

Hegel

Coleção XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
José Pinheiro Pertille
Ricardo Pereira Tassinari



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H361 Hegel / Organizadores Marcelo Carvalho, Ricardo Tassinari, José
Pertille. São Paulo : ANPOF, 2015.
393 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-21-3

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 2. Filosofia
alemã I. Carvalho, Marcelo II. Tassinari, Ricardo III. Pertille, José
IV. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEl)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Oswaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFSM)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFSM)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de respon-

sabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Apresentação

O conjunto dos 28 trabalhos aqui apresentados pelos integrantes do GT Hegel é a expressão do estudo e da pesquisa realizados atualmente sobre Hegel nos Cursos de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil. Fruto do trabalho de docentes, doutores, doutorandos, mestres e mestrandos, nele é possível perceber o alto grau de maturidade e de profundidade em que se encontra, hoje, no Brasil, a pesquisa e o estudo do pensamento hegeliano e de sua relação com demais autores e com nosso tempo presente.

Os textos foram agrupados de acordo com três grandes eixos. *Questões lógicas, fenomenológicas, metafísicas e estéticas*: sob este tema, encontram-se os textos que tratam temas e conceitos relativos à lógica, à fenomenologia, à metafísica e à estética no pensamento de Hegel. *Questões morais, éticas e políticas*: nessa parte, encontram-se trabalhos que tratam de um dos aspectos mais estudados do pensamento hegeliano, as dimensões morais, éticas e políticas do ser humano. *Hegel em perspectiva*: aqui, encontram-se os textos que confrontam o pensamento hegeliano com o pensamento de demais autores.

Os enfoques de tais trabalhos são variados. Têm-se: textos de exegese do texto hegeliano, em suas várias interpretações; estudos do pensamento de Hegel frente a outros autores, como Platão, Tomás de Aquino, Descartes, Nietzsche, Fichte, Schelling, Feuerbach e Heidegger; e pesquisas que buscam confrontar o pensamento hegeliano com o momento presente. Nesse contexto, tal busca de atualização do pensamento hegeliano mostra como esse pensamento ainda se encontra vivo e passível de incorporar a diversidade de visões, na medida, principalmente, em que essa diversidade, desde o tempo de Hegel, é assumida como necessária e constitutiva desse próprio pensamento. Inversamente, tal atualização do pensamento hegeliano mostra a

necessidade e atualidade dos estudos de tipo histórico-filosófico, na medida em que se torna necessário o aprofundamento na análise dos conceitos hegelianos, para tal confronto com o tempo presente.

A história do GT Hegel remonta a 1998, quando a Assembléia Geral da ANPOF, fundada em 1983, decide promover a criação de Grupos de Trabalho. Nessa época, surge o *GT A Matriz Hegeliana da Crítica Filosófica da Modernidade Política*. Em 2002, para ampliar o foco de interesse em mais dimensões do pensamento hegeliano, o GT passa a denominar-se *GT Matrizes Hegelianas da Crítica da Modernidade*. Em 2004, fruto da interação cada vez mais estreita entre o GT e a Sociedade Hegel Brasileira (SHB), fundada em 2001, decidiu-se tomar como objeto de estudo e pesquisa do GT a filosofia hegeliana em geral, com suas diversas temáticas e sua pluralidade de interpretações, quando passou a ser denominado de *GT Hegel*.

Hoje, os trabalhos aqui apresentados revelam o papel central que o GT Hegel desempenhou e vem desempenhando, desde 1998, no cenário da pesquisa em Filosofia nos Cursos de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil, no que concerne ao pensamento hegeliano, na medida em que a maior parte dos autores ou já eram membros do GT ou foram formados por esses membros. Mostra ainda o resultado de um processo, que desde sua criação, tem sido realizado com empenho e dedicação pelas coordenações do GT Hegel e pelos seus integrantes, bem como tem sido espontâneo, pois, é a expressão da vontade e da paixão de seus membros por esse pensamento.

Oferecemos, pois, aqui, esses trabalhos aos leitores interessados seja em aprofundar seus conhecimentos em Hegel seja em simplesmente conhecer esse instigante pensador, esperando que encontrem neles pelo menos parte da satisfação que encontramos em realizá-los.

Ricardo Pereira Tassinari
Coordenador GT Hegel 2015-2016

José Pinheiro Pertille
Coordenador GT Hegel 2010-2014

Sumário

Questões lógicas, fenomenológicas, metafísicas e estéticas

Teoria da Infinitude na Lógica do Ser de Hegel <i>Agemir Bavaresco</i>	15
O Silogismo dialético como corolário da Metafísica do Espírito <i>Alfredo de Oliveira Moraes</i>	28
O encadeamento entre a Fenomenologia e a Lógica no sistema em Hegel <i>Marcia Zebina Araujo da Silva</i>	39
Ceticismo e exame do conhecer na Introdução à <i>Fenomenologia do Espírito</i> <i>Luiz Fernando Barrère Martin</i>	54
A Efetividade como manifestação do Absoluto <i>Marloren Lopes Miranda</i>	66
O significado e o conteúdo da música na estética de Hegel <i>Adriano Bueno Kurle</i>	76
O conceito de <i>Erfahrung</i> em Hegel <i>Carla Vanessa Brito de Oliveira</i>	92
As implicações dialético-históricas do tema do “fim da arte” na estética de Hegel <i>Guilherme Ferreira</i>	100
Religião e Filosofia no jovem Hegel <i>Rosana de Oliveira</i>	112

Questões morais, éticas e políticas

Universalismo e particularismo na eticidade hegeliana <i>José Pinheiro Pertille</i>	129
--	-----

Práticas Compartilhadas e Justificação de Normas: revisitando a discussão de Hegel acerca da “suspensão” da moralidade na eticidade <i>Erick Calheiros de Lima</i>	143
Expresión y retrospectión: la concepción hegeliana de la acción <i>Juan Ormeño Karzulovic</i>	161
Da coisa quebrada à dignidade da pessoa na Filosofia do Direito de Hegel <i>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</i>	179
A Auto-determinação do Sujeito Moral na <i>Filosofia do Direito</i> de Hegel <i>Paulo Roberto Monteiro de Araujo</i>	194
A apresentação do conceito de família na <i>Filosofia do Direito</i> – a substancialidade imediata do espírito <i>Greice Ane Barbieri</i>	213
A estrutura jurídica da sociedade civil em Hegel <i>Marly Carvalho Soares</i>	225
A Liberdade Efetivada no Estado Hegeliano <i>Bárbara Santiago de Souza</i>	245
O estado de guerra em Hegel <i>Rodrygo Rocha Macedo</i>	253
A Revolução sob a ótica Hegeliana: Implicações no Estado Contemporâneo <i>Henrique José da Silva Souza</i>	265
O Estado como Fundamento da História em Hegel <i>Pedro Henrique Fontenele Teles</i>	278
Hegel em perspectiva	
Proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro: Uma intervenção no confronto de Heidegger e Schelling versus Hegel <i>Manuel Moreira da Silva</i>	291

A Liberdade para o Bem (Abordagem vaziana sobre a vida ética em diálogo com Platão e Hegel). <i>Maria Celeste de Sousa</i>	308
As Conferências de 1804 de Fichte diante do Sistema no <i>Differenzschrift</i> (1801) de Hegel <i>Luciano Carlos Utteich</i>	326
Objetivação e Essência Genérica em Ludwig Feuerbach <i>João Batista Mulato Santos</i>	348
O espírito e a prática cristã: um debate entre Hegel e Nietzsche <i>Adilson Felício Feiler</i>	354
De Hegel a Tomás de Aquino: Lima Vaz e o tomismo transcendental <i>Philippe Oliveira de Almeida</i>	363
Descartes e o começo absoluto: uma interpretação hegeliana da filosofia de Descartes. <i>Carlos Gustavo Monteiro Cheri</i>	379
Vontade, Razão e Liberdade em Hegel: breves notas a partir da obra " <i>A Ideia de Justiça em Hegel</i> ", de Joaquim Carlos Salgado <i>Diego Vinícius Vieira, Vinícius Balestra</i>	386

**Questões lógicas, fenomenológicas,
metafísicas e estéticas**

Teoria da infinitude na lógica do ser de Hegel

Agemir Bavaresco

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

O conceito de infinitude está relacionado ao de finitude. As coisas finitas tem um limite e na sua dialética podem cair numa má inifinitude, ou seja, um progresso infindável. Porém, para Hegel o conceito de infinito não pode ser o resultado da sucessão infinita de finitos. A mediação entre finito e infinito é fundamental para compreender a rede categorial que compõe toda a *Lógica*. Por isso, o pensamento especulativo apreende o infinito como a identidade da identidade e da diferença do finito.

1 – ESTRUTURA DA INFINITUDE

A teoria da infinitude¹ é exposta na *Lógica do Ser*, capítulo 2 que trata do ser aí, item “C”, da *Ciência da Lógica* de Hegel. No preâmbulo afirma-se que o conceito de infinitude é uma nova definição do absoluto, ou seja, o infinito é como o ser e o devir, os quais apresentam a primeira definição do absoluto, no começo da *Lógica*. Porém, esta definição é ainda uma forma simples, enquanto que o infinito é a negação do finito. É preciso distinguir o conceito verdadeiro de infinito elaborado pela razão, do conceito de má infinitude, próprio do entendimento.

¹ Christian Iber. *Manual para o Seminário Filosofia e Interdisciplinaridade: Introdução à Ciência da Lógica de Hegel. A lógica do ser-aí: o ser-aí, finitude e infinitude*. Porto Alegre: PUCRS, 2013, p. 18-27. Daqui para frente usaremos como citação: Iber, Manual.

Hegel enumera três determinações do infinito: a) O infinito é, inicialmente, “na determinação simples, o afirmativo como negação do finito”². b) O infinito é, depois, “na determinação recíproca com o finito e é o infinito unilateral, abstrato”. c) Enfim, o infinito é “o suprasumir-se desse infinito como o finito enquanto um único processo – é o infinito verdadeiro” (Hegel, 2013, p. 1).

a) O infinito em geral é “a negação da negação”, isto é, a negação do finito, através de dois momentos: 1º) O infinito origina-se da suprasunção do finito, pois este nega-se e tornar-se infinito. É importante observar que o infinito não é algo pronto, mas algo que emerge da própria suprasunção do finito, pois é próprio do finito relacionar-se consigo, indo além de sua barreira como um dever ser em relação consigo. 2º) Com isso temos o infinito afirmativo como resultado da suprasunção do finito, “assim o finito desapareceu no infinito, e o que é, é apenas o *infinito*” (Hegel, 2013, p. 3).

O infinito precisa ser provado através da suprasunção do finito, pois é da natureza do finito tornar-se infinito. Dito de outra maneira, a lógica hegeliana prova o infinito como um resultado do processo do finito. Nisto está a diferença da lógica hegeliana em relação a Schelling que parte imediatamente do infinito, sem descrever a lógica do finito como método para alcançar o conceito de infinito. (cf. Iber, Manual 2013).

b) Determinação alternada do finito e do infinito: Neste item descreve-se a transição do infinito simples e monístico ao mau infinito, isto é, o problema do dualismo entre o infinito e o finito. Essa transição ocorre devido a recaída do infinito na categoria do algo com um limite, isto é, o rebaixamento da negação da negação à negação simples. Depois do desaparecer do finito no infinito nessa transição, temos o ressurgimento do ser do finito, que como outro está agora exteriormente frente ao infinito. Hegel critica o infinito do entendimento (a má infinitude) e descreve a determinação recíproca do finito e do infinito. O “infinito afirmativo” é descrito como um único processo em que se

² G. W. F. Hegel. A Infinitude. In: *Wissenschaft der Logik I. Theorie* Werkausgabe in 20 Bänden. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. Tradução: Christian Iber; Revisão Técnica: Luis Sander; Revisão Final: Karl Heinz Efke, Agemir Bavaresco e Tomás Farcic Menk. Esta tradução foi usada no Seminário Introdução à Ciência da Lógica, 2013, PPG Filosofia PUCRS. Daqui para frente usaremos como citação: Hegel, 2013.

suprassume o mau infinito e o finito. Hegel compreende o infinito verdadeiro como unidade do infinito e do finito e, com isso, critica tanto o finito autônomo como o infinito unilateral. Este item “b” pode ser dividido em duas partes: A crítica ao mau infinito e a crítica ao progresso infinito.

