

## DA EPISTEMOLOGIA METAFÍSICO-TEOLÓGICA MEDIEVAL À TEORIA DE SISTEMAS SOCIAIS AUTOPOIÉTICOS

Willis Santiago Guerra Filho <sup>1</sup>  
willisguerra@hotmail.com

**Resumo:** O presente ensaio traz uma construção histórica que abrange a epistemologia metafísica utilizada pela teologia cristã, desembarcando na teoria dos sistemas, a qual retrata alguns pensadores de suas épocas, defendendo uma nova postura filosófica que abarque o momento atual que se vivencia.

**Palavras-chave:** teologia – metafísica – autopoiese – sistemas sociais.

## FROM THE MEDIEVAL THEOLOGICAL-METAPHYSICAL EPISTEMOLOGY TO THE THEORY OF AUTOPOIETIC SOCIAL SYSTEMS

**Abstract:** The essay brings a historic building that covers the metaphysical epistemology used by the Christian theology and disembarking in the theory of systems, featuring some thinkers of their epochs, defending a philosophical stance that embraces the current moment that one experiences.

**Keywords:** Theology; Metaphysics; Autopoietic; social systems.

A teologia judaico-cristã da onipotência divina, ao postular um Deus que é pura onipotência para além da razão e do mundo, o maximamente real passa a ser a soberana *potência* divina, superior a toda razão e a toda criação. Em outras palavras, se Deus é o maximamente real será porque Sua vontade contém em si toda a realidade *possível*. Deste modo, a hipótese ockhamista, enquanto implica em identificar a onipotência divina com a realidade de Deus, acaba por identificar o maximamente real com o maximamente possível. Dito em outros termos, a mencionada hipótese leva a identificar o real com o possível por via da absorção do primeiro pelo segundo, e a esvaziar de sentido a noção de realidade em benefício da noção de possibilidade, de tal modo que esta última se faz coextensível à de ser. A existência fica, então, relegada à condição ou estatuto de um mero caso fático, isto é, a não ser mais que uma determinação accidental do ser, quem, por sua parte, se identifica pura e simplesmente com o ser-possível e se caracteriza por possuir uma realidade puramente hipotética. E, como no caso grego, o ser teria que se dizer *de muitas maneiras*, para contemplar seus diferentes modos de exercício, assim também, no regime definido pela redução teo-

---

<sup>1</sup> Graduado em Direito pela Universidade Federal do Ceará, Mestrado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Doutorado em Ciência do Direito pela Fakultät für Rechtswissenschaft der Universität Bielefeld, Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003), onde também obteve o Doutorado em Filosofia.

lógica do real ao possível somente será concebível um único e exclusivo modo de ser, aquele que emana da possibilidade, quer dizer, aquele cuja realidade está já contida de antemão em sua possibilidade. No caso grego nos achamos, portanto, frente à lógica da analogia: diversos modos de ser, linguagem essencialmente polissêmica, sempre inexata, em certo sentido submetida e também superior ao princípio de não contradição. Na hipótese teológica da vontade onipotente, ao contrário, frente à lógica da univocidade: um único modo de ser, linguagem exata e precisa, drasticamente submetida ao princípio de não contradição. A univocidade lógica se converte, deste modo, no reverso da onipotência absoluta de Deus e expressa a natureza hipotética de todo ser, enquanto seu princípio constitutivo, o de não contradição, alcança, coerentemente, o estatuto de paradigma de toda verdade possível.

A identificação do ser de Deus com seu poder absoluto conduz, então, à identificação da realidade com a possibilidade no seio de uma racionalidade unívoca. Assim sendo, aquela “ciência primeira”, que se ocuparia do ser enquanto ser, aquela ciência, de estatuto epistemológico tão contestado, da que dizíamos que não pode estar no mesmo nível que as demais, mas sim que deve induzir seus conteúdos a partir das outras ciências, tenha de adotar necessariamente a forma – se pretende corresponder ao panorama doutrinal inaugurado e presidido pela hipótese da onipotência absoluta de Deus – de uma metafísica do *possível*, que é também uma teologia,<sup>2</sup> mas sem a referência dogmática a um credo religioso qualquer, ambas com um caráter falibilista, tal como recentemente se reconhece às próprias ciências, o que a torna possível em um outro sentido, agora epistemológico, aquele adotado modernamente pelas ciências: essa possibilidade mostra-se atualmente uma verdadeira necessidade, pela urgência que temos em estabelecer bases para um entendimento mútuo entre os humanos, assentado numa compreensão que seja aceitável como são os resultados científicos, a respeito de nosso significado cósmico – que se produza, então, uma teologia esvaziada de qualquer conteúdo religioso específico, para ser a teologia adequada a nossos tempos de predomínio tecnocientífico, que seja capaz de superar esse predomínio, salvando a humanidade de si mesma, enquanto o saber salvífico, soteriológico, que sempre desde a origem se propôs a ser a filosofia, como as religiões,<sup>3</sup> e não só teórico mas, sobretudo, prático - logo, eficaz também.<sup>4</sup> busca das estruturas

<sup>2</sup> A teologia metafísica do possível vai repercutir no pensamento daquele filósofo que, no século XX, irá patrocinar o enxerto da hermenêutica no solo da fenomenologia husserliana, que foi Martin Heidegger, enxerto tão fértil tal como resta uma vez mais demonstrado no trabalho que aqui se apresenta. Como é sabido, os estudos de filosofia de Heidegger foram antecidos pelo estudo da teologia, e sua tese de livre-docência versou sobre Duns Scot – ou melhor, sobre obra que depois se revelou da autoria de Thomas de Erfurt, mas que deu margem a que se pensasse ser de Scot justamente pela estrita observância scotiana nela apresentada. Uma outra influência, talvez ainda mais decisiva, foi a do pensador religioso, cristão, Søren Kierkegaard, para que em Heidegger se encontre esse pensamento da abertura para as possibilidades do ser (*Sein*) que ante si mesmo, aí (*Da*), pro-jetado, no mundo, tanto se mostra, do ponto de vista ôntico, enquanto ente, temporal e materialmente finito, como também, do ponto de vista ontológico, essencial e espiritualmente infinito, por encarnar a liberdade - uma “fenomenologia da liberdade”, é como Günter Figal se refere à filosofia heideggeriana, na ob. loc. ult. cit. E como diria o pensador dinamarquês, em sua obra clássica sobre o conceito de angústia (*Angst*), a realidade, antes de tudo, é por nós experimentada - aperceptivamente, diria Husserl – como um possível ser, que se toma com real porque nele se crê. A crença no mundo, em um mundo, portanto, é um *a priori* para o conhecermos, e também para transformá-lo, o que não se pode obter sem antes - ainda que aperceptivamente -, interpretá-lo (ao contrário do que sugere Marx, em sua conhecida tese contra Feuerbach). Portanto, a transformação almejada, seja qual for, é resultado de uma prática orientada teoricamente, i. e., de um saber prático, sim, mas produtivo, logo, “poiético” -, e não de uma ação enquanto mera *práxis* ou de uma “téc(h)n[(ét)ica]”, reprodutiva. Um saber prático pode ser caracterizado como aquele que indica como algo pode ser feito, uma vez que se decidiu (ética, política e/ou juridicamente) fazê-lo, e como fazê-lo.

<sup>3</sup> Neste sentido, LUC FERRY, *O que é uma vida bem sucedida?*, trad.: KARINA JANNINI, Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

<sup>4</sup> Cf. WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO, “(Im)possibilidade e Necessidade da Teologia”, in: *Nós e o Absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*, CARLOS CIRNE-LIMA e CUSTÓDIO ALMEIDA (orgs.), São Paulo/ Fortaleza: Loyola/UFC, 2001. Também disponível em <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/> nº 12: disponível em <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/willis.pdf>. Aqui se apresenta uma perspectiva da teologia que se pode qualificar como “narrativa”, à semelhança daquela derivada da filosofia hermenêutico-fenomenológica de Paul Ricouer. Esta é uma perspectiva que se mostra estruturalmente compatível com as ciências, ou com o direito, concebido – e concebidas - como ficções de mundos possíveis, a

fundamentais de toda realidade inteligível, que não seriam, entretanto, consideradas como estruturas transcendentais, enquanto condição mesma da inteligibilidade, nem tampouco estruturas transcendentais, tidas como originárias de algum plano metafísico ou teológico.

Centrando-se no entendimento do que seriam tais estruturas, tem-se que a estruturalidade implica a negação do simples ou da falta de conexão e, neste sentido intuitivo, estrutura constitui o conceito originário ou o fator primeiro de qualquer empreendimento teórico, sua *arkhé*, para referir à noção fundamental – e fundante – da filosofia.

