeitar a tese ontológica sobre a exclusividade da existência de relações.<sup>14</sup>

[3] Depois de ter apresentado da maneira indicada algumas das partes da Lógica do Ser (Livro I) e da Lógica da Essência (Livro II) da *Ciência da Lógica*, CL chega ao terceiro livro de DH, que expõe a Lógica do Conceito. Aqui é que deveria aparecer o “verdadeiro” Hegel, pois que a dimensão do Conceito é a dimensão, à qual Hegel aspira chegar em sua Lógica. O Conceito, em sua forma perfeita, que Hegel caracteriza como “Conceito adequa-

<sup>14</sup> Sobre a grande problemática do uso da Lógica de predicados de primeira ordem na filosofia, ver as longas considerações contidas em ES (no capítulo 3, especialmente p. 290 ss.).

do”<sup>15</sup> ou “Conceito do Conceito”<sup>16</sup> e que chama de “Idéia Absoluta”<sup>17</sup> é a articulação *adequada e perfeita* da verdade, o que significa para Hegel, em última análise: de tudo o que é. Curiosamente, CL não trata da Lógica do Conceito explicitamente. Ele escreve:

“Desculpem-nos... os leitores, a única parte que será comentada e formalizada neste terceiro livro será o capítulo sobre os fundamentos filosóficos da Biologia, a Metabiologia. Isso tem uma vantagem adicional. Ao tratar da Metabiologia, poderemos mostrar com clareza – penso eu – o que é para Hegel o conceito (*Begriff*).” (DH 156)

Em verdade, CL não comenta de nenhuma forma o Capítulo “A vida” na *Ciência da Lógica*. Dizer que, ao tratar da “Metabiologia” (DH 156), se pode mostrar o que é o conceito para Hegel, é mostrar que pouco se entendeu da *Ciência da Lógica*. O “Conceito do Conceito”, o “Conceito adequado” é a Idéia Absoluta, com respeito à qual “a Vida” representa uma esfera inferior. Mas CL faz da *Ciência da Lógica* um uso extravagante. Falando em termos corretos, deve-se dizer que ele desfigura esta obra até o ponto de reduzir a concepção hegeliana ao *status* de insignificância filosófica.

O que CL propriamente faz em quase todo seu “terceiro livro” de DH, é expor “um sistema próprio” (DH 76; cf. também TC III 1 ???) neoplatônico-neohegeliano *propriamente dito*. É difícil ver que relação tem *este* “sistema próprio” de CL com os “fragmentos” da *Ciência da Lógica*, que ele, desvirtuando-os e desfigurando-os, expõe no primeiro e segundo livro de seu livro DH. É a uma consideração crítica do “próprio sistema” de CL que será dedicada a seguinte subseção 3.2.

### 3.2 As arbitrariedades e incoerências do “sistema próprio” neoplatônico-neohegeliano de Cirne-Lima

CL resume todo o ponto de partida decisivo do processo conceitual que articula seu sistema da seguinte maneira:

“Em nossa exposição, partimos da análise do termo *Identidade*. Partindo da identidade puramente formal, como a lógica a usa ( $x = x$ ), fomos elaborando o círculo de relações que constituem a Identidade dialética: identidade lógica – oposição – determinação mútua – diferença – identidade dialética.” (DH 174)

A partir daqui CL “traduz” a palavra *Identidade* por *Sistema*. Vejamos como ele conduz esta “análise” e que conseqüências se seguem daí.

<sup>15</sup> Wissenschaft der Logik , Vol. II 237.

<sup>16</sup> Ibid. 219.

<sup>17</sup> Ibid. 483.

[1] Mas antes, cabe fazer uma importante observação sobre o ponto de partida, a Identidade, que CL considera “como o primeiro princípio do Universo, sim, como o próprio Universo” (DH 172). Por que a Identidade? Na *Ciência da Lógica* a determinação de pensamento chamada “identidade” pertence à Lógica da Essência (segundo livro), como CL mesmo expõe (DH 101-113) e depois em grande parte repete literalmente no capítulo final (DH 158 ss.). Ora, é para todo intérprete de Hegel coisa evidente que todas as determinações do pensamento (estruturas lógicas) anteriores à idéia absoluta não são determinações/estruturas *adequadas*; na concepção de Hegel elas devem ser “suprassumidas (*aufgehoben*)”, dando lugar a outras superiores, mais adequadas. Sendo, porém, que a determinação/estrutura “identidade” tem seu lugar sistemático apenas no início da Lógica da Essência, ela é “suprassumida” por muitas outras determinações/estruturas lógicas. Veja-se um texto muito significativo de Hegel a este respeito. Numa resenha de um livro de um filósofo do seu tempo sobre sua filosofia, Hegel escreve:

“O autor se ocupa a seu modo com o conceito de relação substancial, como este é tratado na Lógica [na segunda parte ou segundo livro]; [mas] na terceira parte [ou terceiro livro] da Lógica, que trata do conceito e da idéia, são introduzidas formas *mais verdadeiras* [*wahrere Formen*] em lugar das categorias da substância, da causalidade, da ação recíproca... *categorias que na terceira parte não têm mais validade* [... *kein Gelten mehr haben*].”<sup>18</sup>

A categoria da identidade é ainda anterior às categorias da substância, da causalidade, da ação recíproca e muitas outras, assim que, para ela, vale *a fortiori* o que Hegel diz: não tem mais validade. Como pode CL pretender apresentar um sistema “neoplatônico-neohegeliano”, usando como categoria principal e absoluta a *identidade*, que, segundo Hegel, à luz do terceiro livro da *Ciência da Lógica*, não tem mais validade? Chamar tal sistema de “neohegeliano” é, já à base deste fato, incorreto e abusivo.

[2] Vejamos como CL elabora “seu” sistema.

O ponto de partida é constituído por uma intuição e um conceito que se articula como um princípio. A intuição é característica da tradição dialética de origem platônica; CL a chama “o jogo de opostos” (DH 157). (Note-se que CL também interpreta a “contradição (*Widerspruch*)” de Hegel como jogo de opostos.) O conceito ou princípio fundamental, no qual esta intuição se articula, é em CL – supreendentemente – a *Identidade*. Mas este fator é, como logo se verá, o ponto em que se mostra a inviabilidade total do seu sistema.

Toda a concepção de CL se baseia na e decorre da assunção que identidade e jogos de opostos são indissociáveis: os dois conceitos se implicam e se explicam mutuamente. CL expõe isso da seguinte forma. Ele parte da iden-

<sup>18</sup> G. W. F. HEGEL, *Berliner Schriften 1818-1831*. Editado por J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner Verlag, 1956, 351 (cursivo de LBP).

tidade, como ela é entendida na lógica formal, que ele expressa na forma simples:  $x = x$ . Diz que a maneira como a lógica formal trata a identidade não explicita e não leva em conta o que a identidade é verdadeiramente quando pensada filosoficamente. Tal afirmação é acertada, quando entendida no sentido de que não é tarefa da lógica formal dar uma explicação ou interpretação da identidade como isso é possível e imprescindível no plano filosófico; deve-se, porém, acrescentar que a explicação filosófica não pode ser tal que contradiga ou neutralize/inutilize o uso formal deste conceito. Todo o problema se reduz então à questão: como interpretar filosoficamente identidade de modo adequado? Mostrar-se-á que a interpretação “dialética”, que CL apresenta e que constitui o princípio absolutamente fundamental de seu sistema, é arbitrária e falha.

A assunção (CL fala de “postulação da oposição”, DH 161) básica e onideterminante de CL é expressa por ele nas duas seguintes frases: “Toda identidade formal pressupõe uma oposição entre os dois polos que chamamos idênticos. Identidade dialética só existe quando [se?, LBP] pressupõe uma oposição.” (DH 160) A segunda frase articula a pressuposição de sua concepção dialética e esta pressuposição se baseia na afirmação articulada na primeira frase. Ora, esta afirmação (primeira frase) é totalmente arbitrária e gratuita. Ela não emerge de uma análise filosófica correta da identidade formal, senão que é introduzida como um *postulado* (ou uma *postulação*, como CL prefere dizer nesta parte do seu livro). Ele a chama de “postulação da oposição” e a formaliza assim:  $(\forall x)(\forall y) (x = x \square ODxy)$ , sendo que “ODxy” significa “x é uma **D**eterminação que se **O**pte dialeticamente a y” (DH 161). É fácil mostrar que esta postulação é arbitrária e gratuita. Com efeito, na fórmula  $x = x$  *nada indica ou conota uma oposição*. CL tenta tornar plausível sua postulação mencionando três pontos: um com respeito a Hegel, outro matemático, um terceiro científico (cf. DH 160).