1) *Crítica ao mau infinito: a lógica do entendimento* – A determinação recíproca do finito e infinito começa com a imediatidade do infinito sendo a negação do finito. Essa relação caracteriza-se pela contraposição em que cada um permanece fora do outro. O infinito ainda está preso na categoria do algo com um limite, o que faz recair no finito, ressurgindo as categorias da finitude (limite, barreira e dever ser). Porém, o infinito é o nada do finito, refletindo-se de modo afirmativo. Com isso o infinito suprassume a barreira, porém, ainda de modo imediato, tendo o finito na sua frente. “O infinito é o vazio indeterminado, o além do finito, o qual não tem seu ser em si no seu ser aí que é um ser aí determinado” (Hegel, 2013, p. 4).

Hegel chama este infinito posto diante do finito como *mau infinito*, ou seja, trata-se do infinito do *entendimento*, pois ele é um infinito ainda finito. Esta é a contradição básica: O mau infinito é o infinito finito. Então, o entendimento precisa tomar consciência que seu conceito de infinito permanece na contradição não resolvida, pois permanece no nível da finitude: “Há dois mundos, um infinito e um finito, e na sua relação o infinito é apenas um *limite* do finito, sendo com isso, apenas um *infinito que é, ele próprio finito*” (Hegel, 2013, p. 5).

O desenvolvimento da contradição do mau infinito apresenta algumas formas tais como: O infinito em sua negação imediata face ao finito entende-se numa relação espacial *acima ou aquém*, ou seja, postas de modo separada num dualismo infinito e finito. A lógica do entendimento mantém dois espaços separados, porém, nós sabemos que o infinito é o resultado do ser afirmativo por meio da negação do finito, por isso “eles são inseparáveis. Mas essa unidade deles está escondida no ser outro qualitativo dos mesmos, ela é a [unidade] interior que apenas serve de base” (Hegel, 2013, p. 6). Face a visão da lógica do entendimento, Hegel descreve a lógica dialética, explicitando a unidade interior que ainda está escondida, porém ela se encontra na base desta relação entre infinito e finito.

2) *Crítica ao progresso infinito* – O que temos é um movimento de transição ou de passagem do finito ao infinito e vice-versa, caracterizando-se por ser uma relação imediata e exterior. Porém, neste movimento dá-se a determinação recíproca do finito e do infinito, pois eles são inseparáveis, uma vez que “cada um tem o outro de si nele mesmo; assim cada um é a unidade de si e de seu outro” (Hegel, 2013, p. 7), apresentando a estrutura dialética da contradição.

No entanto, essa determinação recíproca é interpretada como uma contradição não resolvida, originando a tese do progresso infinito “que em tantas figuras e aplicações, é tido um último além do qual não se vai mais, mas chegando àquele ‘e assim por diante para o infinito’. Esse progresso é, portanto, a contradição que não está resolvida, mas sempre só é expressa como dada” (Hegel, 2013, p. 7-8). Portanto, o progresso infinito é uma má infinitude, pois persiste numa alternância monótona e enfastiante entre o finito e o infinito. A infinitude do progresso infinito é, de fato, ainda limitada e finita. Há uma unidade entre o finito e o infinito, porém, ainda não refletida: “Mas é apenas ela que faz nascer no finito o infinito e no infinito o finito, sendo, por assim dizer, a mola propulsora do progresso infinito” (Hegel, 2013, p. 9).

Hegel retoma na *Observação 1* o tema do *progresso infinito*. Ele mostra que o infinito entendido como progresso infinito permanece na contradição de um mero ir além. Por exemplo, a causa e o efeito podem ser alternados ao infinito de forma separada sem que resulte numa unidade refletida de modo inseparável. Nesta observação ele critica a concepção de Schelling sobre o infinito, isto é, como o infinito sai para fora de si chegando até a finitude. A resposta à questão de como o infinito se torna finito, Hegel afirma: “Não há um infinito que seja primeiro infinito e só depois precise se tornar finito, precise sair para fora de si até a finitude, mas ele é, já para si mesmo, finito enquanto infinito” (id. p. 25). Ainda a respeito desta questão de como o infinito sai para o finito, pode ser formulada assim: Colocar a pressuposição de que o infinito inclui em si o finito, ou seja, pressupor a unidade como já dada. O problema é como separar essa unidade de modo que ocorra a mediação dos polos. De fato, “essa unidade do infinito e do finito e sua distinção são o mesmo inseparável como a finitude e a infinitude” (id. p. 27), formando uma unidade abstrata.

c) A infinitude afirmativa: Hegel apresenta a infinitude verdadeira e a teoria da falsificação da unidade do finito e do infinito e sua crítica, partindo da determinação recíproca do finito e do infinito na sua forma exterior. Descreve-se a infinitude afirmativa, considerando-se, de um lado, a relação mútua do infinito e do finito, e de outro, cada um é tomado, separadamente, para si. Essa é a unidade tripla do infinito e do finito, ao mesmo tempo, simples e dupla: infinito/finito = infinito; finito/infinito = finito; infinito/finito = infinito. Hegel afirma que essa unidade apenas apresenta a contradição “e não também a resolução da contradição pela negação da determinidade qualitativa de ambos; assim a unidade universal, inicialmente simples do infinito e do finito é falseada” (Hegel, 2013, p. 11).

O que temos aqui é a falsificação da unidade do infinito e do finito pelo entendimento. Essa falsificação pelo entendimento dá-se uma vez como infinito finitizado e outra vez como finito infinitizado. Isso ocorre porque na primeira unidade o infinito é tomado como não negado e, na segunda, o finito é, igualmente, tomado como não negado. Assim, persiste uma falsa unidade do infinito e do finito, típica da lógica do entendimento.

Hegel explicitará a unidade do conceito do infinito e do finito, recapitulando o progresso infinito. O que é necessário da parte de ambos é o ato de suprassumir sua passagem de ir além, a comparação exterior e a alternância: “Aquilo em que o finito se suprassume é o infinito como o negar da finitude” (Hegel, 2013, p. 13), isto é, a negação da negação. Partindo do próprio progresso infinito elabora-se a relação junto a si tanto do finito como do infinito: “Assim, ambos, o finito e o infinito, são esse *movimento* de retornar a si por meio da sua negação; eles são apenas como *mediação* dentro de si, e o afirmativo de ambos contém a negação de ambos e é a negação da negação” (Hegel, 2013, p. 16). O entendimento opõe-se a esse resultado como unidade do finito e do infinito. Ele não é capaz de ver a negação de ambos que está dada no próprio progresso infinito, “que aí eles apenas existem como momentos de um todo e que eles emergem apenas por meio do seu oposto, mas essencialmente do mesmo modo, por meio do suprassumir de seu oposto” (id. p. 15). Ou seja, o finito e o infinito são momentos do progresso, “eles são comunitariamente o finito, e na medida em

que eles estão do mesmo modo, negados comunitariamente nele e no resultado, esse resultado, como negação daquela finitude de ambos, chama-se, na verdade, o infinito” (id. p. 15).

Constata-se que eles têm uma diferença num duplo sentido: Numa autorrelação, “o finito tem o duplo sentido, primeiramente, de ser só o finito contra o infinito que se defronta com ele, e, em segundo, de ser ao mesmo tempo o finito e o infinito que se defronta com ele” (id. p. 15). Noutra autorrelação, o infinito também tem o duplo sentido, de ser o infinito contra o finito defrontando-se com ele, e depois, de ser ao mesmo tempo o infinito e o finito se autorrelacionando.

Linearidade X circularidade: A determinação do infinito verdadeiro não é algo imóvel, mas o movimento dos dois momentos como devir. O devir inclui toda a sua evolução desde o momento inicial entre o ser e o nada, passando pelas determinações do ser-aí, como algo e outro, alcançando, “agora como infinito, finito e infinito, eles mesmos em devir” (Hegel, 2013, p. 18). Hegel usa a imagem da linha reta para mostrar o movimento do progresso infinito como um ir além, enquanto que a “infinitude verdadeira, flexionada para trás em si, sua imagem se torna círculo, a linha que atingiu a si, que está concluída e inteiramente presente, sem ponto inicial e fim” (id. p. 18), isto é, dá-se a negação autorrelacionante do finito e do infinito em si mesmos.

Realidade X idealidade: “O finito não é o real, e sim o infinito. Assim, a realidade é determinada progressivamente como a essência, o conceito, a ideia etc.” (id. p. 18). Hegel parte sempre do mais imediato e abstrato, isto é, da idealidade do finito para efetivar as determinações mais concretas: a realidade do infinito: “Assim, a negação está determinada como idealidade; o ideal é o finito, assim como ele é no infinito verdadeiro” (id. p. 18).

Hegel descreve a transição do ser-aí ao ser-para-si como o processo do devir, ou seja, uma categoria que significa negação e transição. Aqui, trata-se da estrutura complexa do devir como suprassumir da finitude e da infinitude. Agora, a negatividade da infinitude, através de sua estrutura circular, coincide consigo mesma com a imediatidade do ser. Porém, esse ser-aí é portador de negação, ou seja, negação da negação, a negação que se relaciona consigo, de ser-aí passar para ser para si (id. p. 19).

d) Observação 2: O idealismo - Hegel apresenta a prova da idealidade do finito: “A proposição de que o finito é ideal constitui o idealismo. O idealismo da filosofia não consiste em outra coisa do que em não reconhecer o finito como sendo verdadeiro” (id. p. 25). Ou seja, toda a filosofia é um idealismo na medida em que explicita a ideia de algo como verdadeira. Porém, esta ideia precisa ser implementada efetivamente para alcançar a sua verdade. Portanto, não se trata de estabelecer uma oposição entre filosofia idealista ou realista, mas de explicitar a idealidade da realidade. Ou seja, a prova da idealidade do finito dá-se pela explicitação do princípio idealista da filosofia.

A filosofia não atribui ao ser aí finito o ser verdadeiro, mas suprassume as coisas sensíveis no conceito, na ideia e no espírito. O duplo movimento do infinito é uma explicitação desta idealidade da filosofia: “Por um lado o ideal é o concreto, o verdadeiramente sendo, mas, por outro lado, seus momentos também são o ideal, o suprassumido nele, mas, de fato, é apenas o único todo concreto do qual os momentos são inseparáveis” (id. p. 26).

O ideal segundo o modo de ver da representação pode ser considerado sob (1) a *forma* da representação e sob (2) o *conteúdo* da representação. No idealismo subjetivo, a idealidade é apenas atribuída à forma da representação, isto é, o eu ou a consciência representa o ser aí real dentro de si como seu, em que o conteúdo é deixado na sua finitude. “Tal idealismo é formal, na medida em que não observa o *conteúdo* do representar ou [do] pensar, o qual, nesse caso, pode, no representar ou no pensar, permanecer inteiramente na sua finitude” (id. p. 27).

Falta a forma da representação o processo de mediação do conteúdo para que ele seja suprassumido em sua finitude e se torne infinito, correspondendo a sua ideia. O que temos é uma oposição da forma da subjetividade e da objetividade na sua finitude, ou seja, o conteúdo é absorvido na sensação, na intuição como dados abstratos da representação, sem o processo de negação da infinitude. O idealismo objetivo ou absoluto superará a forma e o conteúdo do idealismo subjetivo, elevando a finitude da forma e do conteúdo de acordo com a ideia (cf. Iber, 2013, p. 27).

2 – FINITUDE E INFINITUDE: TOTALIDADE EM MOVIMENTO

O conceito de infinitude é uma totalidade que não é condicionada e nem limitada por outra coisa fora dela, mantendo uma estrutura coerente em que os elementos estão relacionados entre si. “Um universo infinito não é necessariamente ilimitado; ele pode ser, antes, um todo ordenado. A verdadeira noção de infinito é uma noção ontologicamente fundada na natureza do espírito infinito. É oposta ao infinito como o meramente sem limites, a extensão indefinida que não possui unidade interna” (Taylor, 2014, p. 266).