No horizonte de tal elaboração, verifica-se a ausência de uma distinção clara entre metafísica e teologia, até por estarem ambas voltadas para o estudo da realidade como uma totalidade (de sentido), o que teria contribuído para obscurecer, na modernidade, os pressupostos dogmático-teológicos ou “dogmatológicos” nela estruturalmente operantes, retomados de maneira também indevidamente explicitada no que se pode considerar tentativas contemporâneas de refundação da ontologia enquanto “ciência primeira” (*protê epistéme*) na fenomenologia, com Husserl e, principalmente, em Heidegger, com o sua virada para a “hermenêutica da facticidade” - objeto de breve apresentação no estudo feito em apartado, no próximo capítulo -, como também no modo de desenvolvimento das “ciências derivadas”, ou ciências propriamente ditas.

Para tanto, faz-se necessário proceder, como o próprio Heidegger, um retorno às origens gregas da metafísica, tal como foi transmitida através da obra de Aristóteles, o qual concebeu a continuidade entre a razão e a natureza como reunidas em uma unidade dinâmica, finita e ordenada, expressa pela linguagem. Neste sentido, pode-se dizer que nesse ponto culmina a visão grega dos problemas filosóficos, na medida em que inventa um saber racional, capaz de dar uma resposta unitária aos problemas suscitados pela tradição anterior, problemas concernentes tanto ao dinamismo da natureza como ao da própria razão humana. O irreduzível de tais problemas, afirmará Aristóteles, é a realidade do ser, tão imediata de captar como difícil de definir, algo que parece sempre querer escapar a todo intento de delimitação e que, precisamente por isso, só podemos designar como o comum a tudo, e, particularmente, como o comum à realidade do mundo frente ao homem e à realidade do pensamento no homem, isto é, como o comum à natureza e à razão. Por causa da impossibilidade de sua delimitação, a realidade do ser não pode ser objeto de nenhuma ciência particular, mas sim de uma ciência primeira, enquanto se ocupa do que é prévio e pressuposto em todas as demais, que são os fundamentos mesmo de sua realidade como ciências e da realidade de seus objetos, enquanto as diversas determinações do ser no que é dado: a realidade irreduzível do ser.

Essa ciência primeira é, então, também “única”, por ser ciência em um sentido totalmente diverso de qualquer outra, sendo a ela que Aristóteles e os gregos de sua época chamavam “teologia” - e por serem os livros que tratavam a respeito reunidos por Teofrasto, na organização do *corpus* essencial da obra aristotélica, o *organon*, “após (os livros d) a física” (*meta ta physika*), fez com que se denominasse *metafísica* sua matéria - definida como a ciência que trata do ser enquanto ser, i. e., que trata de sua realidade mesma - cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1003 a 20-25.

---

partir dos dados fornecidos pelos objetos estudados e, no mesmo processo, construídos. Interessa diferenciar tal perspectiva de outra, que consideramos foi tentada por autores como Alfred North Whitehead, Hedwig Conrad-Martius e, mais recentemente, Richard Swinburne, em que a teologia se aproxima dos conteúdos mesmos das ciências, se fazendo com tais elementos e, eventualmente, mostrando-se compatível com religiões – sintomaticamente, aquelas professadas por tais autores, de derivação judaico-cristã, o que nos parece algo a ser evitado ou, pelo menos, desnecessário, pois traz o inconveniente de dificultar o diálogo intercultural.

Sendo assim, ao tematizar a continuidade grega entre a razão e a natureza, unidade bifronte de um único dinamismo dado em sua finitude, Aristóteles funde a ciência da realidade do ser, inaugurando o que se pode denominar uma *metafísica do real*.

O pensamento medieval cristão, ao partir da noção de um Deus infinito, iria ter sérios problemas na hora de confrontar o racionalismo natural da metafísica aristotélica com a perspectiva teológica da infinitude, pois um Deus infinito é tudo menos algo *dado*, e se esse Deus infinito é tido como o maximamente real ou o real por antonomásia, *o real em si*, é evidente que a realidade do binômio natureza/razão será seriamente ameaçada. As grandes sínteses teológicas medievais, especialmente aquela mais característica e acatada, a de Tomás de Aquino, resolveriam esta dificuldade recorrendo ao escalonamento dos graus metafísicos da realidade, nos quais Deus possuiria um grau máximo, infinito, absoluto, enquanto a realidade das coisas criadas seria finita, relativa e Dele dependente. Isto supunha, em contrapartida, a abertura de um certo, ainda que bastante limitado, acesso do homem ao conhecimento da realidade de Deus, pelo qual, em princípio, seria possível ter uma noção aproximada dela mediante o procedimento de elevar ao infinito as perfeições da natureza (idéias) e os valores da razão (fins), obtendo assim um vislumbre de quais poderiam ser os atributos da divindade. Esta solução, que implicava em atribuir a Deus caracteres próprios do binômio natureza-razão, particularmente os arquétipos naturais (idéias divinas) e os valores racionais (fins divinos), permitiu a Tomás de Aquino salvar o essencial da metafísica aristotélica e, ao mesmo tempo, conceber um Deus cujos atributos fossem parcialmente acessíveis para aquela ciência primeira que era a *metafísica do ser real*.

Os teólogos críticos da escolástica tardia, principalmente Duns Scot e, de uma maneira ainda mais radical, Guilherme de Ockham,<sup>5</sup> rechaçaram abertamente este procedimento por considerarem que, tratando de evitar o desprezo que a realidade de Deus supunha para com o binômio natureza/razão, incorria no defeito oposto, quer dizer, desprezava a infinitude própria da divindade, atribuindo-lhe ideias (naturais) e fins (racionais) que só podiam limitar Sua liberdade infinita, isto é, sua onipotência absoluta. Assim, Duns Scot iria desvirtuar a doutrina dos graus metafísicos ao interpretá-la em um sentido formalista, que excluía expressamente sua aplicação à existência, com o que cortava todo acesso racional à divindade, já que, por esta consideração, deixava de haver qualquer coisa em comum entre Deus e criaturas caracterizadas agora por sua condição de objetos mentais do pensamento divino, i. e., por sua completa indiferença tanto para com o ser como o não-ser. Posteriormente, Guilherme de Ockham iria ainda mais longe, ao pretender para Deus uma transcendência tão absoluta que O situava mais além de qualquer exigência racional e O definia como pura onipotência infinita, para além de toda razão e toda natureza, consolidando desse modo a fratura escotista entre Deus e o binômio razão/natureza, que abriria estruturalmente o campo inteiro da filosofia moderna. Com efeito, o pensamento moderno se ergue sobre o pressuposto ockhamista, segundo o qual nada há de impossível para a vontade divina, situada para além de todo rasgo de racionalidade e de toda sabedoria mundana. Isto porque, sendo a vontade divina absolutamente livre, não há nada na ordem atual da criação que possa indicar de um modo ou outro a essência de seu Criador. Ao contrário, a ordem criada,

<sup>5</sup> Cf. WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO, “Sobre a estrutura medieval do pensamento filosófico e jurídico” in: Revista Opinião Jurídica, n. 3, Fortaleza: Faculdade Christus, 2004, p. 9 s., e, mais amplamente, ANDRÉ DE MURALT, *L’enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes occaniennes et grégoriennes*, 2<sup>a</sup>. ed., Leiden et al.: 1993; *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris: Vrin, 1995; *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*, trad.: PAULA MARTINS, São Paulo: 34, 1998; *La estructura de la filosofía política moderna. Sus Orígenes medievales em Escoto, Ockham y Suárez*, trad.: VALENTÍN FERNÁNDEZ POLANCO, Madri: Istmo, 2002.

isto é, a ordem da natureza racional, não é mais que uma ordem qualquer entre as infinitas ordens possíveis, nem tem nada em comum com a essência divina do que pudera ter qualquer outra, imaginável ou não por nós. Por isso, se no presente mundo o homem foi criado à imagem de Deus, não será na razão humana na qual se pode achar o fundamento dessa semelhança, mas sim no mais recôndito da alma interior, ali onde habita a vontade livre do homem, tão livre como a vontade divina frente a qualquer constrição racional que pudesse empanar ou limitar sua opção fundamental entre o bem e o mal, entre a aceitação e a renúncia a Deus. O ato da vontade humana pelo qual escolhe salvar-se ou condenar-se - o mais transcendente, portanto, na vida do homem -, se exerce, pois, à margem de qualquer instância racional ou natural, e já não tem lugar no processo comum do diálogo entre os homens (Igreja), mas sim no isolamento interior da privacidade de cada um (consciência). Em outros termos, esta escolha não pode encontrar apoio na razão, pois Deus é inacessível para a racionalidade, e só poderá de agora em diante ser questão de fé, onde a fé – como a graça – já não implicará um reforço salvífico da natureza criada, mas sim a abdicação expressa por parte do homem de sua própria razão e de sua essência humana. Deste modo, tanto Duns Scot como, sobretudo, Guilherme de Ockham, instauram uma concepção de um Deus infinitamente transcendente que se situa radicalmente para além de um mundo criado, com o qual deixa de ter qualquer coisa em comum, abrindo assim um abismo insalvável entre ambos, como se fossem conjuntos infinitamente disjuntos. Impossível, por tanto, qualquer conhecimento racional desse Deus infinitamente não racional por parte da razão humana. O único laço entre o mundo e Deus se encontra – fora da natureza e da razão – na recôndita consciência espiritual do ser humano, sob a forma de uma vontade absolutamente não estrangível por qualquer valor racional em seu ato de aceitação ou renúncia à salvação ofertada, e que se denomina *fé*. A relação do homem com Deus, daí em diante, deverá se desenvolver nesse âmbito irracional – e, logo, privado –, enquanto a razão comum humana deverá renunciar a todo intento de aproximação da essência ou do desígnio divinos e aplicar-se a seu objeto imediato, isto é, o mundo criado que se acha frente a si e que carece de toda relação com seu Criador.