Em *primeiro lugar*, CL aponta para a observação de Hegel, segundo a qual, para expressar por escrito a identidade, p. ex. “ $A = A$ ”, é forçoso escrever um “A” antes e outro “A” depois do símbolo da identidade. Mas Hegel opera fundamentalmente com o conceito de negação, não com o conceito de oposição: o segundo “A” negaria o primeiro “A” e criaria, assim, uma “configuração dialética”. Mas a isso se deve dizer que nem oposição nem negação podem ser “encontradas” na fórmula “ $A = A$ ”. A fórmula, num primeiro plano de interpretação, caracteriza o mesmo referente de duas ocorrências do mesmo termo. Se se quiser insistir, dizendo que cada termo tem “seu” referente e que, assim, são *dois* referentes, não há nada a objetar a isso, contanto que se acrescente que os dois referentes são precisamente idênticos. Mas há mais: se se quiser insistir que há em todo o caso uma não-igualdade, uma diferença, também nada há a objetar contra isso. Há uma diferença articulada na fórmula, uma diferença que será filosoficamente explicada mais abaixo. Aqui se deve ressaltar que esta diferença não é uma diferença-de-oposição. Evidentemente não toda diferença significa uma oposição. A diferen-

ça articulada na fórmula da identidade  $x = x$  não é uma diferença-de-oposição. É nisso que consiste o passo inicial profundamente falho (pelo menos no sentido de: arbitrário) de CL – um passo falho que tem consequências imensas, pois que toda sua construção sistemática depende deste passo.

Para “provar” que “o sinal de identidade não significa a mera e pura repetição do mesmo” (DH 160), CL aponta *em segundo lugar* para o fato que dizemos  $3+2=5$ . Isso é tão óbvio quanto é fora de propósito. CL assume erroneamente que o sinal de identidade tem o mesmo sentido e/ou a mesma função em todas as suas ocorrências: na linguagem natural, nas ciências, na filosofia. Isso é falso. Na frase matemática  $3+2=5$  o sinal de identidade indica simplesmente o resultado da operação de somar 3 com 2. Mas 5 é também o resultado da operação de subtrair 3 de 8:  $8-3=5$  etc. etc. Não se pode dizer que  $3+2$  e/ou  $8-3$  etc. tem 5 como o “mesmo referente” *absolutamente*, i. é, independentemente de todo e qualquer contexto, de toda e qualquer condição limitante.  $3+2$  e/ou  $8-3$  etc. tem 5 como o “mesmo referente” somente num sentido *relativo*, i. é em dependência do quadro teórico referencial ou do sistema, ao qual a respectiva operação (soma, subtração) pertence. E mesmo aqui, falando filosoficamente, não há simplesmente “mera e pura repetição do mesmo”, como se mostrará mais adiante.

Por fim, *em terceiro lugar*, CL cita um ponto “científico”: a fórmula de Einstein  $E=mc^2$ . Sobre esta fórmula CL diz: “... o que está sendo dito é que entidades opostas e claramente diferentes, numa determinada configuração, ficam idênticas” (DH 160). Mas esta afirmação é completamente errada. Onde há *aqui* “entidades opostas”? Há, sim, entidades diferentes, a saber, massa e velocidade. Mas o sentido da fórmula não é que “[três] entidades”, a saber, “energia, massa e velocidade, numa determinada configuração, ficam idênticas”. A fórmula é uma *definição* de “E”, sendo que o sinal de identidade é o sinal de definição, o que, numa terminologia lógico-semântica rigorosa, se escreve assim: “ $=_{\text{def}}$ ”. Identidade significa aqui que o *Definiens*, portanto “ $mc^2$ ”, articula ou explana aquilo que “E” é.

[3] Resta dizer brevemente como entender filosoficamente (e não “dialeticamente”) a identidade, levando em conta primordialmente o uso que dela se faz na linguagem natural, na lógica, na matemática, na semântica, na ontologia. Como foi indicado acima, o “sentido filosófico” de identidade não é explícito nestes usos. Mas pode-se afirmar que há nestas ocorrências um profundo sentido implícito, cuja explicitação é uma tarefa eminente para a filosofia. Deve-se notar, porém, primeiramente, que a explicitação filosófica a ser delineada no que segue se baseia numa determinada concepção de filosofia sistemática, concepção exposta no livro ES.

A identidade, à primeira vista, pode aparecer como sendo uma pura tautologia, que nada diz. Um filósofo que exprimiu isso de modo clássico é Wittgenstein, que escreve em seu *Tractatus* (Tese 5.5303): “Dizer de *duas* coisas que elas são idênticas, é (algo de) absurdo (*Unsinn*); e dizer de *uma*

coisa, que ela é idêntica a si mesma, nada diz.” Mas isso manifesta somente uma profunda falta de agudeza e penetração filosóficas. Com efeito, é difícil admitir que as afirmações de identidade que muitas vezes e em muitos contextos ocorrem na linguagem, na filosofia e nas ciências sejam simplesmente tautologias, no sentido de sentenças destituídas de sentido. Mas que sentido deve então lhes ser atribuído? A resposta do autor é: as afirmações de identidade articulam o que se pode chamar de “lugar determinado teórico sistemático” daquele item (termo singular, conceito, proposição, fato, “coisa”, estrutura...), que é colocado ao lado esquerdo do sinal de identidade. O “lugar determinado teórico sistemático” nunca é dado ou articulável por assim dizer em *splendid isolation*, i. é, considerado “em si mesmo”; o *status completamente determinado* do respectivo item só é dado quando se articula seu lugar definitivo dentro do todo sistemático pressuposto. Isso implica que o *status completamente determinado* inclui em si absolutamente *todos os relacionamentos* a todos os outros itens do todo sistemático e ao todo sistemático como tal e como um todo. Esta afirmação faz eco à famosa tese de Leibniz de que cada mônada de per si espelha todo o universo, i. é cada mônada é o que é somente ao espelhar todo o universo.<sup>19</sup>

Como entender isso mais exatamente? A identidade em formulações como ‘ $A = A$ ’, interpretada filosoficamente, significa que o primeiro ‘ $A$ ’ designa um item ainda de modo vago e indeterminado, sendo que o sinal de identidade indica que o *mesmo item* à direita do sinal de identidade é *ele mesmo*, mas isso no sentido que ele é situado no todo sistemático, sendo, assim, plenamente determinado e autodeterminado através dos relacionamentos a todos os elementos do todo sistemático e ao todo sistemático como tal. A fórmula da identidade tem, assim, um sentido sistemático-programático ou um sentido de implicação de sistematicidade completa. Mas esta sistematicidade completa implicitamente articulada na fórmula da identidade significa que todos os elementos *reais* do sistema sejam considerados, não só relações puramente conceituais e, assim, abstratas que caracterizam o todo sistemático (como é o caso em CL).

O que foi dito vale para a fórmula da identidade aplicada a cada item particular do todo sistemático. Mas que acontece, quando a fórmula da identidade é aplicada ao todo sistemático mesmo, sendo que então, usando a fórmula  $A = A$ ,  $A$  seria o todo sistemático, como isso acontece na exposição de CL? A concepção aqui esboçada procede de maneira totalmente diferente e contrária à concepção de CL, a saber: se  $A$  designa o todo da realidade, a totalidade do ser, então dizer  $A = A$  equivale a dizer: O primeiro  $A$  designa a totalidade do ser ainda de maneira vaga e indeterminada; o sinal de

---

<sup>19</sup> Cf., por exemplo, G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, parágrafos 56, 77, 83. Texto original francês em: G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, edição de C. I. Gerhardt (Hildesheim: Olms, 1965), Vol. 6, p. 616, 620 s.

identidade que tem como argumento o segundo A “transforma” o A vago e indeterminado em A completamente determinado, mas opera isso só implicitamente ou programaticamente. Neste caso, porém, o duplo A não remete, como é o caso de um item particular, ao todo sistemático, mas é o todo sistemático ele mesmo programaticamente completamente determinado. Esta completa (auto-)determinação, porém, se processa de modo completamente diferente e contrário ao processo de CL. Na concepção sistemático-estrutural a (auto-)determinação do todo como todo é articulada explicitando a estruturalidade “imane” *real*, i. é as grandes dimensões *reais* e todos os elementos *reais* do todo como todo, enquanto que CL, como se verá logo a seguir, elabora um processo dialético puramente conceitual abstrato, o qual é o resultado de postulações totalmente arbitrárias. De maneira arbitrária, como será mostrado mais abaixo, CL assume que este processo conceitual abstrato articula o *universo real*. Com isso, ele faz o que, em sua metáfora plástica, objeta (erroneamente, como vimos) contra Hegel e exprime assim: Ele (= segundo CL: Hegel; na concepção do autor: não Hegel, mas CL) quer tirar leite *real* de uma vaca puramente pensada (conceitual abstrata).