O infinito verdadeiro une o finito e o infinito, negando a separação ou oposição entre eles. Ou seja, o absoluto não está separado do mundo ou além dele, mas o infinito inclui o finito como sua corporificação. Porém, o infinito não inclui o finito como o progresso sem fim abrange os termos individuais. Aqui, a unidade não se realizaria, pois sempre haveria algo pela frente a ser incluído. O conceito hegeliano de infinito é uma vida infinita corporificada num círculo de entes finitos em que cada um dos quais é inadequado a ela. Por isso os entes finitos sucumbem, porém, eles são articulados numa outra ordem mais elevada, sendo que a série toda não é ilimitada, mas aberta dentro de um círculo de círculos. Esse círculo de categorias compõe a Lógica, o círculo das Filosofias da Natureza e do Espírito (o círculo de instituições que constituem o Estado). “Os elementos de fato são finitos e perecíveis, ao passo que o todo é infinito e eterno. Porém, não há separação entre os dois porque o infinito só existe dentro da ordem necessária do finito” (id. p. 267).

O conceito de infinito desenvolve-se a partir da dialética do finito, isto é, o ser aí é um ser determinado que sucumbe, por isso é finito. A coisa finita relaciona-se, interagindo com outras coisas finitas, sucumbindo neste processo dinâmico, exigindo uma outra categoria mais abrangente para compreender esta dialética incessante dentro da finitude. Então, “o finito não pode subsistir por si mesmo, porque o ente finito sempre nos remete para além dele próprio. Necessitamos de outra categoria para englobar o todo da realidade ou a realidade enquanto autossubsistente” (id. p. 267). Essa nova categoria mais abrangente chama-se *infinitude*.

A infinitude não existe além do finito, pois uma tal infinitude seria vazia, não seria o verdadeiro infinito e nem um conceito do todo, mas tal infinito seria finito. Precisamos de um conceito de infinito autossubsistente. O finito é dependente de outras coisas, formando uma rede de dependência tanto no tempo como também no sentido categorial, pois provém de outras coisas finitas e de outras categorias. As relações de dependência, no entanto, não podem se prolongar infinitamente, pois não viriam a ser determinadas. Por isso, as relações de dependência se articulam num todo que é autossubsistente, porque não é dependente de nenhuma outra coisa fora dele. O conceito de infinito articula o todo das coisas finitas, formando uma rede de relações que não depende e nem é limitado por qualquer outra coisa. Por isso, esse infinito identifica-se e inclui o finito, sendo, porém, o infinito o todo englobante.

Hegel elabora a transição do mau infinito do progresso infinito para o infinito verdadeiro como uma contradição entre o entendimento finito e a razão infinita. O mau infinito gera uma série interminável de coisas finitas, sucedendo-se e substituindo-se uma a outra. A passagem para o verdadeiro infinito dá-se quando há identidade na mudança, isto é, o algo em seu passar para o outro, coincide consigo mesmo. De fato, as coisas finitas são efêmeras. Elas passam e sucedem-se num processo contínuo em seu devir e perecer, isto é, a identidade na diferença. Porém, o desenrolar das coisas finitas e particulares, das coisas efêmeras e limitadas, da realidade limitada e dependente é articulada por Hegel no conceito do todo autossubsistente: a infinitude. Articular o finito no infinito é a metodologia hegeliana aplicada ao longo de toda a Lógica, observando a especificidade de cada momento e movimento, ou seja, articulando, dialeticamente, a parte e o todo.

A unidade entre o finito e o infinito é uma idealidade, afirma Hegel. Compreendemos plenamente uma coisa quando a relacionamos com sua Ideia, isto é, a verdade do infinito é sua idealidade. Este conceito explicita-se a partir do finito como a esfera da contradição. Então, o infinito inclui o todo das mudanças que o finito desenvolve em seu processo de contradição. O processo interno do infinito é a plenitude da idealidade do finito. Como este processo ocorre a partir da coisa finita?

A coisa finita sucumbe, porém, não desaparece, mas é substituída por outra coisa determinada. Por exemplo, a semente apodrece na

terra e emerge dela a planta, a flor, o fruto. Há um desenvolvimento do conceito de Ser em algo determinado, no ser aí da semente. Vemos que a morte da semente, ou seja, de uma coisa finita é o nascimento de outra. Compreender este movimento como infinito é a coisa mais difícil para o entendimento não especulativo, porque ele não é capaz de apreender nas coisas finitas o movimento da contradição que faz captar no finito o infinito, ou seja, na parte o todo. O entendimento que pensa o infinito como algo fora do finito, ou seja, além do finito é o mau infinito. Para Hegel, o infinito precisa determinar-se no finito, a infinitude é o todo autossubsistente que engloba todas as coisas finitas, não como uma coletânea de coisas finitas, mas como uma “totalidade, um todo cujas partes estão intrinsecamente relacionadas umas com as outras, isto é, em que cada uma delas só pode ser entendida por meio de suas relações as outras” (id. p. 269).

A infinitude é uma categoria que tem um caráter ontológico alcançando no final da *Lógica*, a Ideia. Trata-se de um todo autossubsistente formando uma rede conceitual corporificado em coisas finitas. Porém, aqui a infinitude é ainda uma categoria pobre e abstrata da Ideia que se torna mais rica. No entanto, a passagem do ser aí para a infinitude já é uma determinação mais rica de conteúdo. À medida que avançamos na *Lógica* há um processo de interiorização em que a atividade torna-se autônoma, isto é, alcançamos um modelo aproximado ao do agir do sujeito. O conceito de “algo” (*etwas*) como negação da negação, aponta para um ser que se autossustenta. Agora, temos um centro mais profundo, cuja atividade torna-se mais complexa de transformações, devires e perceres. Temos uma negação da negação, uma unidade mais abrangente, com um grau maior de interioridade, um nível mais profundo de conexão entre as coisas, embasando as coisas e as transformações uma na outra. “O primeiro movimento da lógica termina com Hegel tendo estabelecido a sua visão ontológica básica do ser finito enquanto veículo de uma vida infinita que não está separada dele” (id. p. 270).

3 – NEGAÇÃO, MEDIAÇÃO E IDEALISMO

Na teoria da infinitude explicita-se o cerne da lógica hegeliana que irá constituir a rede conceitual até alcançar a ideia: A negação de-

envolve o conceito do ser aí, ou seja, a teoria da negação do ser aí parte da imediatidade para negar a identidade e na diferença constituir o movimento de mediação de uma nova identidade. Este movimento caracteriza-se pela relação ou seja, pela mediação do ser aí que vai se negando e constituindo-se como efetivação da ideia. Por isso, o ser aí como finito nega-se e diferencia-se, isto é, autorrelacionando-se torna-se infinitude. Portanto, a idealidade do finito é constituir-se na infinitude.

A negação tem um duplo movimento: imediatidade e mediação, ou seja, identidade e diferença. É através deste movimento que uma determinação conceitual nega a sua imediatidade dada e passa a mediação categorial. O desenvolvimento dialético dos conceitos é tecida pelo movimento imediato e, ao mesmo tempo, pressupõe, implicitamente, a sua negação. A *Lógica* apresenta a dialética dos conceitos nesta estrutura da negação: Sair da identidade imediata, passar para a diferença da oposição, para a mediação da contradição que dilui todo o conceito dado, fazendo-o alcançar sua idealidade. Este processo é denominado pela categoria suprassunção, pois a contradição dissolve o categoria em seu substrato para eleva-la a fluidez da autorrelatividade.

Na lógica do ser aí temos os seguintes momentos da negação:

1ª Afirmação: Identidade imediata.

2ª Negação: a) Negação da Afirmação: Diferença em mediação.

b) Oposição entre Identidade e Diferença.

3ª Contradição mediatizante: Resultado de uma nova Afirmação.

A mediação como autorrelação dos polos opostos dissolve o substrato do ser aí e assim alcança-se uma nova determinação conceitual.

Este é o método hegeliano que se explicita pela força dialética da negação que sempre introduz a mediação autorrelativa das categorias, dissolvendo seu substrato imediato elevando-as a sua idealidade conceitual. Porém, este processo de suprassunção categorial na *Lógica do Ser* apresenta um permanente déficit ou resíduo de positividade não completamente negada, que faz as categorias moverem-se numa transitividade de passagem de sua finitude e infinitude até atingirem a reflexividade na *Lógica da Essência*.

A estrutura da mediação entre finito e infinito é o princípio dialético que serve de base a ideia da lógica hegeliana. Ou seja, a estrutura é autorrelacional, havendo uma pressuposição mútua entre o imediato

finito positivo e a sua negação pelo infinito negativo, constituindo uma oposição mediatizante ou autorrelacionante que conduzirá a contradição do finito para que ele se transforme infinito. Aqui, não ocorre o regresso ou o progresso infinito dos metanívies, mas a negação mediatizante que constitui novos conceitos lógicos mais abrangentes ou infinitos.

O idealismo de Hegel é o desenvolvimento conceitual do finito, ou seja, as coisas finitas parecem conforme a teoria da finitude, porém, não desaparecem, porque elas são inseridas na ideia de infinitude. A finitude é um momento da ideia que dissolve o substrato finito em sua teleologia imanente da rede conceitual. O perecer do finito não é o desaparecer das coisas finitas, mas a sua dissolução na ideia infinita lógica. Então, a suprassunção ideal da realidade não elimina a dialética entre finito e infinito, ou seja, entre realidade e idealidade. A oposição entre realidade finita e idealidade infinita do pensar no processo lógico não torna o mundo finito uma aparência, mas antes uma dissolução de todos os substratos teórico-práticos dados, para alcançarem a efetivação da ideia efetiva do conceito.

CONCLUSÃO

Na primeira parte da pesquisa *Estrutura da infinitude* reconstituímos o texto hegeliano explicitando a tríplice estrutura do infinito em seus momentos e movimentos lógicos conforme são desenvolvidos por Hegel na *Lógica do Ser*, 1ª seção, capítulo 2 que trata do ser aí, item C, A Infinitude.

Na segunda parte do texto *Finitude e infinitude: Totalidade em movimento* descrevemos o idealismo de Hegel que não nega completamente o finito (como é o caso na filosofia da substância de Spinoza e na filosofia do absoluto de Schelling), mas ele mantém o finito no infinito, transformando o finito em uma nova categoria alcançando mais amplitude. Para isso descrevemos a teoria da negatividade hegeliana legitimando o lado produtivo do idealismo de Hegel na terceira parte, que trata da *Negação, mediação e idealismo*.

Há outros pensadores que criticam a tese da manutenção do finito no infinito, ou seja, uma metafísica da infinitude da reflexão absoluta. Aqui, o finito aparece como produto da infinitude. Segundo Christian

Iber, isso é problemático, porque há uma diferença ôntica entre o finito e o infinito (entre realidade e pensamento, objeto e sujeito, espírito e mundo, espírito e natureza etc.) que não pode ser suprassumida. Em outras palavras, o pensamento infinito não é capaz de produzir a realidade a partir de si mesmo por causa dessa diferença ôntica não suprassumível. Mas exatamente essa é a posição do idealismo absoluto de Hegel. Na opinião de Iber, “precisamos, defender Hegel, mas também ir além de Hegel. A posição de Hegel é a seguinte: Aqui está a realidade, isto é, aqui emerge ou ressurge a realidade produzida pelos próprios pensamentos” (cf. Iber, *Apresentação da observação: O idealismo*, 2013, p. 4).

REFERÊNCIAS

- HEGEL, G. W. F. A Infinitude. In: *Wissenschaft der Logik I. Theorie* Werkausgabe in 20 Bänden. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. Tradução: Christian Iber; Revisão Técnica: Luis Sander; Revisão Final: Karl Heinz Efke, Agemir Bavaresco e Tomás Farcic Menk. Esta tradução foi usada no Seminário Introdução à Ciência da Lógica, 2013, PPG Filosofia PUCRS.
- IBER, Christian. *Manual para o Seminário Filosofia e Interdisciplinaridade: Introdução à Ciência da Lógica de Hegel. A lógica do ser-aí: o ser-aí, finitude e infinitude*. Porto Alegre: PUCRS, 2013, p. 18-27.
- TAYLOR, Charles. *Hegel*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

O Silogismo dialético como corolário da Metafísica do Espírito

Alfredo de Oliveira Moraes

UFPB/UFPE/UFRN.