A teologia da onipotência divina implica, como parece evidente, uma revisão drástica dos pressupostos filosóficos precedentes, ou seja, da metafísica do real de caráter aristotélico, que se baseava, como vimos, na continuidade do binômio razão/natureza (no caso de Aristóteles), ou do trinômio razão/natureza/Deus (no caso de Tomás de Aquino). A partir de Ockham, Deus, o ser realíssimo, deixa de fazer parte desse trinômio e escapa por inteiro do binômio restante, cujo estatuto ontológico se reduz, então, ao de mero caso fático entre uma infinidade de mundos possíveis, e cuja realidade se vê condenada à precariedade irremissível de não ter outro fundamento para sua existência que não a pura arbitrariedade divina, a qual escolheu criá-lo sem motivos evidentes que O impeçam de criar outros quaisquer dentre os infinitamente imagináveis. Assim, ao postular um Deus que é pura onipotência para além da razão e do mundo, o maximamente real passa a ser a soberana *potência* divina, superior a toda razão e a toda criação. Em outras palavras, se Deus é o maximamente real será porque Sua vontade contém em si toda a realidade *possível*. Deste modo, a hipótese ockhamista, enquanto implica em identificar a onipotência divina com a realidade de Deus, acaba por identificar o maximamente real com o maximamente possível. Dito em outros termos, a mencionada hipótese leva a identificar o real com o possível por via da absorção do primeiro pelo segundo, e a esvaziar de sentido a noção de realidade em benefício da noção de possibilidade, de tal modo que esta última se faz coextensível à de ser. A existência fica, então, relegada à condição ou estatuto de um mero caso fático, isto é, a não ser mais que uma determinação acidental do ser, quem, por sua parte, se identifica pura e simplesmente com o ser-possível e se caracteriza por possuir uma realidade puramente hipotética.



E, assim como no caso grego o ser teria que se dizer *de muitas maneiras*, para contemplar seus diferentes modos de exercício, assim também no regime definido pela redução teológica do real ao possível só será concebível um único e exclusivo modo de ser, aquele que emana da possibilidade, quer dizer, aquele cuja realidade está já contida de antemão em sua possibilidade. No caso grego nos achamos, portanto, frente à lógica da analogia: diversos modos de ser, linguagem essencialmente polissêmica, sempre inexata, em certo sentido submetida e também superior ao princípio de não contradição.

Na hipótese teológica da vontade onipotente, ao contrário, frente à lógica da univocidade: um único modo de ser, linguagem exata e precisa, drasticamente submetida ao princípio de não contradição. A univocidade lógica se converte, deste modo, no reverso da onipotência absoluta de Deus e expressa a natureza hipotética de todo ser, enquanto seu princípio constitutivo, o de não contradição, alcança, coerentemente, o estatuto de paradigma de toda verdade possível.

A identificação do ser de Deus com seu poder absoluto conduz, então, à identificação da realidade com a possibilidade no seio de uma racionalidade unívoca. Assim sendo, aquela “ciência primeira”, que se ocuparia do ser enquanto ser, aquela ciência, de estatuto epistemológico tão contestado, da que se diz que não pode estar no mesmo nível que as demais, mas sim que deve induzir seus conteúdos a partir das outras ciências, tenha de adotar necessariamente a forma – se pretende corresponder ao panorama doutrinal inaugurado e presidido pela hipótese da onipotência absoluta de Deus – de uma metafísica do *possível*, que é (ou contém) também uma teologia, mas sem a referência dogmática a um credo religioso qualquer, o que a torna possível em um outro sentido, agora epistemológico, aquele adotado modernamente pelas ciências: essa possibilidade mostra-se atualmente uma verdadeira necessidade, pela urgência que temos em estabelecer bases para um entendimento mútuo entre os humanos, assentado numa compreensão que seja aceitável como são os resultados científicos, a respeito de nosso significado cósmico.

Pelo exposto, se pode compreender porque Guilherme de Ockham é considerado um dos introdutores do que em sua época já se chamava *via moderna*, que conduz o pensamento filosófico para além da Escolástica medieval, diretamente na ambiência moderna. Dele, vamos retomar aqui a noção de unidade do saber, o que propomos que se denomine “perspectiva integradora”, sendo aquela que vem predominando em epistemologia, à medida que se vai superando os últimos resquícios metafísicos e teológicos. Tais resquícios se fariam presentes na perspectiva que é própria das ciências modernas em seus primórdios, quando davam margem a que se difundisse, de maneira triunfalista, a crença na definitividade dos conhecimentos por meio dela obtidos, por baseados na observação de regularidades na ocorrência de fatos que permitiam elaborar leis gerais explicativas. Isso por que tais fatos eram recortados, do conjunto da realidade, de maneira a permitir um tratamento analítico, que os tornava objetos reduzidos à sua localização espaço-temporal, de acordo com o procedimento preconizado exemplarmente por Descartes. A derrocada do resultado principal da aplicação deste modelo epistemológico, a física mecanicista (copérnico-kepler-galileico-) newtoniana, com a emergência da física quântica e relativista foi, sem dúvida, um marco. A partir disso, as ciências voltam a ter história, a serem um conhecimento em evolução, melhorando à medida em que se abrem para aprender com os erros, ao invés de, precipitadamente, inferir leis definitivas de padrões observados em escala limitada. Por outro lado, pode-se perfeitamente supor que os avanços no conhecimento da matéria viva, chamaram a atenção para uma descontinuidade nos níveis de explicação, apontando um limite para a capacidade de previsão, tomando como referência a uniformidade de fenômenos observados no âmbito físico e químico, tal como se fossem partes de um grande mecanismo.

É assim que Versalius, o pai da anatomia, na obra “Fábrica do Corpo Humano” (*De humani corporis fabrica*), obra publicada no mesmo ano daquela, literalmente, revolucionária, de Copérnico, a saber, 1542, irá postular - em sentido, de certa forma, oposto a este, que deslocou o homem e sua habitação do centro do universo -, uma distinção radical do ser humano em relação a outros seres vivos e à ordem cósmica, tal como preconizava a medicina, desde Hipócrates e Galeno, na qual a necessidade de se praticar o estudo da anatomia assim como nos humanos ela se apresenta, ao invés de tentar compreendê-la por analogia com outros seres, nos quais se praticava a dissecação. Em seguida, com Harvey, a anatomia se torna “*animata*”, ou seja, fisiologia (ou anátomo-fisiologia), sendo o próximo passo importante, em termos epistemológicos, aquele que foi dado por aqueles estudiosos, mais recentes, que passaram a enfatizar a importância do estudo das patologias, isto é, dos estados disfuncionais, para entender o funcionamento e as funções normais dos organismos. Dentre esses, vale destacar, com o autor de “O Normal e o Patológico”, Georges Canguilhem, os estudos sobre a diabetes, para entender o funcionamento das glândulas suprarrenais.

Com o desenvolvimento da fisiologia, impulsionado pelo conhecimento das patologias, algo literalmente vital para nós, como é a saúde, passa a ser tratado de maneira antimetafísica, não ontológica, pois agora a doença não é um ser (mal) que invade o doente, mas um estado alterado em relação ao normal, que é uma das possibilidades contidas nesse estado normal, quando ocorre algum desgaste ou ineficiência em seu funcionamento - a rigor, não chegaria nem a ser, em sentido literal, um estado anormal, no sentido de “anômalo”, o estado patológico, pois esse estado também segue um “*nomos*”, uma norma, só que diversa daquela que rege o estado dito “normal”, ou são, sendo mesmo por esse motivo que se investiga a anomalia, buscando enquadrá-la em regras explicativas, a um só tempo, da anormalidade e da normalidade. De todo modo, ao contrário do que ocorre com a matéria inanimada, há uma oscilação constante na matéria viva, entre estados de excesso, carência e equilíbrio, ainda que instável, sendo daí que se extrai a noção de patologia, de disfunção, por considerarmos, nós os que vivemos e somos conscientes disso, ao nos estudarmos, ser funcional o que nos mantém vivos e sem sofrimento, não havendo estados patológicos da matéria inanimada, pelo simples fato de que ela não pode, como nós, morrer.