[4] O que foi exposto (e criticado) forma o *primeiro passo* na “análise lógica da identidade” (DH 161) no sistema de CL. O *segundo passo* de CL “diz que dois pólos que se opõem dialeticamente e constituem assim a identidade, são dois momentos que se determinam mutuamente” (ib.). O *terceiro passo* mostra, segundo CL, que a identidade dialética contém não só a oposição e a determinação mútuas entre os dois pólos, mas também a diferença entre eles. Esta “análise” de CL se baseia na falha inicial: a assunção de que os dois *Relata* da identidade são *opostos*; esta análise é, assim, também falha. Abstraindo disso, observe-se *en passant* que é curioso que CL ponha “diferença” depois de “oposição”. Mas isto não tem importância maior para a crítica à concepção integral de CL. Assim, completa-se o que CL chama de “Círculo da Identidade”, que ele resume nestes termos: “O Círculo da Identidade começa com a identidade formal e passa e inclui a oposição, a determinação mútua, a diferença e volta finalmente à identidade, já agora, dialética” (DH 166). É em base do Círculo da Identidade assim entendido que CL procura explicar o que é o ponto mais central do seu sistema: a “*gênese*” ou o “*engendramento*” da pluralidade ou multiplicidade (cf. DH 167 s.). A partir daqui, em vez de “Identidade” ele diz (também) “Sistema”, afirmando que, desta maneira conseguiu apresentar um conceito claro e bem definido de “sistema”, o que é uma afirmação completamente infundada, como se pode depreender do que já foi exposto e criticado e do que ainda será exposto e criticado a seguir.

A “Identidade dialética” (ou agora: o sistema dialético) é o fechamento e, assim, a completude da Identidade. Que acontece, que pode, que deve acontecer agora? A tese de CL é que esta Identidade, que ele chama de

“Identidade maior e primeira – o Universo –, que é um círculo de relações, *engendra* dentro de si mesma uma outra Identidade, igual a ela mesma, ou

seja – aparentemente –, com a mesma estrutura relacional. Um novo ovo surge de dentro do ovo primitivo e maior.” (DH 168; cursivo de LBP)

Como isso? Que significa aqui “engendrar”? Supondo-se – *for the sake of argument* – que a “análise lógica” de CL até este ponto tenha sido correta – o que ela absolutamente não é, como foi mostrado –, ter-se-ia alcançado uma “Identidade primeva”, que é, segundo CL, identidade “em sentido pleno” (DH 162). Para levar adiante o processo e poder explicá-lo como “engendramento” (de outras Identidades respectivamente de subsistemas), CL necessita de “movimento” (DH 168). Como explicar a emergência de “movimento”? Se já se alcançou o que se pode chamar o “ponto” *completo, pleno*, que há ainda por fazer, que pode ou deve ainda acontecer? Por que se necessita de “movimento”? O passo mágico de CL consiste em simplesmente *postular o movimento*; com efeito, ele *afirma uma “exigência”*: “... todo o sistema deve estar em movimento...” (DH 166) ou: “O sistema exige que tudo esteja em movimento...” (DH 168). Mas por quê? “Postular” é um passo teórico gratuito. Desta maneira poder-se-ia construir – arbitrariamente – os mais diversos e fantasiosos “sistemas”...

Baseando-se na aceitação (via postulado) de “movimento”, CL expõe *duas diferentes maneiras* de explicação do “engendramento”, cujo relacionamento mútuo não fica de modo nenhum claro. Ambas têm por finalidade *excluir* a (hipó)tese de que o “movimento” da Identidade seja compreendido simplesmente “como um movimento circular das relações que compõem a identidade, sem nenhuma alteração, havendo apenas uma replicação da mesma estrutura relacional que surgisse ao lado da primeira” (DH 168), sendo que então a Identidade seria sempre a mesma qualitativamente. Ter-se-ia então o “perpétuo retorno do sempre o mesmo” (DH 167). Em oposição a isso, CL procura mostrar que se deve admitir a emergência de “algo de qualitativamente *novo*” (ibid.; cursivo de LBP).

A *primeira maneira* de mostrar que tal “perpétuo retorno do sempre o mesmo” deve ser evitado consiste para CL – surpreendentemente – em apontar para o... “mundo *real*” (ibid.; cursivo de LBP):

“Uma tal estrutura circular em giro sobre si mesmo pode ser pensada sem contradição; ela é perfeitamente possível. *Mas não é isso que acontece, no mundo real*, com o giro sobre si mesmo do Círculo da Identidade, pois este, ao girar, engendra sempre *novas realidades*. Este, a cada giro, se transforma, muda e ... *neste giro criativo engendra todas as coisas do Universo*. Teoricamente o Universo poderia ser um giro sempre dos mesmos elementos que compõem a Identidade Circular. *Mas o fato não é esse.*” (Ibid.; cursivos de LBP)

Este procedimento representa uma notável incoerência. CL quer “explicar” o todo, o Universo, o mundo real *a partir do princípio primeiro da Identidade primeva*. Faz isso introduzindo repetidos postulados (ou postulações), o que não é incoerente, mas somente gratuito. Mas aqui ele repentinamente

apela para uma instância, “o mundo real”, que, em seu sistema, não provém do seu “princípio primeiro”; portanto, para aquilo que ele, segundo seu projeto e suas afirmações, pretende explicar em primeiro lugar. Ora, aqui o “mundo real” entra em cena com o *status*, não do que é ou deve ou pode ser explicado, mas do que explica: o mundo real tem aqui o *status* lógico e argumentativo de uma *premissa*. Isso representa um círculo vicioso.

A *segunda maneira* de evitar o “perpétuo retorno do sempre o mesmo”, i. é demonstrar que a Identidade primeva engendra *novas realidades*, não é incoerente, é “apenas” arbitrária. Consiste simplesmente em continuar o método de introdução de postulados/postulações. CL introduz isso de forma sub-reptícia usando a formulação altamente problemática e críptica: “Mas admitamos *ad argumentandum...*” e continua: “...a primeira e mais simples forma de movimento, do qual emerge *algo de qualitativamente novo*, é o da reduplicação de uma estrutura relacional que se reduplica em uma configuração de relações exatamente igual.” (DH 168). Mas isso parece contradizer o que ele diz sobre o “perpétuo retorno do sempre o mesmo”. Não é claro como CL tenta argumentar aqui. Ele parece basear-se no fato, por ele assumido, de que a “replicação” só pode surgir *dentro* da Identidade maior ou primeva. E então argumenta:

“A Identidade maior e primeva – o Universo –, que é um círculo de relações, engendra dentro de si mesma uma outra Identidade, igual a ela mesma, ou seja – aparentemente –, com a mesma estrutura relacional. Um novo ovo surge dentro do ovo primitivo e maior. *Há aqui, entretanto, uma oposição entre a Identidade primeva e a Identidade que dentro dela surgiu: mudou aqui a relação de oposição.*” (Ibid.; cursivo de LBP)

CL caracteriza esta oposição de “nova e importantíssima oposição” (DH 169) e explica: a Identidade segunda (engendrada) é uma *parte* dentro do Todo, uma subidentidade, um subsistema. A partir daqui acontece segundo CL a *reiteração* do processo de engendramento de subidentidades/subsistemas. E ele conclui:

“Essa replicação de Identidades secundárias, dentro da Identidade primeva, constitui a passagem da unidade da Identidade primeva, que é o primeiro princípio, para a multiplicidade das entidades ou seres. Eis a gênese da multiplicidade.” (DH 172)

Mais uma vez aparece aqui, como no início da análise da Identidade, a afirmação gratuita de que há aqui uma *oposição* entre a Identidade primeva e a Identidade que dentro dela surgiu. O resto segue automaticamente, como até agora: é o processo de engendramento da multiplicidade. Onde está a oposição aqui, que deveria ser o *móvel* deste engendramento?

[5] Onde estamos agora? O que é, afinal, o sistema neoplatônico-neohegeliano de CL? A última Secção do terceiro livro de DH, a Secção 5, é intitulada “A idéia absoluta”. CL lembra-se no fim, mais uma vez, da *Ciência da Lógica*

e procura situar seu sistema com relação à grande obra de Hegel. Mas o que ele faz nada mais ou muito pouco tem a ver com Hegel, a não ser que ele faz algumas afirmações completamente distorcidas sobre o pensamento genuíno de Hegel, como ainda se verá. Ele acentua que DH não quer ser “um comentário corretivo da doutrina hegeliana” (DH 176), senão que é a exposição do seu (de CL) próprio sistema, sendo que ele, “sempre que possível” (ibid.), teria se apoiado em Hegel.