A proposição deve expressar o que é o verdadeiro, mas isso é, essencialmente, o sujeito; e, enquanto tal, é só o movimento dialético, este processo que se engendra a si mesmo, que se desenvolve e retorna a si.

G. W. F. Hegel – *Fenomenología del Espíritu*, p. 43

Sabemos que a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é a obra na qual Hegel faz em *Compêndio* a mais completa exposição do seu Sistema¹, e, também, que nessa obra propõe a sua mais ousada reconciliação, ou como já disse em outra ocasião, na verdade uma tríplice reconciliação que se opera de modo imbricado e simultâneo, ainda que a linguagem, sobremodo, a escrita discorra em sucessividade; nessa exposição da reconciliação do Espírito Absoluto consigo mesmo observo que:

a) A consciência-de-si finita ou o *Espírito Finito* que teve seu aparecimento e desenvolvimento antropológico apresentado na riqueza dos detalhes da *Fenomenologia do Espírito*, e lá chegou a alcançar o *Saber Absoluto*, momento em que se converteu num saber que se sabe a si mesmo ou em Espírito que se sabe como Espírito; aqui, desde a perspectiva metafísica, tomou esse saber como ponto de partida e desde a dimensão do Ser, ou melhor, do *Espírito Absoluto* pôde apreender a si

¹ Conf. se pode apreender na leitura de Bourgeois, B. – *Éternité et Historicité de l'Esprit selon Hegel*, p. 12.

mesmo como figura na qual se manifesta o Absoluto, na dialética do finito – infinito; e assim, ao perceber a si mesmo como o ente a quem cabe tornar efetiva a determinação fundamental do Espírito Absoluto, seja, a *Liberdade*, realizando na História a *Ideia de Liberdade*, reconcilia-se consigo mesmo através desse Conhecer, afirma-se como livre e dá a si mesmo esse destino.

b) A consciência-de-si absoluta, o Espírito Absoluto, o Absoluto inicialmente imerso na contradição de que em sua infinitude nenhuma realidade lhe é exterior, posto que Ele é a Realidade Absoluta, e ao mesmo tempo, como Espírito somente é na medida em que se manifesta – equivale dizer, realiza sua *Entäußerung*; suprasse essa contradição no jogo de suas automediações, no qual manifesta-se a si e em si mesmo nas idealidades efetivas que constituem a sua criação, de modo que a totalidade das idealidades que é o mundo é uma necessidade que Ele dá a si mesmo em sua Liberdade Absoluta. Mas, constitui, de igual modo, uma necessidade do Espírito o saber a si mesmo e ao Espírito Absoluto cabe o saber no absoluto de sua verdade, seja, no Conhecer; assim, o Espírito Absoluto ao pôr a si mesmo na Verdade do Conhecimento, eleva esse Conhecer ao seu Si, vem a ser um Conhecer que é Ser, no qual Ele se conhece em sua Verdade, transfigura esse *Conhecer* no *Reconhecer* e desse modo reconcilia-se consigo mesmo.

c) Ao metamorfosear a prova da existência de Deus, de modo a que nela não se busque mais o fundamento objetivo de Deus e sim a elevação do espírito finito ao conhecimento de Deus, ao conhecimento divino que é Deus mesmo, na compreensão segundo a qual *Deus é, simultaneamente, seu ato criador e o mundo criado, que a criação toda é consubstancial ao Sujeito criador*², as determinações divinas, assim como aparecem na Doutrina dos Nomes Divinos, são como modos e têm também seu lugar no sistema da Verdade.

Assim, de um lado, as determinações de Deus, postas sob a designação do **nomen misericordiae**, são reconduzidas à verdade de si mesmas, pois não podem ser descartadas como se dissessem respeito ao momento pueril da humanidade, na verdade, constituem o acesso ao divino no âmbito da sentimentalidade pura, no qual a consciência-de-si no recôndito do interior de si mesma encontra no *estado-de-oração*

² Bourgeois, B. – Le Dieu de Hegel: Concept et Création, in La Question de Dieu selon Aristote et Hegel, p. 295.

a sua infinita dimensão de profundidade que lhe abre o caminho à assunção da condição humana a ser Um com Deus, pois aí Deus se fez Um conosco; e, de outro lado, o conhecimento absoluto, enquanto é o Absoluto mesmo que nele se revela - ao ter enunciado a si mesmo no seu **nomen substantiae**, é tanto a efetividade de Deus no conhecer quanto o conhecer efetivo de Deus e manifesta à consciência-de-si finita sua condição de coparticipante do ser divino enquanto um com seu ato criador na Ideia que é a vida do Conceito e o Conceito mesmo.

Com efeito, desse modo, estão reconciliadas as determinações divinas enquanto modos do ser de Deus apreendidos na *Doutrina dos Nomes Divinos* com o *Deus da Prova* que revela sua substância no Conhecer Absoluto. Poderia dizer, então, que o que o Entendimento separou, a Razão unificou e o Espírito Absoluto reconciliou.

A que propósito trago, de início, essas formulações? Na verdade, desejo com isso ressaltar o grau de dificuldade de condensar em um único silogismo, ainda que dialético especulativo, o todo de uma obra com tamanha complexidade, vitalidade e constituída de uma pletera de mediações em movimentos internos de suprassunção.

Passo, então, aos silogismos que, enquanto figuras lógicas, têm aqui a significação de indicar o retorno ao começo, o acabamento em que se arremata o círculo de círculos. Não ignoro que, segundo alguns comentadores, *os silogismos com que Hegel expõe nos três parágrafos finais, a estrutura dialética da filosofia representam três ordens possíveis de leitura da Enciclopédia*,³ mas, atendendo aos meus propósitos – aqui, a exposição demonstrativa de que os silogismos podem ter o estatuto de corolário da Metafísica do Espírito, irei ater-me à perspectiva metafísica de apreensão do Absoluto em seu desenvolvimento e efetividade.

“A primeira aparição é constituída pelo *silogismo* que tem o *lógico* como fundamento, enquanto ponto de partida, e a *natureza* como meio termo que conclui o *espírito* com o mesmo. Torna-se o *lógico*, natureza e a natureza, espírito. A natureza, que se situa entre o espírito e sua essência, não os separa, decerto, em extremos de abstração finita, nem se separa deles para [ser] algo autônomo, que como Outro só concluiria Outros; porque o silogismo é *na ideia*, e a natureza essencialmente só é determinada como ponto-de-passagem e momento negativo: ela é, *em si*, a ideia. Mas a mediação do conceito tem a forma exterior do

³ Id., p. 73.

passar, e a ciência, a do curso da necessidade; de modo que somente em um extremo é posta a liberdade do conceito, enquanto seu concluir-se consigo mesmo."⁴

Para melhor entender o lógico como fundamento, vale ressaltar que na dialética interna da lógica o fundamento *é a unidade da identidade e da diferença; a verdade daquilo como se produziu a diferença e a identidade: a reflexão-sobre-si, tanto como a reflexão-sobre-o-outro; e vice-versa. É a essência posta como totalidade.*⁵ Mas, há ainda um ponto importante a notar: *O fundamento é a essência em si essente, que é essencialmente fundamento, e é fundamento somente enquanto é fundamento de Algo, de um Outro.*⁶

Não obstante, não se pode atribuir ao fundamento determinações efetivas quanto ao seu conteúdo com indiferença à essência, pois, *o fundamento não tem ainda nenhum conteúdo determinado em si e para si, nem é fim, portanto não é ativo nem produtivo, mas uma existência somente provém do fundamento.*⁷

Ora, isto significa que toda coisa tem de possuir um fundamento, porém, não se pode ir buscar esse fundamento fora dela ou para além dela, mas na coisa mesma; isto é, em sua essência. A essência é, assim, a unidade do fundamento e do fundamentado (da coisa que fundamenta). Em consequência, o fundamento só é enquanto é fundamento de algo. Com efeito, o ser que assim se fundamenta na essência é a existência.

Razão pela qual nesse primeiro silogismo, Hegel apresenta o percurso do desenvolvimento, desde uma perspectiva da aparição ou manifestação exterior da Ideia; o termo médio que é a natureza é a ideia em sua exterioridade, a Natureza é interposta como mediação entre o Lógico e o Espírito. Considerando-se que a natureza constitui, enquanto o negativo da ideia, o ponto no qual a ideia mais se distancia de si mesma, esse silogismo pela exterioridade e distanciamento, em que se configura nele o termo médio, é aquele em que a verdade do sistema - a liberdade - encontra-se naquilo que lhe é menos adequado, pois nele, a ciência se encontra no reino da necessidade, de modo que a racionalidade da ideia é, aqui, apenas o princípio pressuposto.

⁴ Hegel, G. W. F. - Enciclopédia das Ciências Filosóficas, vol. III, pp. 363, 364.

⁵ Id., § 121, p. 237.

⁶ Id., p. 238.

⁷ Id., § 122, p. 242.

Com isso se põe que o fundamento longe de ser algo como um interior abstrato é posto como existente, de modo que a existência mesma não é carente de fundamento, como se este fosse uma abstração mental surgida dos jogos do intelecto; mesmo a linguagem da consciência não-filosófica expressa isso ao se referir, por exemplo, ao fundamento de um edifício e nisso significar algo que existe no interior do solo, mas como uma parte da edificação sem a qual o edifício não pode ser o que é, ou ainda, no sentido de algo que dá sustentação e cimenta o nexos do existente, como diz o próprio Hegel quando a *consciência ordinária* considera *como fundamento da constituição de um povo, seus costumes e condições de vida*.

Resulta daí que: “a reflexão-sobre-Outro do existente é, no entanto, inseparável da reflexão-sobre-si. O fundamento é sua unidade, da qual procedeu a existência. Portanto, o existente contém, nele mesmo, a relatividade e sua multiforme conexão com outros existentes, e está *refletido* sobre si mesmo enquanto *fundamento*. Desse modo, o existente é *Coisa*.”⁸

A coisa, (como já sabemos desde a *Fenomenologia*), é essa multiplicidade de existentes que, simultaneamente, existem separados e enlaçados por múltiplas conexões com todos os demais. A coisa não só tem propriedades, mas somente se define por suas propriedades, são estas que fazem com que uma coisa determinada e concreta possa ser distinta de todas as outras.

Não obstante, convém assinalar que aqui lidamos com a coisa enquanto objeto da metafísica. Hegel, no seu idioma, encontra uma facilidade maior em expressar essa distinção usando *Die Sache* e *Das Ding*, para esta última o sentido de coisa em geral, e para a primeira o sentido de Coisa espiritual, ou ainda coisa que mantém uma relação de identidade com causa; daí sua apreensão como *coisa metafísica*; que não pode, por isso mesmo, ser objeto de determinações empíricas. De modo que essa aparição conceitual somente alcança a consumação de sua contradição interna na metamorfose de fazer-se coisa na Natureza, ou ainda:

“Essa aparição é suprassumida no *segundo silogismo*, porquanto esse é já o ponto de vista do espírito mesmo, que é o mediatizante do processo: *pressupõe* a natureza e a conclui com o *lógico*. É o

⁸ Id., § 124, p. 243.

silogismo da *reflexão* espiritual na ideia: a ciência aparece como um *conhecimento* subjetivo que tem por fim a liberdade, e que é, ele próprio, o caminho de produzir-se a liberdade [a si mesma].”⁹

No segundo silogismo, enquanto esse é posto na perspectiva do espírito mesmo, é supressumida a exterioridade e distanciamento do primeiro, pois, nele o espírito põe a si mesmo como termo médio, o que se visa é já a reflexão do espírito, ou ainda, *é o silogismo da reflexão espiritual na ideia da Filosofia ou da sua realização no ato do Espírito que é mediação entre a Natureza e o Lógico*.¹⁰

Contudo, é imprescindível lembrar que: Na *Lógica* vem à existência a vida do conceito, a vida que somente se explicita retrospectivamente a partir da *Filosofia do Espírito*, que irá revelar a consciência-de-si como a verdade desta vida. O conceito de vida, por conseguinte, não pode ser tomado aqui como uma propriedade do ser vivo, mas como algo inerente a todo sistema vivo, de modo que o conhecimento como sistema da verdade é também a vida da verdade ou se se prefere a vida do Conceito; esse deixa sair de si suas determinações ou, o que é o mesmo, expressa sua liberdade ao se pôr no seu outro imediato numa opacidade que exige sua própria luz, mediada pela consciência finita, para fazer brilhar sua presença na realidade efetiva. Os termos que expressam o desenvolvimento da vida do conceito não podem ser reduzidos, simplesmente, a pares de opostos: ser e nada, fundamento e fenômeno, essência e existência, necessidade e contingência; esses termos não apenas se opõem, mas se negam, isto é, se determinam reciprocamente e, enquanto têm cada um em si mesmo sua negação, cada um somente alcança seu vir-a-ser na relação com o seu oposto ou outro de si mesmo, ou ainda, significa dizer que cada um somente encontra sua verdade no outro de si mesmo.