Somente assumindo uma perspectiva externa - e aí fazendo retornar, sub-repticiamente, à postura metafísica e teológica, com o seu ponto de vista do absoluto - é que podemos afirmar a continuidade entre os estados físicos, químicos, físico-químicos, e aqueles biológicos ou, mesmo, bioquímicos, moleculares. Dessa perspectiva, a diferença entre a saúde e a doença, e mesmo entre a vida e morte, é meramente quantitativa, sendo em todos os casos estados da matéria de que se trata, com maior ou menor complexidade, abordando sua organização. Esta é uma perspectiva inorgânica e mecanicista da vida. Podemos, entretanto, adotar uma concepção inversa, vitalista, não só do que é vivo como do próprio universo, ou seja, concebê-lo da perspectiva da vida que nele se formou e que, em certo momento, gera a consciência, graças a uma certa maneira de operar um tipo de células, aquelas nervosas, que nos permitem uma forma de acoplamento com o meio circundante extremamente favorável à nossa manutenção nele.

Nesta última perspectiva, há sentido no universo e esse sentido é a vida, não havendo sentido na vida para além de si mesma - pelo menos, para os seres vivos. A filosofia, então, pode ser posta a serviço da vida, nesse ser vivo que somos nós, conscientes do fim da vida, o que pode nos tornar a vida sem sentido, cabendo à filosofia velar pela continuidade da vida nesse ser que a altera e questiona, altera-se questionando-a, tendo desenvolvido um conhecimento tal e uma organização social de tamanha complexidade e poderio que pode destruí-lo, rápida ou lentamente. E na base desse conhecimento está uma epistemologia,

havendo ainda uma base biológica, vitalista, para a epistemologia, pois ela, como todo conhecimento, é uma função vital dos seres humanos.

Para investigar as bases biológicas do conhecimento, segundo o neurofisiólogo mineiro Nelson Vaz,<sup>6</sup> na esteira de Gregory Bateson, Francisco Varela, Humberto Maturana e outros, precisa-se incrementar o estudo de uma dimensão intermediária entre a fisiologia e a filogênese. No caso da primeira, se tem um estudo em nível celular e molecular, numa escala temporal extremamente rápida, variando de milissegundos, na transmissão neuronal a alguns poucos dias, na cicatrização, passando por algumas horas, na digestão. Já os fenômenos da filogênese são medidos em milhões ou centenas de milhões de anos, como a “explosão” de vida do Período Cambriano, em que surgiram nossos antepassados mais remotos, metazoários, ou as extinções em massa de seres vivos, entre os períodos Permiano e Triássico. Entre esse dois extremos, muito lentos e muito rápidos, encontra-se o nível que agora precisaria ser melhor explorado, e que é o nosso nível ou escala mais próxima, aquela da chamada ontogênese, em que se tem os fenômenos com duração de semanas, meses e anos, a começar pela constituição do zigoto, passando pelo desenvolvimento embrionário com sua organogênese, até a reprodução, envelhecimento e morte. E o interessante é que o avanço científico em biologia, especialmente em genética, vem demonstrando que seres vivos aparentemente tão distantes, como os mamíferos e os insetos, compartilham muitos mecanismos morfogênicos na formação do embrião, valendo-se, muitas vezes, de células muito similares, sem falar na similitude genética entre seres tão diversos como seres humanos e ratos: se antes nos espantávamos e maravilhávamos com a aparente diversidade da vida, hoje é a sua uniformidade em um nível mais profundo o que nos intriga. E, assim, somos levados novamente à disposição que motivou os primeiros filósofos, bem como impulsionados a pensar sobre o que já se encontra desde a origem escondido no interior do código genético, e se revela em toda sua diversidade no contato com o exterior, alterando-o e alterando-se, continuamente, enquanto puder.

Há, então, necessidade de que pratiquemos de forma tão intensa quanto possível a interdisciplinaridade, o que exige, então, que tenhamos um paradigma unificador, uma perspectiva integradora em epistemologia, capaz de articular explicações de natureza sociológica, econômica, jurídica, biológica, filosófica e, até, teológica. Um paradigma com essa característica “uni-totalizante” (*Ein- und Allheit*, para empregar expressão que remonta a Schelling, filósofo idealista alemão do séc. XIX) é o que se vem desenvolvendo por aqueles, como Edgar Morin, na esteira de Ilya Prigogine, que defendem a superação do tradicional paradigma simplificador das ciências clássicas, modernas, em favor de um **paradigma da complexidade**, em que se inserem “ciências transclássicas”, pós-modernas, como são a *cibernética* e a *teoria de sistemas*. Trata-se de teorias holísticas, de aplicação generalizada no âmbito de ciências formais e empíricas, tanto naturais como sociais, e que toma como distinção fundamental não mais aquela entre sujeito-do-conhecimento-come-observador-objetivo e objeto-do-conhecimento-observado-independentemente, mas sim outras, como aquela entre “sistema” e seu “meio ambiente”, para explicar tudo a partir dessa distinção, entre o que pertence a determinado sistema e o que está fora, no ambiente circundante, embora circule dentro do sistema – que não é fechado “para” e sim “com” o ambiente.

A teoria social sistêmica, tal como desenvolvida, principalmente, por Luhmann, assume, portanto, os seguintes pressupostos: (1º) substitui a contraposição entre sujeito e objeto, enquanto princípio

<sup>6</sup> Cf. “*Autopoiese: a criação do que vive*”, in: *Um novo paradigma em ciências humanas, físicas e biológicas*, CÉLIO GARCIA [org.], Belo Horizonte, 1987.



heurístico fundamental, pela “diferenciação sistêmica”, no mundo (*Welt*), entre o que é “sistema” e seu meio ambiente (*Umwelt*). Com isso, não apenas oferece uma abordagem “desubstancializada”, pois o sistema não é um *hypoukeimenon*, como foram as coisas (*rei*) na Antiguidade e o sujeito na modernidade, mas também (2º) “desumanizada”, não antropocêntrica, já que os seres humanos, enquanto sistemas biológicos, dotados de uma consciência, não fazem parte dos sistemas sociais integrantes do sistema global que é a sociedade, e sim, do seu meio ambiente – e o “antropocentrismo”, a visão que fundamenta um apartamento dos seres humanos de seu ambiente natural, justificando a oposição a ele, conhecendo-o para nele intervir e a ele se impor, pode ser considerado um dos motivos centrais de uma crise que é “epistemo-ecológica”, a qual tanto e cada vez mais nos ameaça, como sabe qualquer um minimamente informado, hoje em dia.

Trata-se de uma teoria holística, de aplicação generalizada no âmbito de ciências formais e empíricas, tanto naturais como sociais, e que toma como distinção fundamental, justamente, aquela entre “sistema” e seu “meio-ambiente”, para explicar tudo a partir dessa distinção, entre o que pertence a determinado sistema e o que está fora, no ambiente circundante, como elemento de outros sistemas - ou não.

A teoria em apreço pretende se desenvolver a partir de um conceito de sociedade que não é nem “humanista” nem “regionalista”, adotando, assim, uma posição que, de partida, evita dois dos maiores – se não forem mesmo os dois maiores – pressupostos incitadores da crise “epistemo-ecológica” antes referida. Isso significa que, para a teoria ora em apreço, a sociedade não é formada pelo conjunto de seus integrantes, os seres humanos, assim como não há para ela uma sociedade delimitada por critérios geopolíticos - a “sociedade brasileira”, “latino-americana”, “europeia” etc. Sociedade para a teoria de sistemas luhmanniana é a “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*), que se forma modernamente. O que a compõe não são os seres humanos que a ela pertencem, mas sim a **comunicação** entre eles, que nela circula de várias formas, nos diversos subsistemas funcionais (direito, economia, política, ética, mídia, religião, arte, ciência, educação etc.).

A diferenciação sistêmica entre “sistema” e “meio ambiente”, então, é o artifício básico empregado pela teoria para se desenvolver em simetria com aquilo que estuda, como seu “equivalente funcional”. Essa diferenciação é dita sistêmica por ser trazida “para dentro” do próprio sistema, de modo que o sistema total, a sociedade, aparece como meio ambiente dos próprios sistemas parciais, que dele (e entre si) se diferenciam por reunirem certos *elementos*, ligados por *relações*, nas *operações* do sistema, formando uma *unidade*.