CL quer repensar, corrigir e aperfeiçoar a *Ciência da Lógica*, como toda a estrutura do livro DH mostra. Mas, ao tentar corrigir Hegel, CL comete, entre outros, um erro de caráter simplesmente elementar e fundamental. Em sua *Ciência da Lógica* Hegel elaborou uma *lógica* dialético-especulativa, não uma *theory of everything*, uma teoria sobre o Universo *real*. A lógica hegeliana tem, sim, a pretensão de ser o arcabouço conceitual ou categorial (ou estrutural, na terminologia do autor) para uma teoria sobre todos os domínios do mundo real e, assim, sobre o mundo real como tal. Mas a explicitação e a exposição desta pretensão da lógica hegeliana constituem uma tarefa que vai *além* da *Ciência da Lógica*, que requer outro método: o método de relacionar categorias lógicas (no sentido hegeliano) aos “dados” que se apresentam ao teórico a partir da experiência própria, do seu mundo ambiente, das ciências não-filosóficas.<sup>20</sup> Como foi notado acima, Hegel falhou em seu genial projeto de elaborar um sistema completo das “determinações de pensamento” (categorias, estruturas fundamentais). Mas Hegel tem a grandeza de ter visto que a “aplicação” destas categorias/estruturas é uma tarefa *ulterior* que inclui crucialmente o reconhecimento de dados empíricos.

Surpreendentemente, CL ignora tudo isso e afirma simplesmente que a Identidade é o Todo, o Mundo real, sendo que, depois, aos poucos, da maneira descrita e criticada, se vai mostrando que a afirmação significa que todo o Mundo real é “engendrado” pela ou a partir da Identidade primeva. Depois de ler e estudar DH, o juízo geral do autor pode ser expresso assim: o *status* filosófico das grandes afirmações que constituem o sistema de CL é extremamente ambíguo, abstrato e indeterminado – e, assim, vazio; para exprimir esta crítica em termos metafóricos: o sistema de CL é uma construção de um castelo no ar. No que segue será fundamentada esta apreciação

<sup>20</sup> Este caráter absolutamente central do sistema de Hegel foi extensamente exposto no livro do autor: *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur systematischen Einheit der Philosophie G. W. F. Hegels* (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973; 2a. edição inalterada 1981). Esta temática é também tratada a partir de uma perspectiva mais madura no artigo do autor “A Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Unidade de sua Filosofia: uma Reavaliação Sistemática” (artigo a ser publicado em *SÍNTESE*, vol. 36 N°115 maio-agosto 2009) – Note-se que CL apresenta uma crítica à concepção sistemático-estrutural do autor sobre um pano de fundo hegeliano sem levar em conta o livro citado, aparecido já em 1973 em 1a. edição.

negativa, apresentando *observações críticas* sobre *dois tópicos temáticos centrais* do sistema de CL ([i] e [ii]).

[i] A pretensão de CL de apresentar seu “Círculo da Identidade em movimento” (DH 167) como a estrutura do *Mundo real* se depara com dificuldades e incoerências insuperáveis, as mais importantes das quais serão consideradas a seguir.

[a] A *primeira* é esta: sobre que versa o seu discurso de análise lógica da Identidade, que ele apresenta como sendo o princípio absolutamente primeiro *do Todo, do Universo real*, ou mesmo como sendo *o Todo, o Universo real*? Sua análise lógica explicita *conceitos gerais* (identidade, oposição, diferença etc...). Mas como pode ele admitir que está falando sobre o *Universo real* – e não só fazendo uma análise lógica de *conceitos gerais* (identidade, oposição, diferença etc...)? A falta completa de uma *semântica*, que seria o lugar sistemático para esclarecer esta questão fundamental, evidencia-se aqui como uma deficiência fatal.

O autor remete ao que expôs acima (ver 3.1 [2] [iii]) sobre a total inconsciência de CL com respeito às implicações semântico-ontológicas das suas *formalizações quantificadoras*: a que se referem as variáveis ligadas pelas quantificações? Quais são os valores ontológicos dos “x” e “y” ligados e postos como argumentos dos grandes predicados que CL introduz: identidade, oposição etc.? É inelutável constatar com toda firmeza e franqueza que os procedimentos e as teses de CL pecam fundamentalmente pela falta de clareza sobre os fatores mais elementares e essenciais de um empreendimento teórico filosófico.

O autor encontrou uma única passagem em DH, na qual aflora, ainda que de modo indireto e apenas perceptível, certa tomada de consciência do problema, ainda que quase soterrada em profundas incoerências. Na p. 150 CL diz:

“Na Filosofia Real, além das categorias, têm que ser explicitados os elementos *a posteriori* que entram no sistema. É por isso que, nas formalizações por mim elaboradas, sempre consta um item ‘Postulados do sistema’. Face a essa estrutura biface – *a priori* e *a posteriori* – do sistema, qual o critério de verdade?”

Inicialmente, devem ser ressaltadas *duas incoerências* nesta passagem. *Primeiro*, se CL pretende estar falando do *Mundo real*, ao elaborar seu sistema de categorias (Círculo da identidade...), como pode ele repentinamente falar de “Filosofia real” como de uma (parte da) filosofia *distinta* da (parte da) filosofia que ele apresenta como seu sistema de categorias e que é exposta em DH? Seria a dimensão do Real algo de *ulterior* ao que ele faz em seu sistema (portanto algo parecido ao que Hegel faz, como foi exposto acima)? Mas então seria absolutamente incoerente dizer que, ao elaborar os grandes conceitos de Identidade etc., se está falando do *Mundo real*. *Segundo*, a passagem citada parece claramente indicar que os “Postulados do

sistema” são elementos pertencentes à dimensão *a posteriori*. Mas isso seria absolutamente incoerente, pois que Postulados são, por sua natureza, assunções gerais, princípios, e têm, assim, o status de premissas em argumentos; e CL assim os entende e assim os usa. Como podem ser considerados *a posteriori*? Seja como for a maneira *como se chega* a um postulado, o postulado *como tal* é (na terminologia de CL) um elemento da dimensão do *a priori*. Contrariamente ao que ele afirma, o sistema exposto em DH *não* tem uma “estrutura biface – *a priori* e *a posteriori*”. Esta autocontradição de CL tem claramente uma confirmação em CL mesmo, pelo fato de ele, na p. 23 de DH, falar explicitamente em “postulados *a priori* do sistema”. Dir-se-á mais sobre isso mais abaixo (sob [ii]).

A pergunta decisiva: “qual o critério de verdade?” CL responde: “O critério de verdade é não só a coerência interna do sistema, mas também e, principalmente, a coerência do sistema com a totalidade do Universo conhecido.” (DH 150) Mas CL não diz uma palavra sobre a grande e crucial questão “a coerência do sistema com a totalidade do Universo conhecido”; em vez disso, continua dizendo que “o sistema proposto é, assim, aberto...” O tímido aflorar da consciência deste grande problema é logo sufocado na retórica do seu discurso vago sobre seu “sistema”. CL seria coerente com respeito a *esta* questão, se ele concebesse seu sistema, por exemplo, como um “modelo abstrato”: então se poria a questão se este modelo “corresponde” à “totalidade do Universo conhecido”. O que CL na passagem citada chama de “coerência” teria então o sentido de “correspondência”. Mas isso levaria – na melhor das hipóteses – a uma transformação profunda de toda a concepção que CL associa ao seu “sistema”. Assim, o status definitivo do seu sistema fica simplesmente suspenso no ar: o “mundo *real*” que CL pretende estar capturando teoricamente é, em verdade, nada mais que algo assim como um espaço vazio de todo conteúdo e de toda estruturalidade, como se mostrará mais detalhadamente a seguir.

[b] *Uma segunda dificuldade* fundamental surge da questão: mesmo admitindo que CL com seu sistema esteja falando (melhor: queira falar) sobre o Mundo *real*, que se teria obtido com isso? A resposta é clara: CL chega – por vias altamente problemáticas, como foi longamente mostrado – a grandes e *abstratíssimas generalidades*: Identidade primeva – subidentidades secundárias/subsistemas secundários... Isso é – e nisso CL tem razão – uma forma de neoplatonismo: do Uno se chega à multiplicidade. Mas que Uno? Que multiplicidade? Alcançou-se o Mundo verdadeiramente *real*, com sua estruturalidade interna *real*, i. é, com suas entidades individuais, seus domínios, suas dimensões etc. etc.? Absolutamente não.