De igual modo, no movimento de sua exposição a *Metafísica* de Hegel, se não pode ser reduzida à sua *Lógica*, também não pode ser apreendida como se seus momentos – (Ciência da) *Lógica*, (Filosofia da) *Natureza* e (Filosofia do) *Espírito* – fossem apenas opostos que se superam, deixando cada um atrás de si o cadáver da figura precedente, na verdade, são momentos do movimento imanente do ser na efetiva-

⁹ Id., p. 364.

¹⁰ Vaz, H. C. de L. – *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*, p.75.

ção das determinações que o conduzem a plenitude do Si no conhecimento absoluto.

O Ser determina-se a si mesmo e nisso nega-se a si mesmo como Logos (na *Lógica*) e, como Natureza, pode-se dizer desta oposição que é absoluta, no entanto, cada um é o todo que se opõe a si mesmo; de modo que cada um é em si mesmo o seu oposto e apresenta o outro em seu elemento, em sua determinidade própria, constituindo com seu oposto uma unidade, daí que a diferença já não tem o caráter de exterioridade, mas enquanto diferença no si mesmo é diferença interior, expressão autêntica da verdadeira infinitude. Por conseguinte, o Espírito não é simples síntese, mas reconciliação do Ser ou Absoluto consigo mesmo.

Dissolvida a exterioridade da oposição, emerge a imanência no movimento dialético do conhecer que expressa a verdade e manifesta a efetividade do Ser, ou ainda, no que diz respeito às efetividades do Ser é necessário perceber que cada figura deve ser apreendida na perspectiva de que *algo é agora momento, mas também e anteriormente o Todo*.¹¹

O Logos é a translucência perpassada pela luz do ser que ilumina a opacidade da natureza, faz com que esse Proteu que ama ocultar-se comunique o seu ser e revele-se como o Ser na sua alteridade. Na Natureza, o Logos encontra sua realidade efetiva, assume a coisidade e se torna objeto efetivo – o Logos é Natureza; o Logos nega-se ou determina-se a si mesmo na Natureza, enquanto outro de si mesmo, ao realizar-se na Natureza cobra dela o seu sentido, busca nela o conhecimento e desvenda o desdobrar-se do conceito de si mesmo nesse seu outro – a Natureza é Logos.

Por conseguinte, a ciência está aqui na forma de um conhecer subjetivo, e tem como fim a liberdade. Contudo, a racionalidade absoluta da ideia ainda não se fez o meio efetivo do processo, ela é, nesse ponto, o fim que se pressente ou que se apreende no vir-a-ser, no conhecer absoluto. De modo que nisso se revela a necessidade do terceiro silogismo, posto que:

“O terceiro silogismo é a ideia da filosofia, que tem *a razão que se sabe*, o absolutamente universal, por seu *meio termo* que se cinde em *espírito e natureza*; que faz do espírito a pressuposição, enquanto [é] o processo da atividade *subjetiva* da ideia, e faz da

¹¹ Theunissen, M. – Sein und Schein – Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, p. 238.

natureza o extremo universal, enquanto [é] o processo da ideia essente *em si*, objetivamente. O *julgar-se* pelo qual a ideia se reparte nas duas aparições as determina como manifestações *suas* (as da razão que se sabe), e o que se reúne nela é que a natureza da Coisa - o conceito - é o que se move para a frente e se desenvolve; e esse movimento é igualmente a atividade do conhecimento, a ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto."¹²

No terceiro silogismo o termo médio é a lógica ou, o que é o mesmo, é a própria ideia absoluta; por conseguinte, ele se apresenta como o suprassumir dos silogismos anteriores, nele se desenvolve o pensamento que se pensa a si mesmo, o conhecer que se conhece a si mesmo, e é o movimento de sua própria efetivação. Portanto, a filosofia vem a ser o momento no qual o absoluto se manifesta no meio que lhe é mais apropriado - o pensamento, e em sua forma e configuração peculiar - o conceito.

Com efeito, pode-se dizer que: *Aqui se unifica o Conceito (Begriff) no seu avançar e desenvolver-se que é, igualmente, a atividade do conhecimento: é a Ideia eterna que é em-si e para-si e que, como Espírito Absoluto, eternamente se atua, se engendra e a si mesmo se frui.*¹³

Assim como no final da *Fenomenologia do Espírito* o saber absoluto não é o saber absolutamente tudo, mas o saber que se sabe a si mesmo ou o momento em que o espírito alcança o saber de si mesmo como espírito, aqui, o *Espírito Absoluto* não é o espírito despótico que tudo governa, mas o espírito que através do percurso de suas mediações - na lógica enquanto mundo do pensar, no mundo da natureza enquanto outro imediato e no mundo humano enquanto domínio da consciência-de-si - logrou o suprassumir daquele saber em conhecimento efetivo; o espírito absoluto é *conhecer* na absoluta identidade com o ser, ser que se conhece enquanto conhecer de si e de sua realidade efetiva.

Ao final do terceiro silogismo Hegel conclui a *Enciclopédia* bruscamente com uma citação da *Metafísica* de Aristóteles, como se pretendesse com isso fazer uma dupla remissão: de um lado, reafirmar que do que se trata é da metafísica mesma; de outro lado, seu retorno a Aristóteles assinala a culminação do círculo hermenêutico iniciado na *Lógica*.

¹² Hegel, G. W. F. - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. III, p. 364.

¹³ Vaz, H. C. de L. - *Escritos de Filosofia III, Filosofia e Cultura*, p.75.

Com efeito, nesse ponto, ainda não se esgota a Metafísica do Espírito, ou do Conceito, ou de base relacional, pois, sabemos que *a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser*.¹⁴ A filosofia não pode ser pensada como o hipostasiar da verdade, sua perene cristalização, antes é o ponto no qual, uma vez tornada realidade efetiva a identidade absoluta do conhecer e do ser, tem início mais propriamente o movimento que conduz o Espírito à plenitude de si mesmo, ao conhecer que é no ato infinito de conhecer-se a si mesmo a Realidade Absoluta.

Destarte, a remissão hegeliana à metafísica de Aristóteles, no ponto em que nela o estagirita proclama: *Declaramos que Deus é vivente, eterno, ótimo, de modo que a vida e duração contínua e eterna competem a Deus: pois Deus é isto: [vida, eternidade]*. Implica, com efeito, a necessidade de abordar, como vir-a-ser do processo e desde a perspectiva do Conceito, o problema do conhecimento de Deus em Hegel, ponto no qual culmina ou se consuma o caminho no oceano hegeliano do Conceito.

A base material se desmanchou no ar, as ciências físicas já não dispõem, propriamente, de algo físico no sentido estrito, diz-se até que os físicos ao penetrarem, com o olhar da ciência, no interior do átomo se depararam com uma fluidez e uma incerteza jamais imaginadas, não há nesse interior algo que ainda possa ser chamado adequada e exclusivamente partícula, na verdade, o que encontraram foram relações conectivas e conectadas, que formam unidades compactas e constituem como que a base última na qual se assenta a nossa realidade ‘física’.

Poderia mesmo dizer que o objeto de conhecimento das ciências físicas é agora o Conceito em sua evanescente manifestação, e por isso, talvez, a crise de paradigmas seja um sintoma da carência de Filosofia, mais especificamente, da filosofia que implica um redimensionamento do conhecimento a partir do que denomino de Metafísica de base não material ou relacional, na linguagem estritamente hegeliana de Metafísica do Espírito.

Com efeito, as ciências econômicas que pareciam ter respostas às inquietações do espírito objetivo, de modo a terem sido postas como definidoras de rumos, deram provas da sua insuficiência, nenhum se quer dos grandes economistas foi capaz de, ainda que na véspera,

¹⁴ Hegel, Fenomenologia do Espírito, p. 23.

antecipar-se à quebra dos sistemas financeiros do final do século passado, sobretudo, dos asiáticos, e de todas as implicações e desdobramentos daí decorrentes, cujo horizonte tendencial é, ainda e para dizer o mínimo, um mistério que obnubila o presente.

O capital já parece assumir uma nova figura e nela já não produz senão a si mesmo de forma imediata e de forma mediata opera transformações sociais e políticas nos países onde se instala, com repercussões inclusive no meio ambiente; numa sociedade na qual interessa mais produzir uma patente do que um bem de consumo, no sentido clássico, o capital financeiro investe na sua capacidade de gerar a transnacionalização do capital financeiro-especulativo-volátil, sua forma de globalizar-se concentrando ainda mais a riqueza. Mas, nesse âmbito também se padece na fluidez e na incerteza, e as ciências econômicas já não têm paradigmas ou modelos a oferecer, talvez, porque lhes falte a capacidade de, na apreensão da nova realidade, operar a construção do conceito na compreensão da Coisa mesma, cuja aquisição implica a perda da prepotência e, quiçá, a abertura de um diálogo com a Filosofia, enquanto esta se pretende o logos do Conceito mesmo posto na existência.

Em tudo se revela o advento de uma nova figuração, a evanescência imposta pela nova figura, que se traduz tanto no *quantum* de informação (conhecimento) produzida como na velocidade na qual essa informação revela sua insuficiência ao ser suprassumida quase imediatamente à sua aceitação como verdade; em tudo se manifesta para o homem contemporâneo o indicativo de que seu mundo tem uma nova configuração e de que ele próprio enquanto criador-criatura desse mundo necessita abandonar os ultrapassados pressupostos do cientificismo positivista (neutralidade do conhecimento, isenção do sujeito no ato de produção do saber, possibilidade de obter a verdade definitiva das coisas mediante a investigação empírica, etc.) para lançar-se ao desafio de compreender a si mesmo e a sua realidade efetiva, a partir de um ser que é pleno vir-a-ser e que em sua identidade com o conhecimento é um conhecer que é ser.

A metafísica de Hegel, como aparece em minha breve tentativa de demonstração do seu conceito no movimento interno dos jogos dos três silogismos, não é e nem poderia ser a 'panaceia universal' (desculpem-me a expressão) que viesse, por assim dizer, a curar os males de

uma compreensão inadequada do homem e de sua realidade efetiva; mas é bem possível que possa contribuir muito para, num universo marcado pelas *Peripécias da Razão*, afirmar de novo a Filosofia, não só como *amor ao saber*, mas como *saber efetivo* capaz de nos ajudar na realização da *Ideia de Liberdade* no processo histórico, liberdade que é fundamento de nosso ser e razão de ser da nossa existência. E assim, o *homem histórico* ao realizar o seu projeto de contribuir para que a Filosofia ocupasse de novo o seu lugar na Ciência e não mais como *atividade desinteressada*, permite que a Razão manifeste sua astúcia e realize no seu sistema o projeto de uma nova Metafísica.

Destarte, se dizemos que *uma meta existe para ser um alvo, mas quando o poeta diz meta pode estar dizendo o inatingível*¹⁵, quando o Filósofo diz *meta* pode estar querendo significar algo que *excede sempre as condições finitas de sua efetuação*.¹⁶ Essa a razão pela qual a **meta da Metafísica de base relacional** é culminar o processo da *tríplice reconciliação*, anunciada no tríplice silogismo que como corolário de um sistema filosófico é um convite ou uma incitação à perenidade do filosofar.