Uma “unidade”, além de diferenciada no sistema do meio ambiente, também pode aparecer como meio ambiente para outras unidades, permitindo, assim, que por ela se aplique, recorrentemente, um número mais ou menos grande de vezes, a diferença sistema/meio ambiente, sem com isso perder sua *organização*. A “organização” é o que qualifica um sistema como complexo ou como uma simples unidade, com características próprias, decorrentes das relações entre seus elementos, mas que não são características desses elementos. A unidade de elementos de um sistema é mantida enquanto se mantém sua organização, o que não significa que não variem os elementos componentes do sistema e as relações entre eles. Essas mudanças, porém, se dão na *estrutura* do sistema, que é formada por elementos componentes do sistema relacionados entre si. Os elementos da estrutura podem sempre ser outros; o sistema se mantém enquanto permanecer invariante a sua organização, com uma complexidade compatível com aquela do meio circundante e demais sistemas ali existentes. Note-se que para a organização o que importa é o tipo

peculiar de relação, circular e recorrente, entre os elementos, enquanto para a estrutura o que conta é que há elementos em interação, ação e reação mútua, elementos esses que podem ser fornecidos ao sistema pelo meio ambiente, sem que por isso a ele não se possa atribuir o atendimento de duas condições gerais, para que se tenha “sistemas autopoieticos”, como Luhmann propõe que se considerem os sistemas sociais: a *autonomia* e a *clausura* do sistema.

*Sistema autopoietico* é aquele dotado de organização autopoietica, na qual há a (re)produção dos elementos de que se compõe o sistema e que geram sua organização, pela relação reiterativa, circular (“re-cursiva”) entre eles. Esse sistema é autônomo porque o que nele se passa não é determinado por nenhum componente do ambiente, mas, sim, por sua própria organização, formada por seus elementos. Essa autonomia do sistema tem por condição sua clausura, quer dizer, a circunstância de o sistema ser “fechado”, do ponto de vista de sua organização, não havendo “entradas” (*inputs*) e “saídas” (*outputs*) para o ambiente, pois os elementos interagem no e através dele - não se trata, portanto, de uma “autarquia” do sistema, pois ele depende dos elementos fornecidos pelo ambiente.<sup>7</sup>

Somente a comunicação se autoproduz, qualificando-se como autopoieticos os sistemas de comunicação da sociedade. O sentido da comunicação varia de acordo com o sistema no qual ela está sendo veiculada e as pessoas são meios (*media*) dessas comunicações, assim como computadores, faxes, telefones, etc. Esses componentes, contudo, não pertencem aos sistemas sociais e, sim ao seu meio ambiente. Os seres humanos, enquanto seres biológicos, são sistemas biológicos autopoieticos e enquanto seres pensantes, são também sistemas psíquicos autopoieticos. Sem a consciência decorrente do aparato psíquico, é claro, não haveria comunicação e logo também não haveria sistemas sociais. Sem a rede neuronal não haveria pensamentos. O que não há é uma relação causal entre imagens e pensamentos como os que temos, enquanto seres humanos, como demonstra o fato de que os demais seres portadores de redes neuronais não dispõem de uma elaboração simbólica como nós. É a linguagem, então a primeira condição para que se dê o acoplamento (estrutural) entre sistemas auto (conscientes) e sistemas sociais (autopoieticos) de comunicação.<sup>8</sup> Os sistemas sociais, como todo sistema, se mantém sem dissipar-se no meio ambiente em que existem enquanto se mantém sua estrutura e enquanto for apto para diferenciar-se nesse meio ambiente, com o qual “faz fronteira”. Sistemas psíquicos (biológicos) e sistemas de comunicação (sociais), por mais que estejam cognitivamente abertos para o meio ambiente, para dele se diferenciarem, fecham-se em um operar, o que significa reagir ao (e no) ambiente por autorreferência, sem contato direto com ele.

A estrutura dos sistemas sociais fica no seu centro, sendo nele onde se determina o tipo de comunicação produzida pelo sistema. Em volta do centro, protegendo-o, tem-se a chamada periferia do sistema, através do qual ela entra em contato com o meio ambiente e demais sistemas ali existentes. Desde as fronteiras de um dado sistema até o seu centro, - em uma periferia, portanto, forma-se o que Munch denominou “zona de interpenetração”,<sup>9</sup> na qual os sistemas, nos termos de Luhmann, “irritam-se” em decorrência de seu “acoplamento estrutural” com outros sistemas.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Cf. WILLIS SANTIAGO GUERRA FILHO, *Autopoiese do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica*, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997, p. 69 e seg., p. 82 e seg.

<sup>8</sup> Cf. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, vol. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p. 101.

<sup>9</sup> Cf. “*The Dynamics of Societal Communication*”, in: *The Dynamics of Social Systems*, P. COLOMY (ed.), London: Sage, 1992, p. 65.

<sup>10</sup> Cf. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, 3a. ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 291 e seg.

Esse acoplamento necessita ser viabilizado por certos meios (*media*). O meio principal de acoplamento entre o sistema do direito e o sistema da política, por exemplo, segundo Luhmann são as constituições.<sup>11</sup> Para entendermos isso, é necessário ter em mente que o judiciário é a organização que ocupa o centro do sistema jurídico, pois é quem determina em última instância o que é e o que não é direito. Da mesma forma os demais poderes do Estado, Legislativo e Executivo, ocupam o centro do sistema político, mas assim como o Judiciário, têm na constituição as pautas mais importantes de balizamento da ação de seus componentes.

Considerando as características da fronteira dos sistemas, referidas por M. Bunge,<sup>12</sup> tem-se que (1º) periférico em um sistema é o que ocorre em suas fronteiras; (2º) uma função específica das fronteiras dos sistemas é proceder as trocas entre o sistema e o meio; (3º) na fronteira, encontramos os elementos do sistema que estão diretamente acoplados com componentes do meio ambiente. Isso nos levou a concluir que uma Corte Constitucional, por exemplo, situar-se-ia na fronteira entre os sistemas jurídicos e políticos, sendo um dos componentes mais importantes no acoplamento estrutural dos dois sistemas. Com isso, tem-se de admitir que as Cortes Constitucionais, se estão na fronteira do sistema jurídico, tendo saído de seu centro, migrou para lá, não sendo mais, propriamente, parte integrante do judiciário, em um sistema jurídico autopoietico, onde este ocupa o seu centro, ao dispor, em última instância (no caso, literalmente), sobre o código característico (e caracterizador) do sistema jurídico, pelo qual se define como jurídica ou não as comunicações.<sup>13</sup> Uma consequência das mais relevantes dessa “migração” das cortes constitucionais é que elas, quando passam a integrar o sistema político, devem se submeter aos mesmos critérios de legitimação que os demais componentes desse sistema, onde a comunicação se qualifica pelo código do poder. Aliás, a doutrina é unânime em reconhecer, na esteira de Kelsen, que tais cortes exercem um poder de legislação negativa, e também – agora já indo além da formulação tradicional do positivismo - que podem apreciar o mérito de decisões administrativas, quando as mesmas apresentam defeitos do ponto de vista da manutenção da integridade dos princípios constitucionais e direitos fundamentais. Ao mesmo tempo, ao pronunciarem a última palavra sobre o que é e o que não é direito, situam-se no “centro do centro” do sistema jurídico. Este “centro do centro”, então, é onde se daria o acoplamento estrutural do sistema jurídico com outros, e não só com o sistema político. Também a educação, a ciência, a arte, a religião, a economia, a mídia e todos os demais sistemas sociais penetram no direito e são por ele penetrados (ou “irritados”), principalmente, por via de interpretações a partir do que se acha disposto na constituição, interpretações essas que são feitas por juristas, juízes e demais operadores jurídicos e, mesmo, por jornalista, padres, cientistas, enfim, todos os cidadãos, e essas interpretações todas influenciam (“irritam”) os membros das Cortes Constitucionais, mas a interpretação que prevalece, em um sistema jurídico autopoietico - e, logo, autônomo - é desses últimos. Tais interpretações, no entanto, são construções (auto)po(i)éticas,<sup>14</sup> pois o direito desenvolve-se reagindo apenas aos seus próprios impulsos, estimulado por “irritações”, provindas do ambiente social. A propósito, vale referir a seguinte passagem, da lavra de Gunther Teubner: “Mesmo as mais poderosas pressões só serão levadas em conta e elaboradas juridicamente a partir da forma como aparecem nas ‘telas’ internas, onde se projeta as construções jurídicas da realidade (*rechtlichen*

<sup>11</sup> “*Verfassung als evolutionäre Errungenschaft*“, in: *Rechtshistorisches Journal*, n. 9, Frankfurt am Main, 1990, p. 204 e segs.

<sup>12</sup> “*System Boundary*“, in: *International Journal of General Systems*, n. 20, London, 1990, p. 219.