*Dois tipos* de afirmações de CL a este respeito mostram a vacuidade do seu sistema. *Primeiro*, uma afirmação oníabrangente... “... o Universo é uma substância única em movimento, ela se dobra e desdobra, sem jamais romper sua unidade.” (DH 165). Que fantasia exuberante! Agora aparece a

“substância (única em movimento)”... Esqueceu CL a objeção que em TC faz a Tomás de Aquino pelo fato de este conceber Deus como “substância simples” (ver acima, Secção 2 [3])? Mas o Aquinate, como se mostrou, teve o cuidado rigoroso de tornar claro que o termo ‘substância’, aplicado a Deus, tem o sentido de “subsistência” e não o sentido de “entidade subjacente a acidentes”, que é o significado pressuposto por CL e sobre o qual se baseia sua objeção. Como pode CL agora, sem nenhuma explicação, simplesmente introduzir e usar este termo ‘substância’ numa formulação absolutamente fundamental, na qual quer resumir a afirmação mais central de todo o seu sistema? Tais afirmações não são mais que *flatus vocis*.

*Segundo*, CL faz afirmações de caráter *específico*:

“... pode uma teoria que diluiu tudo em relações falar sobre cabra, sobre mesa, sobre o homem, sobre o Absoluto? E, se a resposta for afirmativa, como? Veremos isso, ao delinear os fundamentos da Metabiologia, mostrando como, a partir dela, se pode chegar, em princípio, à cabra e ao homem, ou seja, a seres concretos e a conceitos. ... E a dignidade do homem? A fundamentação da Ética na natureza humana? Isso também será objeto de nossa preocupação e pensamos ter soluções que respondem satisfatoriamente às perguntas colocadas.” (DH 156)

Conceber ontologicamente seres/entes concretos (como cabra, homem etc.) não como substâncias, mas como configurações de “elementos não-substanciais”, não causa problema em princípio, pelo menos na filosofia sistemático-estrutural. Tudo depende de como se concebem estes “elementos não-substanciais” e o modo da sua configuração. Uma das teses centrais de ES é a rejeição do conceito, respectivamente, da entidade “substância” e a afirmação que todas as “entidades” são *configurações de fatos primos* (que também são chamados *estruturas primas*). Mas “diluir tudo em relações” põe um grande problema, pois que “relações” pressupõem *Relata*. O que são estes *Relata*? Mais uma vez “relações”? Mas então surge a questão: e as “primeiríssimas” relações se refeririam a que? Mais uma vez a... relações...? Mas neste caso, cai-se pura e simplesmente num *regressus in infinitum*... Na concepção do autor o problema não surge. Mas não é possível tratar mais detalhadamente este tópico neste artigo.

O que no presente contexto é mais importante, não é se cabra, homem etc. são entes/seres “diluídos em relações”. O que é mais importante é a questão como CL “chega” à cabra *real*, ao homem *real* etc. É este “chegar a” o mesmo que “engendrar”, que é o conceito-chave de CL para explicar a multiplicidade? Mas “engendrar” no plano abstrato conceitual ou no plano do Mundo real? Em CL não há absolutamente clareza sobre isso tudo. Há só “saltos” metódicos surpreendentes: aqui, do Universo concebido como o Círculo da Identidade em movimento para a cabra *real*, para o homem *real*. Como explicar isso filosoficamente? CL permanece no plano olímpico das generalidades e afirmações abstratas.

[c] As duas dificuldades apenas tratadas se generalizam no sistema de CL, tomando a forma de uma *terceira dificuldade* oniabrangente. Na Secção final de DH CL afirma que seu sistema não é um sistema idealista (explicando que entende “idealismo” no sentido da “doutrina platônica de um mundo de idéias totalmente separado do mundo das coisas”: *ibid.*) e que também não é nem realista nem materialista. É “um sistema duramente monista. Não há dois ou mais princípios que, combinados, constituam o Universo” (*ibid.*). A seguir CL põe a questão: “Esse princípio é espírito ou matéria? Colocado, assim, nesta dureza, respondemos que o sistema todo é idealista-espiritualista... uma forma contemporânea de idealismo objetivo” (*ibid.*). Por fim, pergunta: “Significa isso que também uma pedra, algo inorgânico, é um tipo de espírito? A resposta é um decidido sim.” (*Ibid.* 177) E logo faz grandes afirmações, surpreendentemente não sobre o espírito (sobre isso nada diz, deixando a expressão ‘idealista-espiritualista’ completamente vácuca), mas sobre a Vida:

“Também o mundo que pensamos ser inorgânico possui uma forma, embora muito primitiva e quase imperceptível de vida. Todo o Universo é um grande ser cheio de vida, o próprio Universo é vida. Só que essa vida não é a vida dos biólogos contemporâneos, que é um tipo já bem-estruturado de vida, mas vida num conceito bem-amplo e muito mais fraco que o tradicional. Definimos vida como tudo aquilo que se move no Círculo Dialético da Identidade...” (DH 177)

Tais afirmações são completamente gratuitas. Qual seria a relação entre “Vida” e “Espírito”? Dizer que mesmo uma pedra é “espírito” e depois dizer que “o próprio Universo é vida”, sem dar a mínima explicação sobre a diferença entre “espírito” e “vida”, é fazer filosofia fantasiosa e gratuita. Acrescentar que “vida” no sistema próprio é um conceito bem-amplo, por assim dizer oniabrangente, só torna manifesto o caráter imensamente abstrato e vácuo do sistema. Isso é confirmado pela frase final da passagem: “Definimos vida como tudo aquilo que se move no Círculo Dialético da Identidade.” Esta afirmação revela de modo fulminante o caráter próprio do sistema de CL. Ele elabora, como foi longamente mostrado (e criticado), o “Círculo Dialético da Identidade”. É isso para CL algo assim como “a fórmula dialética” do Universo e de todas as coisas do ou no Universo. O Universo mesmo é o que é articulado pela grande “fórmula dialética” total; tudo o que o Universo contém é então aquilo que as “sub-fórmulas”, “sub-sub-fórmulas...” etc. etc. exprimem.

Pretende CL seriamente dizer que, com isso, “atinge” ou “articula” o “Mundo *real*”, com suas infinitas diversificações? Se CL pretende afirmar isso, então se deve dizer: na hipótese que se “aplicasse” de uma ou outra forma a “fórmula dialética” ao Universo inteiro e a cada elemento do Universo, o sistema resultante seria um puro grande esqueleto, um puro grande diagrama, puramente abstrato, sem conteúdo nenhum. Para expressar esta objeção na terminologia do autor: ao sistema de CL falta toda a estruturalidade

*conteudística real*, a estruturalidade dos conteúdos *reais* que compõem o sistema. Se se tentasse dar ao sistema de CL um conteúdo *real* completo segundo a “fórmula dialética”, ver-se-ia logo que o sistema *implodiria*, no sentido seguinte: os conteúdos então introduzidos (as “coisas” do mundo inorgânico, os entes/seres vivos, os homens como entes/seres corpóreo-espirituais etc.), se fossem considerados em sua especificidade própria em sentido estrito, haveriam de *descompor* o sistema por dentro; o sistema acabaria por implodir (e poder-se-ia acrescentar: em “buracos negros”, que seriam os estranhos indicadores dos “conteúdos reais” ausentes). A razão é simples: O Círculo Dialético da Identidade que é expresso pela “fórmula dialética” – mesmo na hipótese que fosse pelo menos coerente, o que ele não é, como foi mostrado – é infinitamente pequeno demais, abstrato demais, geral demais, para poder executar a tarefa sistemática, que CL lhe atribui.<sup>21</sup>

[ii] O *segundo tópico temático* a ser examinado criticamente diz respeito às repetidas afirmações de CL segundo as quais ele rejeita a concepção que ele atribui a Fichte e Hegel (entre outros): a de conceber o sistema filosófico como o resultado da “pretensão de descobrir os primeiros princípios e, a partir deles, deduzir todo o Universo” (DH 15). CL quer contrariar este projeto, assegurando: “Na *Ciência da lógica* introduziremos postulados *a priori* do sistema, na Filosofia Real, elementos empíricos *a posteriori*.” (DH 23) Contra Hegel objeta: “É como tirar leite real de uma vaca meramente pensada...” (Ibid.) Em base ao que foi longamente mostrado neste artigo até agora, estas afirmações mostram que CL incorre em profundas confusões e incoerências, tanto com respeito a Hegel como ao seu próprio sistema. CL evita a palavra ‘dedução’, usada normalmente pelos idealistas alemães (segundo um significado que não pode ser sem mais igualado ao significado que esta palavra possui na lógica moderna). CL usa a expressão ‘engendramento/engendrar’, que corresponde à expressão alemã ‘*erzeugen*’, também muito freqüentemente usada por Fichte, Schelling e Hegel. “Engendrar / *Erzeugen*” é a relação inversa de “dedução / *Deduktion* ou *Ableitung*”. Na terminologia dos idealistas alemães: Se A engendra (*erzeugt*) B, então B é dedutível de A – e vice-versa.