REFERÊNCIAS

- BOURGEOIS, B. *Éternité et Historicité de l'Esprit selon Hegel*. Paris. J. Vrin, 1991.
- HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1990.
- Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Vol. I e III em Trad. Paulo Meneses, e vol. II em Trad. De José N. Machado. São Paulo. Loyola, 1995.
- Fenomenologia do Espírito, in 2 vols. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis. Vozes, 1992.
- MORAES, A. de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003.
- THEUNISSEN, M. *Sein und Schein*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1980.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia III*. São Paulo: Loyola, 1997.

¹⁵ Gilberto Gil – na canção *Metáfora*.

¹⁶ Bourgeois, B. – *Le Dieu de Hegel: Concept et Création*, in op. cit. p. 317.

O encadeamento entre Lógica e Fenomenologia no sistema de Hegel

Márcia Zebina Araújo da Silva
Universidade Federal de Goiás

I

O debate sobre o papel e o lugar da *Fenomenologia* no sistema de Hegel é bastante amplo e muito variado. Por um lado, pode-se questionar a função da *Fenomenologia*, em virtude do projeto inicial de Hegel ao publicá-la e do lugar que ela veio a ocupar, posteriormente, no sistema maduro da *Enciclopédia*. Por outro lado, pode-se também questionar o papel inicial a ela atribuído, de crítica - como introdução crítica ao sistema da ciência - e a posterior designação desta tarefa crítica à própria *Ciência da Lógica*. Algumas questões poderiam ser colocadas para pensarmos a articulação do sistema hegeliano e o papel que a *Fenomenologia* nele ocupa: (i) deveríamos considerar a *Fenomenologia do Espírito* como uma introdução ao sistema da ciência, o que implicaria na sua articulação com as demais partes deste sistema? (ii) Deveríamos considerá-la como uma obra pronta e acabada, com uma unidade interna que abarcaria a totalidade do sistema, como sugere Labarrière¹?

¹ Labarrière, P.J. in *Structures e moviment dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1968, considera que a *Fenomenologia* tem uma unidade interna que a torna completa, uma coerência que é um movimento. Nesta primeira obra dedicada ao estudo da *Fenomenologia*, o autor investiga os paralelismos internos da obra, tendo em mente esta velha questão de saber se esta é uma introdução ao sistema ou a primeira parte do mesmo. Defende a tese da unidade da *Fenomenologia*, principalmente em face do sistema tardio da *Enciclopédia*. Contudo, no confronto entre a *Lógica* e a *Fenomenologia*, a considera como uma introdução e como a primeira parte do sistema, que também apresenta, de modo concentra-

(iii) Deveríamos assumir a proposta de Hegel na *Enciclopédia*, que se mantém até a sua morte, desconsiderando a posição inicial da *Fenomenologia* como introdução ou primeira parte do sistema? Ou (iv) deveríamos levar a sério as referências que Hegel faz à *Fenomenologia* na introdução da *Ciência da Lógica*, concebendo-a como uma pressuposição necessária que superou a oposição da consciência?

Estes são temas controversos e de difícil acordo, mas deve-se assinalar que na *Enciclopédia*, reeditada em vida por Hegel, a *Fenomenologia* aparece reduzida ao âmbito da consciência, na Filosofia do Espírito Subjetivo, como etapa intermediária entre a Antropologia e a Psicologia, ainda que Hegel ressalte a sua importância, tanto no prefácio da edição de 1827, quanto no de 1830².

Chiereghin (1998, p. 11) observa que a *Fenomenologia do Espírito* é a obra de Hegel „menos prevista pelo autor“, como também é a obra em que há menos indícios „nos escritos anteriores“, ao menos até 1805. Com efeito, no chamado período de Jena (1801-1807) as informações disponíveis indicam sucessivas reelaborações de uma Lógica e da própria ideia de sistema, sem prever um lugar sistemático para acolher uma obra com as características da *Fenomenologia*³. O esboço

do, a antecipação do mesmo. Em sua mais recente obra dedicada à *Fenomenologia*, Labarrière (*Phénoménologie de l'esprit, Hegel*. Paris: Elipses, 2002, p. 53-54) volta a discutir o lugar que ela ocupa no sistema hegeliano e sustenta a tese de que é uma introdução científica ao sistema da ciência, ao mesmo tempo em que mostra que a *Lógica* constitui o mais profundo da consciência como sistema da razão. Apóia-se em uma nota redigida por Hegel em 1831, pouco antes de sua morte, onde se encontra um esboço de uma nova versão da *Fenomenologia* em que estaria trabalhando. Hegel não estaria somente empenhado em reescrever a *Lógica*, paralelamente empreendia a reescrita da *Fenomenologia*.

² Chiereghin, F. *Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 3-11. Na introdução do seu livro, Chiereghin dedica-se a analisar os vários aspectos da *Fenomenologia*, tanto aqueles que se referem ao lugar que esta ocupa no sistema, quanto os aspectos historiográficos e biográficos que procuram mostrar o contexto intelectual em que a obra foi composta, bem como os diversos momentos em que Hegel refere-se a ela ao longo de sua vida e de seus escritos, além das controvérsias que surgiram ao longo do tempo entre os seus estudiosos. Chiereghin avalia os vários aspectos de importância da *Fenomenologia* como introdução ao sistema, mas também como uma obra com sua própria auto-suficiência, pois por um lado ela torna-se independente do sistema e, por outro, acaba tendo uma função totalmente alterada, tal como aparece na *Enciclopédia*. Porém, como obra autônoma, exerceria a função especulativa de procurar uma justificação para a filosofia enquanto saber absoluto, o que os prefácios da *Enciclopédia* atestariam.

³ Jaeschke W. (2014, p. 35-41), em seu artigo, “O sistema da Razão Pura”, faz uma reconstituição histórica da elaboração da Lógica de Hegel, salientando os mudanças ocorridas no pensamento do autor sobre a ideia de metafísica e da própria lógica, dentro do que se convencionou chamar de o período de Jena. Nos fragmentos que chegaram até nós, ele observa as várias reelaborações do esboço de sistema com a preocupação em definir o escopo da lógica e o papel da metafísica, sem qualquer referência à *Fenomenologia*.

do sistema elaborado neste período seria composto de uma primeira parte - Lógica e Metafísica - , seguida de duas ciências do real - Natureza e Espírito. Esta ideia de sistema gestada em Jena ainda não prevê uma parte destinada a algo como uma *Fenomenologia do Espírito*, seja de modo autônomo, seja como um elemento preliminar ao próprio sistema. De fato, esta ideia de sistema se assemelha muito mais ao que será publicado posteriormente com a *Enciclopédia* de 1817. Na breve nota que Hegel redige para apresentar ao público a *Fenomenologia*, ele afirmar que a obra „diz respeito à preparação para a ciência, numa perspectiva graças à qual ela é uma nova, interessante e a primeira ciência da filosofia“ (PhG, p. 593)⁴. Ao cumprir a sua função preparatória, a *Fenomenologia* desempenha o papel negativo ‚de liberar o sistema da razão pura‘, que é a lógica especulativa, ‚da oposição da consciência ao objeto‘ (Cf. WdL, p. 43-44; CL p. 29)⁵, como podemos conferir na Introdução da *Ciência da Lógica*, intitulada de „conceito geral da lógica“: „A ciência pura pressupõe, com isso, a liberação da oposição da consciência. [...] A lógica tem de ser desse modo apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento“ (Idem).

Em poucas palavras, o fio condutor da *Fenomenologia* é, precisamente, o caminho da experiência da consciência até a ciência ou saber absoluto. O caráter negativo de tal caminhada, acima aludido, se assemelha a um ceticismo que amadurece progressivamente através do discernimento que vai se processando na consciência da não-verdade do saber aparente, o que caracteriza as desilusões da consciência ao aperceber-se dos seus enganos e desenganos.

Por ocasião da publicação da *Fenomenologia*, Hegel⁶ a apresenta como a “primeira parte” do Sistema da Ciência, que deverá ser seguido de uma “segunda parte” composta de uma lógica como filosofia

⁴ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. Doravante designada no corpo do texto (PhG com o número da página), quando tratar-se da edição brasileira (1992), será designada como FE e o número da página.

⁵ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. Doravante designada no corpo do texto como WdL, com o número da página e CL, com o número da página, quando tratar-se da tradução brasileira de Marco Aurélio Werle dos Excertos da *Ciência da Lógica* (2011).

⁶ A obra é publicada com o título de “System der Wissenschaft, Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes”. Na mesma nota de publicação aludida anteriormente, (PhG, p. 593), Hegel esclarece sobre o segundo volume que ele pretendia publicar.

especulativa, uma ciência da natureza e uma ciência do espírito. É interessante notar que, se retirarmos a *Fenomenologia* - como primeira parte do sistema- com as modificações pertinentes ao seu lugar e função, a estrutura do sistema - Lógica, Natureza e Espírito - é mantida nas publicações posteriores e definitivas de Hegel. Contudo, precisamente esta concepção dual do sistema - concepção na qual a *Fenomenologia* aparece como a primeira parte seguida de uma Lógica, uma Ciência da Natureza e uma Ciência do Espírito, que juntas constituiriam a segunda parte - é única, sendo posteriormente abandonada por Hegel. Como observa Chiareghin (1998, p. 12) „esta estrutura bipartida do sistema constitui um *unicum* na evolução do pensamento hegeliano“, uma vez que, antes da redação da *Fenomenologia*, não há indícios desta estrutura bipartida, com a primeira parte do sistema composta de uma obra autônoma, bem como, posteriormente, no sistema maduro, tal ideia recua até desaparecer completamente.

No período de Nuremberg (1808-1816), pode-se observar ainda a presença da *Fenomenologia* na *Propedêutica*⁷ e, ao mesmo tempo, a transformação que lentamente vai se processando no pensamento de Hegel até mudar completamente com a publicação da *Enciclopédia* em 1817. Nesta obra definitiva observa-se, em suas três edições, que não há mais lugar para a estrutura dual ou bipartida do sistema e ele deve ser dotado de uma autosuficiência intrínseca, articulando, internamente, Lógica, Natureza e Espírito, sem a necessidade de uma introdução - ou primeira parte do sistema - separada.

Embora estes aspectos históricos/metodológicos não sejam o foco do nosso trabalho, cabe reiterar que Hegel não abandona a *Fenomenologia*, simplesmente. Ainda que a ideia de sistema tenha sido alterada, com a supressão de um lugar definido para a *Fenomenologia*, a função a ela atribuída, de superação ou liberação da oposição da consciência,

⁷ Hegel, G.W.F., *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Werke 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. Nos *Nürnberg Schriften*, também traduzidos como “Propedêutica Filosófica”, vê-se que Hegel ministrou um curso em 1808/09 intitulado: *Bewusstseinslehre für die Mittelklasse*, no qual trata da Pneumatologia ou doutrina do espírito. Em 1809 ele ministrou novamente um curso com o título *Bewusstseinslehre für die Mittelklasse*, cujos temas são os mesmos da *Fenomenologia* até a razão. Na nota de rodapé do título, vemos a indicação de que segundo Rosenkranz, trata-se do segundo curso, primeira seção: “Phänomenologie des Geistes oder Wissenschaft des Bewusstseins”. Nos demais cursos não aparece mais a referência à *Fenomenologia*.

permanece, o que pode ser constatado pelas menções que aparecem tanto em 1812, na introdução da *Ciência da Lógica*, tendo decorrido um curto espaço de tempo - 5 anos - desde a sua publicação, quanto nas edições da *Enciclopédia* de 1827 e 1830, esta última, pouco antes de sua morte. Na introdução da *Ciência da Lógica* Hegel afirma:

Na *Fenomenologia da espírito* expus a consciência em seu movimento progressivo, desde a oposição primeira e imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da relação da consciência com o objeto e tem como seu resultado o conceito da ciência. Esse conceito [de ciência] (independentemente de nascer da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma legitimação, porque ele a adquiriu no próprio caminho. (WdL, p. 42; CL, p. 27-28)

No parágrafo seguinte desta mesma introdução encontramos: „O conceito de ciência pura e a sua dedução são dessa maneira pressupostos no presente tratado, tendo em vista que a *Fenomenologia do espírito* nada mais é do que a dedução do mesmo“ (WdL, p. 43, CL, p. 28)

E no parágrafo 25 da última edição da *Enciclopédia* encontramos:

Na minha *Fenomenologia do Espírito* - que, por isso, quando se publicou foi designada como a primeira parte do Sistema da Ciência - tomou-se o caminho de começar pela primeira [e] mais simples manifestação do espírito, *pela consciência imediata*, e de desenvolver sua dialética até o ponto de vista da ciência filosófica, cuja necessidade é mostrada através dessa progressão. (E I, A § 25,)⁸

II

Percebe-se, por esta breve explanação histórica e nas citações indicadas, que a *Fenomenologia* sofre importantes alterações na trajetória intelectual de Hegel, recebendo um novo lugar no sistema tardio e, ao mesmo tempo, permanecendo como objeto de referência nas diferentes obras publicadas até a morte do autor. A questão, me parece, não

⁸ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. Doravante será designado como (E I) com a indicação do parágrafo, quando se tratar do *caput* ou, ainda, seguido de 'A', quando se tratar da *Anotação* (*Anmerkung*) ou de 'Z' quando se referir ao *Adendo* (*Zusatz*). Citações conforme a tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995.

deveria restringir-se ao caráter valorativo, tentando aquilatar a importância maior ou menor da *Fenomenologia* diante das demais obras do sistema de Hegel, mas tampouco prender-se ao contrato encontrado que indicaria o projeto de uma nova edição revisada da obra que foi interrompida pela morte abrupta do autor⁹.