<sup>13</sup> Cf. LUHMANN, „*Die Stellung der Gerichte im Rechtssystem*“, in: *RECHTSTHEORIE*, n. 21, Berlin, 1990; W. S. GUERRA FILHO, ob. ult. cit., p. 75 e segs.

<sup>14</sup> Nesse passo, vale recordar a já mencionada proposta de Freud, de que se substitui, em psicanálise, a interpretação pela (re) construção “arqueológica”. Cf. FREUD, *Konstruktionen in der Analyse* [1937], ob. loc. ult. cit.

*Wirklichkeitskonstruktionen*). Nesse sentido, as grandes evoluções sociais ‘modulam’ a evolução do Direito, que, não obstante, segue uma lógica própria de desenvolvimento”.<sup>15</sup>

Por ser o Judiciário a única unidade que opera apenas com elementos do próprio sistema jurídico - o qual, ao prever a proibição do *non liquet*, o força a sempre dar um enquadramento jurídico a quaisquer fatos e comportamentos que sejam levados perante ele -, postula-se que essa unidade ocuparia o centro do sistema jurídico, ficando tudo o mais em sua periferia, inclusive o Legislativo, em uma região fronteira com o sistema político. Eis o “paradoxo da transformação da coerção em liberdade”, uma vez que o juiz se acha vinculado às leis, mas não à legislação, que é sempre objeto de sua interpretação, inclusive a norma que o vincula à lei, levando em conta textos com autoridade superior como aquele da Constituição. “Quem se vê coagido à decisão e, adicionalmente, à fundamentação de decisões, deve reivindicar para tal fim uma liberdade imprescindível para construção do Direito”.<sup>16</sup> É uma tal unidade que garante a autonomia do sistema e a sua “autorreprodutibilidade”, para o que recebe o apoio imprescindível de uma “unidade cognitiva”, a chamada “doutrina”, que não apenas é responsável pela sofisticação da hermenêutica jurídica, como fornece interpretações passíveis de serem adotadas pelo Judiciário, e assim, introduzidas no sistema jurídico normativo.<sup>17</sup> Disso podemos falar, como Foucault, em uma “unidade de discurso” entre as práticas discursivas da academia e do Judiciário.<sup>18</sup>

Conclui-se, então, que a fronteira do sistema jurídico e, por simetria, também dos demais sistemas sociais, não passa apenas por sua periferia, mas também por seu centro. É por isso que, com H. v. Foerster, podemos dizer, tal como H. Willke,<sup>19</sup> que o Estado de uma sociedade funcionalmente policêntrica é formada por subsistemas sociais diferenciados (interdependentes) que se estruturam não de forma hierárquica, mas sim “heterárquica”, pois nenhum subsistema goza, *a priori*, de primazia em relação aos demais - nem o subsistema de economia, como é ainda hoje bastante divulgado e como foi dito pelo próprio Luhmann, em uma versão mais antiga de sua teoria.<sup>20</sup> Na última versão dessa teoria não se fala mais em primazia da função de nenhum subsistema, a não ser em relação a si mesmo,<sup>21</sup> já que “cada sistema funcional só pode cumprir com a própria função”.<sup>22</sup>

Postular que a sociedade contemporânea, organizada em escala mundial, “globalizada”, é o produto da diferenciação funcional de diversos (sub)sistemas, como os da economia, ética, direito, mídia, política, ciência, religião, arte, ensino etc. - sistemas autopoieticos, que operam com autonomia e fechados

<sup>15</sup> TEUBNER, „*Reflexives Recht: Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive*“, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, n. 68, Stuttgart, 1982, p. 21. V. tb., *Id.*, “*Substantive and reflexive elements in modern Law*”, in: Law & Society Review, vol. 17, n. 2, Denver, 1983, p. 249.

<sup>16</sup> Cf. LUHMANN, „*Die Stellung der Gerichte im Rechtssystem*“, cit., p.163.

<sup>17</sup> A doutrina ou dogmática jurídica, como sustenta LUHMANN em trabalho já clássico, “*Sistema Jurídico e Dogmática Jurídica*”, caracteriza-se, igualmente, por constituir uma liberdade de pensamento sob a aparência de vinculação a conceitos dogmatizados, inquestionáveis, mas que, na verdade, tanto podem oferecer respostas como tornarem-se instrumento de questionamentos, enquanto formas cujo conteúdo e, logo, também o seu sentido podem sempre ser atualizados, para atender às exigências sociais de segurança ou, ao menos, da “insegurança suportável” de um problema para o qual se pode oferecer uma solução, encerrando-o com uma decisão. Cf. LUHMANN, *Sistema Jurídico y Dogmática Jurídica*, trad. IGNACIO DE OTTO PRADO, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 29 e seg., 40 e 102.

<sup>18</sup> Cf. EDWARD L. RUBIN, “*The practice and discourse of legal scholarship*”, in: Michigan Law Review, vol. 86, nº 6, Lincoln, 1988.

<sup>19</sup> Cf. *Ironie des Staates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 65.

<sup>20</sup> LUHMANN, „*Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft*“, in: *Id.*, *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, p. 149.

<sup>21</sup> LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cit., vol. II, p. 747 e seg.

<sup>22</sup> *Id. ib.*, p. 762.

uns em relação aos outros, cada um com sua própria “lógica” -, não implica negar que haja influência (ou “perturbações”) desses sistemas uns nos outros. Entre eles dá-se o que a teoria de sistemas autopoieticos denomina “acoplamento estrutural”.<sup>23</sup> Assim, o sistema da política acopla-se estruturalmente ao do direito através das constituições dos Estados, enquanto o direito se acopla à economia através dos contratos e títulos de propriedade, e a economia, por meio do direito, com a política, por meio dos impostos e tributos, e todos esses com a ciência, através de publicações, diplomas e certificados, cabendo a uma corte constitucional, em última instância, deliberar sobre a “justeza” desses acoplamentos, em caso de dúvidas ou contestações, que os ameace, ameaçando, assim, a autopoiese do sistema global e, logo, sua permanência, sua “vida”.

É de todo conveniente o emprego de novas categorias em estudos que levam em conta a complexidade da realidade estudada, considerando que a mesma não existe para nós independentemente de nossa observação dela. Somente assim poderemos, igualmente, enfrentar melhor as questões éticas e jurídicas com que nos defrontamos em um mundo que a ciência vem, ao mesmo tempo, revelando e tornando mais complexo. Um aspecto, porém, que traz certo desconforto, quando propomos a adoção de um paradigma novo, sistêmico, para melhor estudar o mundo complexo em que nos encontramos, é a suspeita que esse tipo de abordagem suscita, da perspectiva normativa de teorias ditas “críticas”, como é (ou foi) aquela habermasiana. Uma teoria sistêmica, efetivamente, não se propõe a avaliar aquilo que estuda, mas fornecer, a partir de suas observações - e observações não só do que se observa, mas também dos observadores, que são “observadores/concebedores” de “objetos/concebidos”, nos termos expressivos empregados por Morin -,<sup>24</sup> descrições mais acuradas e explicações do mundo e das teorias que construímos para observá-lo/”construí-lo”, o que, afinal de contas, deve anteceder o momento da crítica valorativa, para propor alternativas à (re)construção do mundo pelo direito, a ética, e também a economia, a política e, sobretudo, a própria ciência. O que buscamos, então, é o que Husserl denominava “princípio dos princípios”, uma ideia regulativa, no sentido kantiano, a qual, como esclarece Manfredo Araújo de Oliveira, com apoio no filósofo frankfurtiano K.-O. Apel, “quer ser efetivada, o que significa dizer que para isso é necessário que a razão ética entre em contato com outras ‘formas de racionalidade’. Numa palavra, a dimensão ética, na medida em que se efetiva historicamente, tem que entrar em combinação com a racionalidade sistêmico-funcional dos sistemas sociais e das instituições e com a racionalidade estratégica”.<sup>25</sup>

Entretanto, há um problema bastante grave que podemos apontar, em concepções normativas da racionalidade, como é aquela hoje tão difundida e apreciada, de Habermas, por mais que endosse e pratique a recomendação que acabamos de referir, sem que evite um certo maniqueísmo, quando distingue uma “boa” e uma “má” razão - a comunicativa e a estratégica: é que elas são formuladas de uma perspectiva transcendental, ainda que se diga pragmática, de “fora da realidade”, donde terminarem resvalando numa postura irracional, pois não são capazes de perceberem a unidade subjacente às diversas formas de pensar e agir racionalmente. É por isso que, filosoficamente, a postura dialética do “idealismo objetivo” (Dilthey), tal como foi adotada na modernidade por Hegel - e, contemporaneamente, por Vittorio Hösle, Carlos V. Cirne Lima, Manfredo A. de Oliveira, dentre outros -, apresenta-se como mais frutífera e conseqüente, apesar de sua “fê”, que não se assume como tal, na possibilidade de uma fundamentação última de nosso

<sup>23</sup> cf. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, loc. ult. cit., p. 776 ss.