Segue-se daí que o sistema de CL, ao contrário do que ele diz, é um sistema *dedutivo*; deve-se, porém, especificar: *dedutivo-postulatório*, i. é baseado na introdução permanente de sempre novos postulados. É, principalmente, com respeito ao aspeto “postulatório” que, na perspectiva metódica, o sistema de CL se distingue fundamentalmente dos sistemas de Fichte e Hegel. Na p. 136 de DH CL ressalta que seus “postulados do sistema não são derivados *a priori* do *Puro Pensar*, mas são hipóteses do sistema”. Já vimos que CL se equivoca, ao falar de “Puro Pensar” em Hegel. O que é certo é que

<sup>21</sup> Cf. a respeito também as observações feitas acima na Secção 2 [2] [ii], especialmente em [c] [c’].

seus postulados não são derivados de elementos do sistema que os antecedem. Mas, ao ressaltar isso, CL omite dizer que seus postulados do sistema são elementos do sistema que fazem do sistema um *todo dedutivo*. A diferença com relação a Fichte e Hegel é que, em CL, este “todo dedutivo” tem um caráter postulatório, o que acarreta um altíssimo grau de *pura arbitrariedade*. Pelo menos Fichte e Hegel procuraram não reduzir a tarefa filosófica a uma série de assunções *arbitrárias*. Arbitrariedade é algo inadmissível em filosofia (como em outras áreas). Além disso, Fichte e Hegel procuraram articular, cada um a seu modo, o *conteúdo real* do respectivo sistema.

[6] Por fim, serão feitas duas observações sobre dois pontos que CL ressalta de modo especial e que, ambos, são profundamente falhos.

[i] O primeiro se refere a uma pergunta que CL formula no fim de DH e à resposta que lhe dá:

“O sistema é necessário ou contingente? Não pode haver um sistema que seja somente contingente, pois uma lei contingente nem lei é. Por outro lado, este projeto de sistema não é necessitarista, porque entrelaça, como foi abundantemente exposto e demonstrado, necessidade e contingência.” (DH 177)

Esta temática foi tratada longamente acima (ver Secção 1 [2] e Secção 2 [2] [c]). Aqui só será tocado um aspeto adicional. CL não distingue entre “necessário” e “necessitário”, no sentido dado a essa distinção quando foi introduzida no lugar apenas indicado, segundo a qual “ser necessário-necessitário” é ser necessário sem a estrutura interna de liberdade. CL fala de “necessitarista” e entende por isso uma necessidade que exclui contingência; sobre liberdade CL não fala. E então estabelece sua afirmação central, segundo a qual seu sistema “entrelaça... necessidade e contingência” (DH 177). Já foi observado acima (Secção 3 [2] [c], [c’]) que este conceito de “entrelaçamento” é extremamente vago e, assim, não tem caráter explicativo. Note-se, além disso, que CL está aqui falando de *todo o seu sistema*, i. é de toda sua teoria sobre *todo o universo (segundo ele: real)*, sobre *todo o ser*, não só sobre o mundo da natureza anorgânica e/ou orgânica. Sobre estes domínios específicos da realidade haveria que esclarecer o que, neles, seja “necessidade” e o que seja “contingência”: é necessidade o mesmo que determinismo e contingência o mesmo que indeterminismo? Isso CL não esclarece, assim que suas afirmações não passam de declarações genéricas sem fundamento. O que, porém, aqui é de interesse maior e, com vista à finalidade do presente artigo, único, é a abrangência da afirmação de CL sobre o “entrelaçamento” de necessidade e contingência *a todo o universo, à realidade toda, ao ser todo*.

Como já se mostrou, CL reconhece tanto necessidade como contingência “no” universo. O problema é de esclarecer como isso deve ser entendido. Em longas considerações acima foi mostrado que CL, ao tratar deste problema,

incorre em inextricáveis obscuridades, incoerências e deficiências teóricas. No intuito de levar a termo a discussão sobre este tópico, somente *dois aspetos* serão tratados no que segue.

*Primeiro*, não é claro se CL admite contingência “no” universo como um fato (bruto) ou um postulado (respectivamente, uma postulação). Em ambos os casos, surge a questão: como explicar a “emergência” de contingência no universo, no todo da realidade, do ser? De onde “provém” contingência? É um dado original, inquestionável, inexplicável? Pode-se, evidentemente, *partir* da constatação de que existem seres/entes contingentes. Mas tal constatação é, em filosofia, só um primeiro passo; filosoficamente, tal constatação é admissível e relevante somente se for inserida numa teoria, neste caso numa concepção holística sobre o universo, o ser como um todo. Isso CL não faz de nenhuma forma, nem mesmo incoativamente – e, em vista das suas assunções, está completamente impedido de fazê-lo. Em várias passagens deste artigo (especialmente na Secção 1 [2] e na Secção 2 [2] [ii]) foram articulados passos centrais para a elaboração de tal concepção, que tem por meta tornar o grande “fenômeno” da contingência um fenômeno *inteligível*. A razão última de contingência é *a liberdade* do que foi chamado Ser absolutamente necessário: sua liberdade de “criar” *contingência-por-riqueza* (ou *-superabundância* ou *-plenitude*) (cf. acima Secção 2 [2]). Para CL, porém, não teria sentido algo assim como “liberdade” no Círculo de Identidade em movimento, que é o que ele chama de “sistema” e que se processa através de “engendramentos”, onde liberdade nem é mencionada.

*Segundo*, há nas afirmações de CL sobre contingência (no plano holístico de uma teoria do todo da realidade, do Universo) uma grande *incoerência*. De uma parte, CL afirma que seu “projeto de sistema não é necessitarista, por que entrelaça... necessidade e contingência” (DH 177). De outra parte, em seus comentários explicativos sobre seu sistema, CL menciona (aparentemente como explicação) a Teoria da Evolução, a Teoria de sistemas e a Lei da Identidade coerente como Lei da seleção natural:

“Em meu projeto de sistema a Teoria da Evolução – combinada com a Teoria de sistemas – exerce a função de engendrar todos os subsistemas contingentes que existem dentro da totalidade do Ser. O Ser, enquanto é o todo, é necessário e imóvel ‘ad extra’, já porque não há nada fora do grande sistema universal e oniabrangente. O Ser, para dentro, é o sistema universal que está sempre a engendrar novos subsistemas dentro dele, que por sua vez engendram subsistemas de subsistemas. Tudo organizado pela Lei da Identidade coerente, também chamada Lei de seleção natural.” (TC III p. 36)

Mas se “tudo [é] organizado pela Lei da Identidade coerente, também chamada Lei de seleção natural”, como pode haver contingência? CL mesmo diz expressamente: “... uma lei contingente nem lei é” (DH 177), o que significa que lei implica necessidade. Se todos os “engendramentos” se processam por “leis”, não será o sistema resultante um sistema necessitarista

(e necessário, no sentido explicado)? Ou quereria CL, para escapar à objeção que seu sistema é necessitarista (necessário), recorrer a algo assim como um processo de engendramentos *casuais*? Falar de “seleção natural” sem maiores explicações poderia ser entendido como indício de estar apontando para uma tal “visão”. De outro lado, CL fala de “*Lei* de seleção natural...”. É forçoso concluir que as afirmações de CL carecem de coerência e de clareza. Seja isso como for, deve-se concluir também que, em todo caso, não é possível ver como *liberdade* poderia ter um lugar coerente em seu sistema.