Parece mais adequado, a meu juízo, tentar articulá-la ao sistema, dentro do âmbito daquilo que foi apresentado ao público pelo autor. Todavia, deve-se observar que as mudanças de lugar dentro do sistema - vindo a ocupar uma etapa do espírito subjetivo - e de tamanho - reduzindo-a ao campo da consciência -, embora não sejam os aspectos mais relevantes, não devem ser subestimados, uma vez que são indicadores das mudanças de compreensão de sistema do próprio autor. Por outro lado, a *Ciência da Lógica*, embora apareça como a ciência primeira em sua autonomia e em sua relação com o sistema da *Enciclopédia*, afirma, em sua introdução, que pressupõe a *Fenomenologia*¹⁰. Esta observação deveria ser considerada por sua relevância, mas não como oposição ao sistema tardio que situa a *Fenomenologia* na parte intermediária do Espírito Subjetivo.

Com efeito, o propósito deste trabalho é assumir as duas designações principais de Hegel para a *Fenomenologia* acima indicadas: (i) de que ela é um pressuposto necessário da *Lógica*, como o locus de desenvolvimento do conceito de ciência pura, e (ii) de que ela é o momento intermediário do espírito subjetivo, designação sistemática apresentada nas 3 edições da *Enciclopédia*. Além disso, (iii) pretende-se assumir que estas posições não são antagônicas ou contraditórias, mas ao contrário, elas são reveladoras da ideia de filosofia presente no pensamento de Hegel, que diz respeito ao mais profundo da investigação teórica, tendo como pano de fundo o problema do começo do filosofar, do seu ponto de partida inicial, se mediado ou imediato.

⁹ Pinkard (2000, p. 161) observa que em 1831, ano de sua morte, Hegel tinha assinado um contrato para a publicação de uma edição revisada da *Fenomenologia*. Ver T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology and Logic: an overview*. In: *German Idealism*, Cambridge, 2000.

¹⁰ Ver WdL, p. 42-44; CL, p. 27-29.

**(I) A FENOMENOLOGIA COMO PRESSUPOSTO
NECESSÁRIO DA LÓGICA.**

Podemos perceber, na introdução da *Ciência da Lógica*, que Hegel está preocupado em ressaltar a peculiaridade desta ciência filosófica diferenciando-a das demais ciências. Ele nos apresenta, ainda que em linhas gerais, aquilo que deverá ser exposto ao longo do desenvolvimento completo da Lógica. O tema central, que marca o início de toda a exposição, é a singularidade desta ciência que exige que se entre direto no problema, sem rodeios e sem pressupostos: “Em nenhuma ciência que não a ciência lógica sente-se mais fortemente a necessidade de começar com a coisa mesma, sem reflexões preliminares” (WdL, p. 35; CL, p. 21). Esta frase que abre a introdução e, conseqüentemente, a *Ciência da Lógica*, nos coloca diante da peculiaridade desta ciência que não pode ter pressupostos e deve iniciar de imediato com o seu objeto, a coisa mesma.

Não obstante, nesta mesma introdução, como assinalamos anteriormente, Hegel assevera de modo contundente que a *Fenomenologia do Espírito* é o pressuposto necessário da Lógica, de que através do caminho percorrido de todas as relações da consciência com o objeto chegou-se ao resultado do conceito da ciência pura e este deve ser tomado como o verdadeiro ponto de vista da Lógica. O começo Lógico, deste modo, parece justificado de antemão no percurso percorrido na *Fenomenologia do Espírito*: “Esse conceito [de ciência] (independentemente de nascer da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma legitimação, porque ele a adquiriu no próprio caminho” (WdL, p. 42; CL, p. 27). A ciência pura, que pressupõe a “libertação da oposição da consciência”, como afirma Hegel, contém “o pensamento na medida em que ele é igualmente a coisa em si mesma ou a coisa em si mesma na medida em que ela é igualmente o puro pensamento” (WdL, p. 43; CL, p. 29).

O que transcorreu no percurso fenomenológico foi que a saber absoluto superou todas as oposições da consciência com o seu objeto, que ele - o saber absoluto - é “a verdade de todos os modos da consciência, [...] apenas no saber absoluto se dissolveu perfeitamente a separação entre o objeto e a certeza de si mesmo e se tornaram idênticas a verdade dessa certeza bem como essa certeza da verdade.” (WdL, p. 43; CL, p. 28-29). Percebemos que, por um lado, a Lógica não deve e não

pode ter qualquer pressuposto, mas por outro lado, a *Fenomenologia do Espírito* é, pelas razões já elencadas, a sua pressuposição necessária¹¹.

De um modo interno à argumentação hegeliana, poderíamos dizer que a Lógica começa com o puro pensamento, livre das amarras da consciência; este pensamento livre, como ponto de partida, chegou a sua situação de liberdade no transcurso das figuras da consciência até o saber absoluto, que alcançou a unidade de ser e pensar. Neste sentido, o conceito da lógica provém da *Fenomenologia*, como afirma Hegel na *Divisão geral da lógica*: „o próprio conceito da lógica foi indicado na introdução como o resultado de uma ciência que reside num outro lugar e que aqui foi igualmente indicada como uma *pressuposição*.“ (WdL, p. 57; CL, p. 40) A lógica como ciência do pensamento puro tem como seu princípio o saber puro, mas este saber puro é „unidade não abstrata, mas concreta, viva“ (Cf. WdL, p. 57; CL, p. 40), nesta unidade a oposição da consciência foi superada e „o ser é sabido como puro conceito nele mesmo e o puro conceito como o verdadeiro ser. Esses são assim os dois momentos que estão contidos no lógico“. (WdL, p. 57; CL, p. 40). É essa unidade dos dois momentos - do ser e do puro conceito -, por conseguinte, que constitui o princípio lógico: a unidade de ser e pensar na forma do pensamento.

(II) A FENOMENOLOGIA COMO O MOMENTO INTERMEDIÁRIO DO ESPÍRITO SUBJETIVO.

Não pretendo me estender na consideração da mudança do lugar sistemático da *Fenomenologia* no sistema tardio, mas apenas assinalar que o domínio do espírito é o tema do terceiro momento da ideia, a ideia em si e para si, que vai constituir toda a Filosofia do Espírito. É por sua vez, no momento intermediário da filosofia do espírito subjetivo que Hegel situa o âmbito da *Fenomenologia*, restrita, desta feita ao domínio da consciência. Deve-se observar, contudo, que a Filosofia do Espírito, em seu todo, retoma vários temas também pertencentes aos domínios da *Fenomenologia do Espírito*, tanto no âmbito do espíri-

¹¹ Marcos Müller (2013, p. 65), no texto: “A negatividade do começo absoluto”, reconstrói brevemente a discussão do começo, especialmente do começo lógico, para mostrar que este começo filosófico, que tem que ser absoluto, revela, na verdade “a aporia do começo que não pode ser nem mediado, nem imediato, mas que tem que ser ou um ou outro”.

to objetivo: a moralidade e a eticidade, quanto do espírito absoluto: a arte, a religião e a filosofia. É como se Hegel tivesse desmembrado a *Fenomenologia* e realocado vários dos seus temas ao longo da Filosofia do Espírito na *Enciclopédia*.

A pertinência ou não desta realocação, não nos cabe avaliar neste momento, mas deve-se observar que a mudança de perspectiva da ideia de sistema redimensionou todas as esferas do saber. O campo do saber da ideia que retorna a si - o Espírito, que agora sabe, ficou situado no terceiro momento do sistema, como a negação da negação e não mais ao início, como a concepção da *Fenomenologia do Espírito*, enquanto introdução ao sistema da ciência, sugeria. Primeiro temos a Lógica (Cf. E I, § 18) como a ciência do puro saber, da ideia em si, depois temos a Natureza, como a ciência da ideia sendo para si, como o momento da exteriorização do saber em sua alteridade na forma da alteridade. Depois temos o Espírito, como o retorno da saber a si mesmo, a ideia em si e para si, que nega a alienação da natureza e retorna ao saber, mas agora, como afirmava Hegel na divisão geral da lógica, como ,unidade concreta, viva' (Cf. WdL, p.57; CI, p. 40). O espírito resulta da natureza e a mantém, os domínios de determinação do espírito serão os passos de sua constituição e desenvolvimento.

Na interioridade do sistema tardio não há mais lugar para uma *Fenomenologia* como primeira parte do sistema, mas agora ela está redimensionada no âmbito do espírito e, de certo modo, redefinida em suas demais determinações. Me parece que este novo lugar indica a mudança de perspectiva em relação a ideia de sistema e, conseqüentemente, de filosofia. Não apenas o sistema deixa de ser bipartido, como também o ponto de partida do sistema passa a ser a lógica. Não obstante, como vimos, o resultado alcançado pela *Fenomenologia* permanece. A tarefa, me parece, é pensar esta nova unidade do sistema que, começando com a Lógica tem um desenvolvimento aparentemente linear, e que, todavia, tem que ser interpretado sob uma perspectiva circular.

(III) A RADICALIZAÇÃO DA IDEIA DE SISTEMA

Ao nos encaminharmos para a conclusão, gostaria de retomar alguns temas relativos a questão da consciência fenomenológica para

articulá-la na perspectiva que pretendemos abordar aqui: assumindo a ideia de sistema tardio em conjunto com a necessidade lógica da presuposição da *Fenomenologia*.

Na perspectiva de Hegel, a consciência fenomenológica segue o caminho do desencantamento do mundo, ela vai, paulatinamente, confrontando suas crenças iniciais e compreendendo seus equívocos, a tal ponto que percebe que nada pode ser dito, ou mesmo pensado, se permanecido no âmbito da multiplicidade do particular, „o universal é, portanto, de fato, o verdadeiro da certeza sensível“ (PhG, p. 85; FE § 96).

Esta questão diz respeito ao confronto da consciência com o mundo e consiste no ponto de vista epistemológico de como apreendemos, ou construímos, ou fantasiemos o mundo diante de nós. Todavia, este não é o ponto de vista da Lógica. Nela o começo é puro, vazio, sem lugar para uma consciência que está começando a tarefa de pensar sobre o mundo com que ela interage. Não há consciência e não há mundo, a *Ciência da Lógica* coloca o problema da ciência primeira, do ponto de partida absoluto em que não há nada disponível ainda, nem a consciência diante do dado, nem a multiplicidade do dado que se oferece à consciência. Não há, portanto, a clássica realação sujeito/objeto e, o que deverá surgir do desenvolvimento da Lógica, são as categorias, ou conceitos gerais que permitem a justificação dos dados do pensamento que, ao fim e ao cabo, dizem respeito também ao mundo de objetos, embora na lógica, não se trate da apreensão de objetos enquanto tais, mas da possibilidade de sua compreensão¹².