<sup>24</sup> Cf. *Ciência com Consciência*, 3ª. ed., revista e modificada pelo A., trad. MARIA D. ALEXANDRE e MARIA ALICE SAM-PAIO DÓRIA, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, cap. 10, n. 8, p. 333.

<sup>25</sup> *Ética e Economia*, São Paulo: Ática, 1996, p. 33.



conhecimento da realidade – e, logo, na possibilidade de conhecermos verdadeira e definitivamente o que as coisas são, seu ser, sem garantia de que este seja o ser, pura e simplesmente.

Habermas adota uma postura que denomina “pós-metafísica”, de acordo com a qual só as ciências estão aptas a elaborar assertivas com valor heurístico sobre os diversos objetos de conhecimento, ficando a filosofia restrita ao estudo de segunda mão, que têm as ciências - ou, mais precisamente, o seu procedimento cognitivo - como sentido e objeto. Com tal postura, Habermas não escapa da metafísica, pois termina ficando preso ao que Heidegger denominou “metafísica da subjetividade”, a qual dá sustentação ao projeto de domínio técnico-científico da realidade, responsável maior pelos problemas éticos, jurídicos, políticos, sociais, econômicos e ecológicos - em sentido amplo, para envolver o que Edgar Morin denomina “ecologia da ação”,<sup>26</sup> a qual já se coloca no plano da sociedade, em que não podemos prever as consequências de nossas próprias ações - com que nos deparamos atualmente.

É preciso, então, para abordar corretamente a problemática aqui delineada, que se supere tal postura, tipicamente moderna - e, portanto, ultrapassada -, o que, em termos epistemológicos, requer a substituição do paradigma formalista, baseado na distinção entre sujeito e objeto(s) do conhecimento, e, em termos filosoficamente mais gerais, a ultrapassagem do humanismo, tal como indicado por Heidegger em sua célebre carta a Jean Beaufret a esse respeito, a “Carta sobre o Humanismo”. E, além disso, que as indicações aqui fornecidas possam servir para a elaboração desse caminho para o pensamento, tão dificultoso quanto urgente.

Com isso, pretendemos minorar os efeitos desastrosos do esquecimento metafísico do ser que somos na operação meramente técnica de uma engrenagem em que somos as peças, pensando sermos meros operadores, no que se mostra de fundamental importância a crítica que a perspectiva fenomenológica de Husserl e também aquela de seu genial discípulo Martin Heidegger permite que se empreenda ao formalismo instalado no pensamento moderno, pelo exarcebamento do modo conceitualista e objetificante de lidar com o conhecimento, em geral, sendo de se apontar o exemplo bem característico do que se dá no campo do Direito.<sup>27</sup> Fica, assim, estabelecido o desafio, a ser enfrentado aqui de maneira decidida, de saber em que medida algo como um retorno à situação concreta, fática, proposta por Heidegger - no que podemos denominar, antes que uma “fenomenologia da liberdade” (Günter Figal), com mais precisão, uma “fenomenologia da(s) possibilidade(s) existenciais” -, pode dar ensejo a uma recuperação de um saber apto a fornecer uma orientação, ou re-orientação, na busca de sentido para as ações humanas a serem, então, devidamente reguladas pelo Direito, com uma pretensão justificada de obediência generalizada, nas condições adversas da atualidade. Cabe a todos que nos preocupamos com o que pode resultar da quadra histórica de crise que estamos vivendo, já há bastante tempo – sabe-se lá por quanto tempo ainda -, assumir uma parte de tal tarefa, de proporções gigantescas, percebendo o quanto é urgente e necessária e, se é assim, há de ser também possível dela nos desincumbirmos.

Trata-se, portanto, de questionar a concepção clássica, típica da metafísica do real, de que o conhecimento é uma cópia da realidade e será verdadeiro na medida em que seja uma representação fiel dela - a crítica dessa metafísica é feita por autores do lado de cá e de lá o Oceano Atlântico, como se

<sup>26</sup> Cf. ob. cit., cap. 6, p. 128 ss.

<sup>27</sup> Neste sentido, v. AQUILES CÔRTEZ GUIMARÃES, *Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005, bem como nosso verbete “*Fenomenologia Jurídica*”, in: *Dicionário de Filosofia do Direito*, VICENTE DE PAULO BARRETTO (coord.), Rio de Janeiro/São Leopoldo (RS): Renovar/UNISINOS, 2006, pp. 316/322.

pode exemplificar, no primeiro caso, com Richard Rorty, e no segundo caso, com os chamados “filósofos da diferença”, a começar por Heidegger, e seguindo-se com Deleuze, Derrida etc.<sup>28</sup> É uma concepção de metafísica, enquanto metafísica do real, com sua ontologia substancialista, que vem rejeitada em posições epistemológicas positivistas e outras, como as materialistas e fenomenológicas, assim como permanece aceita naquela outra importante tradição filosófica, mais antiga que estas outras, mas que ainda hoje tem seus representantes, a saber, aquela oriunda do tomismo, embora as demais posições filosóficas, inevitavelmente, tenham de dar alguma respostas às incontornáveis questões metafísicas, tal como aqui se as concebe, considerando que evitá-las, adotando uma forma de suspensão do juízo ceticista, é também uma das respostas possíveis. E. J. Lowe diz-nos que,<sup>29</sup> ao contrário das ciências, que se ocupam de estabelecer o que *é*, não o que *tem* de ser ou o que *pode* ser (mas não *é*), a metafísica lida com *possibilidades*. Sendo assim é preciso, de alguma maneira, delimitar o escopo do *possível*, para podermos, ao menos, conseguir determinar empiricamente o que *é efetivamente real*, da maneira tentativa e aproximada que é própria da ciência, tal como entendida contemporaneamente. A tese do autor apenas referido é a de que a metafísica será possível na medida em que se atenha a lidar com possibilidades – seja, portanto, possibilista, tal como aqui preconizado. Um apanhado didático dos desenvolvimentos recentes em metafísica encontra-se em Cynthia Macdonald.<sup>30</sup> Sua abordagem se situa no âmbito da recuperação da metafísica em uma chave analítica, na qual é bastante representativa a contribuição do oxfordiano contemporâneo Peter Strawson.<sup>31</sup> Já um representante proeminente da vertente materialista contemporânea é Alain Badiou.<sup>32</sup> Por fim, na perspectiva neotomista, podemos referir o pensamento do brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, o (justamente) festejado (e pranteado) Pe. Vaz, que deu ensejo à formação de verdadeira Escola, a partir de seu longo professorado em Belo Horizonte (MG).<sup>33</sup>

Eis que nos defrontamos aqui com uma questão que, tradicionalmente, pertence ao campo que se designou, com base em uma classificação de certas obras de Aristóteles, metafísica. Como é corrente, o termo “metafísica” é oriundo de uma classificação de obras de Aristóteles versando sobre sua temática, posicionadas depois dos livros da física, donde a denominação *metá*, isto é, “após”, *ta physika*, ou seja, “da física”. Já Kant, porém, questionou se seria uma mera coincidência que uma tal denominação se adequasse tão bem ao sentido mesmo da investigação metafísica, voltada para questões que se situam para além daquelas tratadas no plano da realidade palpável, física. E, de fato, há trabalhos que demonstram estar presente no pensamento aristotélico, se não o termo, a idéia a que ele corresponde.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Cf., no âmbito da teoria do direito, por exemplo, o trabalho do holandês BERT VAN ROERMUND, *Derecho, Relato y Realidad*, trad. HANS LINDAHL, Madrid: Tecnos, 1997.

<sup>29</sup> Em *The Possibility of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2001, logo na introdução.

<sup>30</sup> *Varieties of Things*, Oxford: Blackwell, 2005.

<sup>31</sup> Cf. *Análise e Metafísica*, trad. ARMANDO MORA DE OLIVEIRA, São Paulo: Discurso, 2002.

<sup>32</sup> Cf., v.g., *O Ser e o Evento*, trad.: MARIA LUÍZA X. DE A. BORGES, Rio de Janeiro, Zahar/UFRJ, 1996. Para um desenvolvimento ulterior da concepção de Badiou, cf., do próprio A., *Lógicas de los mundos*, trad. MARÍA DEL CARMEN RODRIGUEZ, Buenos Aires: Manantial, 2008 [2006]; v. tb. MEHDI BELHAJ KACEM, *L'esprit du nihilisme. Une ontologie de l'Histoire*, Paris: Fayard, 2009.