[ii] O segundo ponto se refere ao que CL, com acentuada desenvoltura, diz sobre *Deus* no penúltimo parágrafo de DH. De repente, por assim dizer, à queima-roupa, ele afirma:

“A Idéia Absoluta é, finalmente, Deus. Não aquele Deus de católicos e protestantes, no qual transcendência e imanência são inversamente proporcionais, mas o Deus imanente dos místicos...” (DH 178)

Mais uma vez, o leitor conhecedor da grande tradição metafísica cristã fica pasmo, ao ler essas afirmações e, assim, ver-se repentinamente defrontado com um *Deus ex machina* no sentido literal desta expressão famosa. A afirmação sobre o “Deus de católicos e protestantes” será criticamente comentada na próxima Secção, a secção final. Aqui cabem outras observações críticas. Dizer, sem quaisquer explicações e distinções, que “a Idéia Absoluta [de Hegel!] é Deus”, torna instantaneamente manifesto todo o profundo mal-entendido, que está à base da interpretação que CL apresenta e do uso que ele faz da *Ciência da Lógica*. A “Idéia Absoluta” de Hegel é um item *lógico* (no sentido hegeliano), é o Conceito do Conceito, não é nenhuma “realidade”, seja como for que “realidade” seja entendida. Uma Idéia, um Conceito no sentido hegeliano não pode simplesmente ser identificada/o com Deus. Mas este ponto não será aprofundado mais detalhadamente aqui.

Como aparece de repente “Deus” como *Deus ex machina* no cenário do sistema de CL? Como explicar isso?

A questão de saber como “Deus” é introduzido repentinamente no sistema de CL pode ser precisada da seguinte forma: Dado o sistema como foi exposto, que “elemento” ou “item” do sistema é identificado por CL com, respectivamente, como “Deus”? Que significa “Deus” no sistema de CL? O aspeto ou a dimensão *necessária/o* do Todo? Já que CL, como foi mostrado, não analisa as relações entre a dimensão necessária *como tal* e a dimensão contingente do Todo, não se pode dizer que isso aconteça em seu sistema. Já porque na última frase da passagem ultimamente citada é afirmado que Deus “engendra a si”, sendo que engendramento implica contingência. A introdução de “Deus” tem no sistema de CL o caráter de uma afirmação absolutamente meta-sistemática global: uma afirmação que pretende caracterizar o sistema todo e como um todo. Mas tal afirmação permanece tão geral e tão vaga que mal merece consideração séria em filosofia. A questão

de Deus em CL, na grande tradição metafísica e na concepção do autor, será tratada mais detalhadamente no ponto [2] da última secção (Secção 4) do presente artigo.

#### **4 Observações críticas sobre profundas distorções de teses centrais da metafísica cristã efetuadas por CL**

Já no início deste artigo foi caracterizada em termos gerais a maneira problemática como CL trata autores da tradição filosófica. Um caso especial é sua atitude com respeito à grande tradição da metafísica cristã. Alguns aspetos desta atitude problemática apareceram (e foram criticados) na Secção 1, no contexto das considerações sobre sua crítica a Tomás de Aquino. Nesta secção final serão tratados *dois outros pontos*, mais centrais e, assim, de importância muito maior, limitando as considerações a Tomás de Aquino como principal representante da tradição metafísica cristã.

[1] O *primeiro ponto* diz respeito à maneira como CL desfigura o pensamento do Aquinate, deixando inteiramente fora de qualquer consideração o que constitui o cerne absolutamente original do seu pensamento metafísico, que é seu pensamento sobre o *esse*, o Ser. CL só considera o que se poderia chamar o aspeto *categorial* do pensamento de Tomás de Aquino, i. é aquela conceptualidade que o Aquinate assumiu de Aristóteles, à qual pertencem conceitos como: substância-acidente, essência-existência, forma-matéria, causalidade etc. Mas a *originalidade* de Tomás de Aquino consistiu precisamente em ter visto e articulado, ainda que – a partir da perspectiva que hoje se impõe – de modo indiscutivelmente deficiente, segundo o caráter de pensamento do seu tempo, a dimensão última, mais profunda e mais abrangente do pensar, que é a dimensão do *esse*, do Ser. Com isso, o Aquinate introduziu uma dimensão nova de pensar, a qual, repensada e elaborada levando em conta a evolução de toda a filosofia desde o seu tempo até nossos dias, constitui a forma mais profunda e mais radical do pensar filosófico.

Reconhecer a importância epocal do grande passo filosófico dado por Tomás de Aquino não implica de nenhuma maneira ser um filósofo “tomista”. O artigo TS e o livro ES não apresentam uma concepção “tomista”, nem quanto ao todo nem quanto a partes, mas também não negam que Tomás de Aquino constitui uma fonte preciosa de grandes intuições filosóficas.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Cf. a nota de rodapé 5 acima. É na mesma linha de considerações que o autor vê a importância extraordinária da obra filosófica de Henrique de LIMA VAZ. Ver especialmente seu livro *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura* (S. Paulo: Edições Loyola, 1997). Ver sobretudo o Capítulo 11: “Tomás de Aquino: Do Ser ao Absoluto”.

[2] O *segundo ponto* é um tópico que se relaciona diretamente ao tema central do artigo TC de CL: sua afirmação no penúltimo parágrafo de DH sobre “o Deus de católicos e protestantes, no qual transcendência e imanência são inversamente proporcionais” (DH178). Na Secção 1 já foi dito que fazer tal afirmação constitui uma grave distorção de grandes proporções. Esta crítica será fundamentada nesta parte final deste artigo.

O texto completo deste parágrafo (parcialmente já citado acima) reza:

“A Idéia Absoluta é, finalmente, Deus. Não aquele Deus de católicos e protestantes, no qual transcendência e imanência são inversamente proporcionais, mas o Deus imanente dos místicos, como Meister Eckhart, Jakob Böhme e tantos outros, o Deus do panenteísmo. Meister Eckhart encontrava Deus em todas as coisas, nas pequenas e nas grandes. No mosquito que o incomodava e na imensidão do céu cheio de estrelas, Deus está em ambos, pois tudo é divino, sim, é Deus, pois como Idéia Absoluta ele vibra, ele vive, ele conhece, ele ama e assim engendra a si.” (DH 178)

A muito breve afirmação de CL sobre “aquele Deus de católicos e protestantes” segundo a qual neste Deus “transcendência e imanência são inversamente proporcionais” parece, à primeira vista, sem importância maior. Em verdade, ela é expressão de uma atitude filosófica caracterizada por todas as deficiências e incoerências que foram demonstradas neste artigo. Acresce a isso que CL não só rejeita o que ele distorcidamente chama de “aquele Deus de católicos e protestantes”, mas também opõe a este fantasiado “Deus” “o Deus imanente dos místicos” que ele então descreve de modo surpreendente e altamente problemático. Vejamos.

[i] Primeiramente, cabe fazer uma observação sobre o recurso que CL faz ao “Deus imanente dos místicos”. Não é sinal de agudeza teórica e atitude racional fazer tal recurso de maneira abrupta, sem nenhuma explicação. Com efeito, o filósofo deveria perceber imediatamente que o discurso de místicos não é um discurso que possa ter uma pretensão teórica, de onde se segue que o filósofo não pode citar e assumir formulações e afirmações de autores místicos, tomando-as ao pé da letra. Mas este tópico não será elaborado aqui mais detalhadamente. De resto, as descrições subseqüentes de CL sobre a presença de Deus em todas as coisas não são algo de novo e nem de específico da tradição mística; são parte integrante da grande tradição da metafísica cristã, como se verá abaixo.

Um *status* muito diferente possuem as afirmações contidas nas duas últimas frases da passagem citada. É o que aparece claramente em algumas formulações : “... tudo é divino e Deus está em tudo. Assim, o próprio Universo é divino, sim, é Deus...” Isso CL chama de “*panenteísmo*”, usando, sem nenhuma explicação, um termo muito problemático surgido no século 18 na Alemanha e que tem uma história marcada por profundas obscuri-

dades.<sup>23</sup> Dizer que o “próprio Universo é Deus”, como faz CL, não é, segundo a terminologia geralmente usada e segundo a etimologia da palavra, articular uma doutrina “*panenteísta*”; é antes, articular uma doutrina “*panteísta*”. “Panenteísmo” significa literalmente: “tudo é (ou está) em Deus”. Explicar como isso se deva entender, depende do sentido que se der ao predicado “ser-em (ou estar-em)”. A distinção feita acima (Secção 1 [1]) entre “imanência absolutamente universal de Deus” e “imanência relativa de Deus” mostra o caminho para se aclarar este ponto absolutamente central. A explicação do conceito de “imanência absolutamente universal de Deus” como “tudo o que é, é o que é ‘na esfera de Deus’ (entendendo este genitivo como *genitivus subjectivus*: ‘... na esfera-que-é-Deus’)” pode ser chamada – a partir da etimologia da palavra – “panenteísmo”.