<sup>33</sup> Para uma primeira aproximação a este pensamento, bem como quanto às possibilidades de se estabelecer conexões entre ele e contribuições modernas, como as de Kant e Hegel, bem como aquelas contemporâneas, de Heidegger ou Apel, particularmente recomendável se nos afigura o livro editado em sua homenagem, *Saber filosófico, história e transcendência*, JOÃO A. MAC DOWELL (coord.), São Paulo: Loyola, 2002. Uma introdução “bibliográfica” encontra-se em MARCELO PERINE, *Ensaio de iniciação ao filosofar*, São Paulo: Loyola, 2007, pp. 117 ss.

<sup>34</sup> Cf. HANS REINER, “O surgimento e o significado original do nome *Metafísica*”, in: *Sobre a Metafísica de Aristóteles (Textos Seleccionados)*, MARCO ZINGANO (org.), São Paulo: Odysseus, 2005, p. 93 ss.

A metafísica trata de questões das quais não se ocupam as ciências, enquanto formas de conhecimento que ora se voltam para a construção de um saber com base em experiências feitas no contato com a realidade, com o que existe, e que por isso são ditas “empíricas”; ora elaboram o conhecimento advindo da consistência de suas proposições entre si mesmas, sem referência a quaisquer objetos reais, mas apenas àqueles abstratos, como na(s) lógica(s) e matemática(s), donde justamente serem qualificadas de “formais”. Na realidade, estes “tipos puros” de conhecimentos científicos se mesclam em maior ou menor medida, restando ainda a possibilidade e, mesmo, necessidade (termos, a rigor, intercambiáveis, pois o possível é necessariamente possível, assim como o necessário sempre é possivelmente necessário, já que esta é a condição do que existe sem ser em si mesmo, o que só é o ser que não depende de nenhuma causa para existir, o qual se pode denominar de Absoluto, Deus etc.) de outros conhecimentos, metacientíficos, que seriam a epistemologia, para discutir as condições de possibilidade de um conhecimento científico ou de uma outra natureza, e a metafísica, para discutir as categorias, determinações ou, simplesmente, os conceitos dos conceitos empregados pelas demais formas de conhecimento, como são os conceitos de realidade, possibilidade, necessidade, causalidade, tempo, espaço, existência, número, contradição, identidade, sujeito, objeto, mundo, experiência, indivíduo, infinito, nada, Deus, valores como o bem e a justiça, mas também o mal etc. Para efeitos mais didático do que por razões substanciais pode-se dividir em diversas (sub)áreas do conhecimento a metafísica, conforme privilegie alguns desses temas, de forma que do estudo de Deus se ocuparia a teologia (racional, e não aquelas dogmáticas, vinculadas a alguma religião positiva), assim como dos valores a axiologia, dos deveres ou obrigações – aí incluídos temas como o das promessas, dádivas ou realidades deônticas mais habitualmente estudadas, como aquela jurídica -, das questões pertinentes ao(s) mundo(s) a cosmologia e daquelas sobre o(s) ser(es) a ontologia, enquanto temas relacionados ao conhecimento em si seriam objetos da gnosologia. A estreita conexão entre todas essas matérias, em que cada uma remete às demais, torna de todo relativas tais divisões, ao mesmo tempo em que suscita o interesse em promover a interdisciplinariedade “holística” dos estudos por meio da metafísica tal com aqui entendida. Quanto às denominações atribuídas às suas subdivisões, são oriundas mais da etimologia, em correspondência com seu objeto, do que de qualquer outro significado que possam ter, a depender do contexto em que apareçam empregados os respectivos termos. Uma investigação há de ser feita racionalmente, empregando até, o quanto possível, um instrumental oriundo de ciências (formais) lógicas e computacionais.<sup>35</sup>

Após o surgimento da filosofia – pelo menos, com essa denominação - na Grécia antiga, ela iria se mesclar com o senso prático, político-jurídico mais eficiente, do antigos romanos e, posteriormente, com uma versão (ou versões) muito particular(es) da religião monoteísta judaica, como é o cristianismo, resultando na afirmação da capacidade humana de se impor ao mundo, mais do que apenas contemplá-lo e, por diversas formas, “imitá-lo”.

A teoria a que buscamos aqui é uma via de acesso, introduzindo-a, então, precisa estar, por exemplo, fora do círculo em que os cultores da filosofia a aprisionaram e ali a mantêm, quando trabalham “tecnicamente”, pondo-se a serviço do desenvolvimento de um saber cada vez maior, no menor espaço

<sup>35</sup> A propósito, v. trabalhos recentes como *Steps Toward a Computational Metaphysics*, de BRANDEN FITELSON (University of California–Berkeley) e EDWARD N. ZALTA (Stanford University), bem como, deste último, *Principia Metaphysica*, disponíveis em <http://mally.stanford.edu/publications.html> (acessado em 08.09.2011); *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, DORDRECHT, D. Reidel, 1983; *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press/Bradford Books, 1988.

de tempo, sem parar e se perguntar do por quê, para quê. E é essa escalada desenfreada para o saber que é um saber-fazer (*know how*), característica da (tecno)ciência, que tantos problemas vem solucionando, ao mesmo tempo em que muitos outros vai criando e, principalmente, deixando de enfrentar a brutalidade da existência - o chamado “absolutismo da realidade” mencionado por Hans Blumenberg (na obra “Arbeit am Mythos”, ou “Trabalhar o Mito”), insensível ao sofrimento consciente dos humanos -, por promover mais e mais o afastamento dela, evitando que com ela nos confrontemos, o que exige um tipo de saber mais próximo da mitologia, das artes e da religião, em suma, do imaginário, da imaginação - portanto, mais distanciada daquele “puramente” científico, formalista, positivista -, e isso sem que entre essas formas antípodas de saber se estabeleça propriamente um conflito, pois estão situadas em “quadrantes” diferentes daquele diagrama acima proposto, com o fito de auxiliar no mapeamento das formas de conhecimento da totalidade, nela situando, em posição de igual legitimidade que a das ciências, saberes como o da poética (mitológica, religiosa, artística, jurídica etc.): surgem, assim, questões que colocam em questão a própria ciência e o modo de organização social (também política, jurídica e, sobretudo, econômica, utilitário-capitalista) que a criou, sustenta e nela se sustenta, sem que dela possa obter a devida sustentação. Não é de estranhar, portanto, que tais questões não sejam tratadas, mas, de certa forma, descartadas, pelo pensamento classicamente tido por científico, causando grande instabilidade, de ordem psicológica, ética e também política, jurídica, econômica, em suma, social, neste ser em aberto, carente de orientação e fixação de um sentido para sua existência, que somos os humanos. Dessas questões, tradicionalmente, se ocupam as religiões, com sua forma (mito)poética de explicar o mundo, dando-lhe (e dando-nos) também algum sentido, e não há lugar para elas, tanto as religiões e os mitos - com sua força simbólica, que sempre deu sustentação à ordem social, através do direito e outros meios, os quais sem esta força não têm como bem desempenhar este papel crucial -, como para tais questões, na sociedade mundial tecnocientífica contemporânea, que tem na secularização um dos pressupostos de seu aparecimento e manutenção, tratando como falso o que não é para ser avaliado por este registro, pois uma metáfora não é mesmo para ser levada ao pé da letra. É para elas, então, que se volta a teoria aqui proposta, a partir do estudo do direito, sim, mas situando-o na totalidade das formas de conhecer e ordenar a realidade,<sup>36</sup> sejam aquelas mais propriamente normativas, acima qualificadas de “escatológicas”, como é o direito enquanto ordenamento da conduta humana, sejam aquelas “nomológicas”, como são as teorias, inclusive do direito. E ao assim proceder, podemos esperar a obtenção de esclarecimentos também sobre essa totalidade mesma e sobre nós, que dela fazemos parte, como um seu “subconjunto próprio”, sendo ela um conjunto infinito - logo, um subconjunto que pode não ser menor que ela.<sup>37</sup>

Ora, dessa teoria já não se pode dizer que possua exatamente as características reconhecidas como próprias de toda teoria, pois se amplia para abranger o que normalmente a abordagem teórica exclui, no recorte que propõe, para conhecer de maneira mais eficiente o que toma como objeto a conhecer. Tentativas de enfrentar esse impasse ou “aporia” resultaram em importante renovação filosófica, com repercussão também em outras áreas do conhecimento, como a psicologia, e também na elaboração de perspectivas teóricas como a teoria de sistemas, que se vem de referir, enquanto situadas para além da diferença gnosiológica clássica entre sujeito e objeto.

<sup>36</sup> No sentido referido por WERNER HEISENBERG em *A Ordenação da Realidade*, trad.: MARCO ANTÔNIO CASANOVA, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009 [1942], em que vemos uma convergência, ao que parece ainda inexplorada, com o pensamento de Herman Dooyeweerd, antes referido.

<sup>37</sup> Aqui, novamente, beneficiei-me do ms. já referido de José Dantas, na parte sobre teoria dos conjuntos, bem como de contato pessoal com o A., na data registrada acima.