O aspecto mais importante desta temática no caso de CL é o seguinte: Por mais profunda que seja a imanência de Deus no (ou nas coisas do) mundo, por mais radical que seja sua oniabrangência, uma condição fundamental para que tais afirmações tenham sentido é que se deve preservar sempre um fator fundamental, a saber: “Deus” só pode ter sentido se é concebido como não sendo pura e simplesmente idêntico a mim, a uma bela flor, a uma galáxia ou a qualquer outro “ente” (ou “entidade”) do mundo e também não à totalidade dos “entes” (que aqui são chamados simplesmente de “mundo”). Deus, em sentido próprio, não é um “ente” (também não: o “ente supremo ou máximo”...), Deus é *Ser*, sendo que então a tarefa filosófica é de explicar o que nesta base significa a criação, a relação entre Deus e o mundo etc. Sobre isso foram indicadas linhas de pensamento essenciais nas Secções 1 e 2. CL está muito longe de satisfazer esta condição e de executar esta tarefa. Ao dizer que “tudo é divino, sim, é Deus, pois como Idéia Absoluta ele vibra, ele vive, ele conhece, ele ama e assim engendra a si”, CL faz afirmações globais, que, analisadas em detalhe, se revelam como sendo em parte vácuas e em parte incoerentes. CL deveria explicar como ele concebe este X, do qual diz que “tudo é X”, um X “que vibra, vive, conhece, ama...” Ele deveria explicar o que significa e o que implica afirmar que X “engendra a si”. CL não diz nada de sequer minimamente explicativo e inteligível sobre estes pontos fundamentais. Só faz afirmações globais e indiferenciadas que não vão além de uma retórica literalmente brilhante, mas filosoficamente vaga e mesmo vácuo e, assim, sem sentido definido. Uma discussão mais detalhada sobre tais afirmações não faz sentido.

[ii] O que CL diz sobre “aquele Deus de protestantes e católicos”, a saber, que nele “transcendência e imanência são inversamente proporcionais”,

<sup>23</sup> O termo ‘panenteísmo’ foi introduzido pelo filósofo alemão Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) num sentido que, fundamentalmente, é conforme à etimologia da palavra. Mas suas explicações são mais que confusas. A história do termo conservou esta confusão inicial.

ultrapassa todos os limites do que ainda se pode aturar em filosofia. É uma distorção completa tão evidente mesmo para um conhecedor mediano do pensamento cristão que causa assombro. Sendo que CL na primeira parte do seu artigo TC cita o artigo 3 da *quaestio* 2 da Pars Prima da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, o leitor conhecedor da matéria se pergunta, atônito, se CL teve alguma vez a curiosidade ou a paciência de folhear algumas páginas mais adiante desta grande obra. Teria então encontrado a *quaestio* 8 com o belíssimo título “Sobre a existência de Deus nas coisas [De existentia Dei in rebus]” e o artigo 1 com um título que deveria imediatamente ter chamado sua atenção: “[Sobre a questão:] é [está] Deus em todas as coisas?” A resposta de Tomás de Aquino, que é a conclusão da argumentação apresentada no artigo, reza: “É por isso que é necessário que Deus seja [esteja] em todas as coisas – e intimamente. [Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime]”. Que fica então da oposição que CL estabelece entre “aquele Deus de católicos e protestantes” e o “Deus imanente dos místicos”? Como pode ele atribuir a este “Deus dos místicos” a concepção de que Deus está em todas as coisas e exemplificar esta afirmação, ao dizer: “Meister Eckhart encontrava Deus em todas as coisas, nas pequenas e nas grandes... etc.” – e, ao mesmo tempo, afirmar, por implicação, que “católicos e protestantes” têm uma concepção de Deus que não lhes permite encontrar Deus “em todas as coisas, nas pequenas e nas grandes”?

Compreende-se ainda menos a afirmação completamente distorcedora de CL, ao pensar que ele, professor emérito de uma Universidade Jesuítica, deveria ter alguma idéia dos grandes lemas que orientam e cunham a vida dos membros da Ordem dos Jesuítas. Um destes grandes lemas – e um lema verdadeiramente central – é precisamente: “... buscar a Deus em todas as coisas [quaerere Deum in omnibus rebus]”.<sup>24</sup> Ou talvez serão os Jesuítas “místicos” e não “católicos”? É forçoso dizer que afirmações como as de CL são inteiramente descabidas.

Mas não só a tese que Deus é ou está em todas as coisas é uma tese absolutamente central da metafísica cristã como esta foi formulada por pensadores como Tomás de Aquino; também a explicação e a fundamentação da tese se encontram nesta metafísica. O autor não conhece nenhuma outra explicação respectivamente nenhuma outra fundamentação mais profunda e mais inteligível do que a que o Aquinate apresenta no *corpus* do artigo 1 da *quaestio* 8 citada acima. Longe de qualquer retórica vazia, seu pensamento central se baseia na idéia suprema de *esse/Ser*: Como Deus é

<sup>24</sup> Cf. um texto central das Constituições da Ordem: “... in omnibus quaerant Deum, exuentes se, quantum fieri potest, amore omnium creaturarum, ut affectum universum in ipsarum creatorem conferant, eum in omnibus creaturis amando, et omnes in eo, iuxta sanctissimam ac divinam ipsius voluntatem.” (Thesaurus Spiritualis Societatis Iesu. Summarium Constitutionum. Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1948, No. 17, p. 420)

o ser mesmo subsistente necessário infinito, tudo o que é finito e contingente é criado, provindo, assim, de Deus, pois nada é fora da esfera de Deus-como-ser-subsistente. Assim, tudo o que é contingente e criado tem “seu” ser do Ser Subsistente, sendo que, sem este elo total e contínuo, nenhum ser/ente contingente e criado seria, permaneceria e se realizaria como o ser/ente que é. E então, a partir desta base, o Aquinate formula algumas das mais profundas e mais belas afirmações da metafísica do Ser:

“Na medida em que uma coisa possui ser, na mesma medida é necessário que Deus lhe esteja presente segundo o modo como esta coisa possui ser. Mas ser é aquilo que é mais radicalmente íntimo a toda e qualquer coisa, aquilo que é mais profundamente imanente em todas as coisas... [*Quamdiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest...*].”

Nesta base podemos agora examinar a afirmação de CL, segundo a qual “aquele Deus de católicos e protestantes” (e, assim, também de Tomás de Aquino) é um Deus, “*no qual transcendência e imanência são inversamente proporcionais*”. Dos esclarecimentos apresentados acima se deduz imediatamente que esta afirmação é redondamente falsa: Deus, como é concebido por Tomás de Aquino, é um Deus, no qual transcendência e imanência são *diretamente* (e não: *inversamente*!) proporcionais. Explicar isso em base do exposto não é coisa difícil.

“Transcendência” de Deus significa a diferença que o caracteriza com relação ao mundo. Quanto maior é a transcendência/diferença, tanto mais Deus aparece *como ele mesmo, como Deus, como distinto dos entes/seres do mundo*. Mas, assim, ele aparece sempre mais radicalmente e propriamente como *Ser subsistente, como Ser mesmo, como o Ser propriamente dito*. Mas, precisamente, aparecendo, assim, sempre mais como o *Ser mesmo*, Deus como Ser mesmo “automaticamente” aparece mais radicalmente, mais profundamente, mais diretamente presente aos e imanente nos entes/seres finitos. O fato que estes têm “seu” ser do Ser mesmo, do Ser propriamente dito, implica que o Ser Subsistente lhes é presente e é neles imanente. Daí se segue imediatamente: quanto mais radicalmente o Ser Mesmo, o Ser propriamente dito “aparece” (se manifesta) como tal e, assim se distingue dos entes/seres finitos, tanto mais radicalmente e profundamente ele está presente a eles e é imanente neles. A fórmula desta relação é: quanto maior a transcendência, tanto maior a imanência. Mais abstratamente formulado: Transcendência e imanência de Deus são *diretamente* (e não: *inversamente*) proporcionais.

\*\*\*\*\*

As longas considerações deste artigo-resposta levaram às seguintes conclusões (só são mencionadas aqui as mais importantes): as críticas de CL tanto

a Tomás de Aquino e à metafísica cristã em geral como também à concepção do autor são, em parte, o resultado de interpretações falhas e mesmo de distorções e, em parte, são simplesmente vácuas. Interpretações falhas, distorções e vacuidades, por sua vez, se originam quase por completo do sistema neoplatônico-neohegeliano que CL elabora. Este sistema é insustentável, devido, sobretudo, às insolúveis incoerências em que incorre, ao seu caráter fundamentalmente postulatório e, assim, arbitrário, e ao completo abstracionismo das generalidades que constituem suas “teses”.

Endereço do Autor:  
Philosophie-Department, Universität München  
Geschwister-Scholl-Platz 1  
80539 München, Germany  
puntel@lrz.uni-muenchen.de