Todavia, este ponto zero inicial da Lógica, este começo absoluto em que nada ainda está disponível só o é enquanto o ponto de vista do filosofar, porque o filósofo que escreve a obra está lá, assim como o mundo. Isso é evidente, mas o que não é tão evidente é que Hegel queira tematizar, no interior do sistema e da própria exposição da *Ciência da Lógica* esta duplicidade da posição inicial e da condição daquele que debate a questão. Não é à toa que, ao final da Lógica surja a Ideia do conhecer como uma espécie de Filosofia do Espírito Subjetivo na parte

¹² Discorrer sobre o objeto da *Ciência da Lógica* e do que ela trata é uma tarefa que não nos propomos aqui neste trabalho. Envolveria, necessariamente, muitas outras discussões. Nosso ponto, contudo, diz respeito ao encadeamento da *Fenomenologia* com a Lógica e de que as posições clássicas assumidas por Hegel sobre a questão não são contraditórias e nem problemáticas e revelam o mais profundo da sua compreensão do fazer filosófico.

intermediária da Doutrina do Conceito. Poderíamos dizer que é aí que entra a *Fenomenologia* no interior mesmo da *Ciência da Lógica*, enquanto o Eu que se relaciona com o mundo. No entanto, trata-se apenas da ideia do espírito e não da sua dimensão fenomenal. „Na ideia lógica do espírito, por conseguinte, o eu, tal como se mostrou a partir do conceito da natureza com a sua verdade, é imediatamente o conceito livre, [...] o conceito como a sua ideia“, (WdL II, p. 496; CL, p. 257-258). Por um lado, a *Fenomenologia* é pressuposta porque o mundo está dado aí ao filósofo e disponível a qualquer um que queira filosofar ou não, por outro lado, e o mais importante, ela é pressuposta porque a superação da oposição da consciência teve que ser efetuado antes de se iniciar o ponto zero da Lógica; isto porque, na Lógica, estamos no ponto de vista do saber absoluto em que temos a unidade de ser e pensar. É a partir desta unidade pressuposta que serão postas as categorias lógicas que permitem pensar o objeto ou repor o mundo.

Para expormos este ponto de vista adequadamente, sugiro lançar mão da interpretação que Martial Gueroult faz de Descartes em torno da relação entre a ordem das razões e a ordem das coisas em sua famosa obra: „Descartes selon l'ordre des raisons“¹³. Em uma interpretação livre, segundo o espírito e não a letra de Gueroult, poderíamos usar esta distinção para articular o sistema hegeliano. Do ponto de vista da ordem das razões, ou seja, do ponto de vista do sistema da *Enciclopédia*, a Lógica é primeira; mas do ponto de vista da ordem das matérias, ou das coisas, a filosofia do espírito é primeira. A *Fenomenologia do Espírito*, sob determinado ponto de vista, constitui o domínio do espírito que retrata o que está aí. Ela parte do mundo do espírito subjetivo que é sempre o nosso estar fenomenológico no mundo diante dos objetos, até mostrar os equívocos da consciência ingênua, que é aquela encantada com o multiplicidade do dado - (o ponto de vista do mito do dado).

O que a articulação do sistema hegeliano revela é que o sujeito não tem uma natureza bruta, estática postada diante de si. O objeto não está instalado diante de nós para ser descoberto. O objeto só é para nós, enquanto investido de conteúdo conceitual a cada passo mínimo em que vai sendo incorporado pelo conceito/sujeito, e este investimento não decorre de uma atividade necessariamente racional/consciente, mas está no próprio plano das percepções. Ele só pode ser apreendido enquanto tal como o universal, isto é, como pensamento ou conceito.

¹³ Gueroult, M. *Descartes selon ordre des raisons* I. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

Por outro lado, e este é o ponto que me interessa, este investimento conceitual do qual o objeto é dotado deve ser compreendido em sua dinâmica histórico/cultural, no sentido de que nenhuma pessoa e nenhum mundo estão confrontados imediatamente no ponto zero do universo. Estamos, desde sempre, imersos em um contexto de conhecimento e visão de mundo que constitui nossa apreensão do objeto, ele mesmo - o objeto - está imerso em um contexto mundo que o constitui. Esta dimensão „pragmática“¹⁴ do conhecimento está presente em Hegel, mas ele deseja demonstrá-la dialeticamente/metodologicamente, de modo que a teoria pura possa ser capaz de expressar a sua „impureza“. Ou seja, ela não é pura e simplesmente destituída de elementos circunstanciais. O Eu não é vazio, ou transcendental, mas é Espírito, „para nós, já está presente o conceito do espírito“ (PhG, p. 145; FE, § 177) - um Eu que é Nós, um sujeito num mundo de sujeitos e objetos. Isso a filosofia tem que ser capaz de demonstrar. Neste sentido, o ponto zero da Lógica que constitui as determinações conceituais de todas as coisas apreensíveis pelo pensamento, é o começo absolutamente vazio da teoria e a exposição da ordem das razões. Por outro lado, a Filosofia do Espírito, na *Enciclopédia*, a dimensão do espírito subjetivo no interior da própria Lógica, com a ideia do conhecer, além da própria *Fenomenologia do Espírito*, como superação das oposições da consciência, consistem na ordem das coisas posta em dois tempos diferentes. (i) Como horizonte da sociabilidade humana - o espírito - que põe o mundo de sentido sempre já anterior ao sujeito que conhece; (ii) como unidade sujeito/objeto ou absoluto que foi demonstrado nos passos de superação da oposição da consciência, disponibilizando para a Lógica a unidade de ser e pensar.

O ponto zero da Lógica é o ponto da indeterminidade, ele revela o sentido do próprio projeto hegeliano desta unidade superada, „o mérito de tal começo é que ele não necessita pressupor nenhuma determinação dada de qualquer lugar, especialmente a pressuposição de uma estrutura conceitual que normativamente determina o que conta como conhecimento“ (Stern, 1993, p. 105)¹⁵, mas em seu inte-

¹⁴ Não quero assumir compromissos com o pragmatismo ao fazer esta afirmação, mas apenas situar de modo livre esta noção pragmática/fenomenológica do conhecer.

¹⁵ David Stern, *Foundationalism, holism or Hegel?* In: G.W.F. Hegel: *Critical Assessments*, N. York, Routledge, 1993, V. III, p. 93-105.

rior a própria oposição irá ressurgir e ser novamente superada. Esta situação factual fenomenológica, que estamos sempre dentro de um contexto mundo, tem que ser logicamente demonstrada. A Lógica interna da *Fenomenologia* fez isso, em um certo sentido, mas a *Ciência da Lógica*, que parte desta superação, tem que repô-la em seu interior e, igualmente, superá-la.

A Lógica trata de pensamentos de pensamentos, que consideram as determinações do pensamento nelas mesmas, e não como na epistemologia kantiana, que as considera em relação a alguma coisa externa ao próprio pensamento. Em Hegel, „as determinações de pensamento não fazem referência ao domínio ôntico ao qual as categorias podem ser aplicadas’ (Cf. Stern, 1993, p. 104). „O Ponto crucial é em realidade muito simples, apenas dentro do próprio pensamento a verdade do pensamento pode ser justificada, e não por apelo a qualquer coisa fora do pensamento“. (Idem, p. 105).

Partindo da citação do Stern de que o começo indeterminada da Lógica nada pressupõe, parece que caímos em uma armadilha, uma vez que a *Fenomenologia* não poderia cumprir o papel de um pressuposto da Lógica, pois esta, por sua própria natureza, não poderia admitir qualquer pressuposto, qualquer elemento dado fora daquilo que será desenvolvido internamente. Por isso, a assunção da afirmação de Hegel na Lógica de que é preciso considerar a *Fenomenologia* como pressuposta, não pode ser de um equívoco, que se expressaria do seguinte modo: (i) ou a *Fenomenologia do Espírito* não deve ser pressuposta, (ii) ou se a pressupomos, a *Ciência da Lógica* não pode ser a ciência pura que tira de si todos os seus elementos de determinação. A proposta de assumir a Lógica como o ponto inicial de exposição do sistema da ciência, segundo a ordem das razões, guardando o lugar ao domínio do espírito e à superação da oposição da consciência pela *Fenomenologia*, segundo a ordem das coisas, permite pensá-las ambas como estruturadas dentro de um sistema filosófico circular. Se assumimos a sistema da *Enciclopédia* e não retornamos, depois do espírito absoluto, ao ponto de vista filosófico da Lógica, mantemos a linearidade do sistema, o que contraria a própria ideia de Hegel da filosofia como um círculo de círculos (Cf. E I, § 15).

Dessa maneira a filosofia se mostra como círculo que retorna sobre si, que não tem começo - no sentido das outras ciências -, de modo que o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto esse quer decidir-se a filosofar, mas não para a ciência enquanto tal. Ou, o que é o mesmo, o conceito da ciência e por isso o primeiro conceito - e, por ser o primeiro, contém a separação [a saber], que o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior) - [esse conceito] deve ser apreendido pela própria ciência. (E I, § 17)

A proposta de análise da articulação do sistema nesta dupla ordem de determinação procura colocar o ponto de vista circular como a maneira adequada de leitura, de modo que o domínio do espírito é o contexto mundo sempre aí diante de nós e dos filósofos. A *Fenomenologia do Espírito* tem a peculiaridade de expor a questão central da modernidade filosófica alemã, as relações e equívocos da consciência subjetiva com o dado fora dela. Como a filosofia é o elemento de apreensão do seu tempo em pensamentos, poderíamos dizer que a *Fenomenologia* é expressão mais adequada desta expressão. Mas o ponto fundamental que esta articulação pretende ressaltar, é que o âmbito do conhecimento e do pensamento estão situados em um contexto mundo, no espaço da sociabilidade humana - o mundo do espírito que antecede e ultrapassa o sujeito - e este mundo deve ser levada em consideração para que possamos compreender o alcance da proposta hegeliana da filosofia. Mas isso já seria tema de uma outra exposição.

REFERÊNCIAS

- CHIEREGHIN, F. *Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- GUEROULT, M. *Descartes selon ordre des raisons I*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

_____. *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Werke 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, parte I. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Ciência da Lógica, Excertos*. São Paulo: Bacarolla, 2011.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Propedêutica Filosófica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

JAESCHKE, W. O sistema da razão pura. In: *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. Org. Márcia Gonçalves, São Paulo: Bacarolla, 2013, p. 35-59.

LABARRIÈRE, P.-J. *Structures e moviment dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1968.

_____. *Phénoménologie de l'esprit, Hegel*. Paris: Elipses, 2002.

MÜLLER, M.L. A negatividade do começo absoluto. In: *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. Org. Márcia Gonçalves, São Paulo: Bacarolla, 2013, p. 61-89.

PINKARD, T. Hegel's Phenomenology and Logic: an overview. In: *German Idealism*. Cambridge, 2000.

STERN, D. Foundationalism, holism or Hegel? In: *G.W.F. Hegel: Critical Assessments, Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, N. York, Routledge, 1993, V. III, p. 93-105.

Ceticismo e exame do conhecer na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*

Luiz Fernando Barrére Martin

Universidade Federal do ABC

A certa altura da Introdução à *Crítica da Razão Pura*, Kant faz a seguinte observação: “Portanto, a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infundadas, às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes, por conseguinte, ao ceticismo.”¹

A fim de evitar o “uso dogmático da razão”, qual seja, aquele que na determinação de um conhecimento filosófico se vale de princípios há muito utilizados pela razão, sem se investigar a respeito da validade dos mesmos para a tarefa que se propõem, Kant vislumbra na crítica da razão o empreendimento capaz de fazer frente ao ceticismo. O dogmatismo seria para ele, assim, esse exercício de uma razão que não se preocupou em examinar se a maneira como operava a livrasse de uma oposição cética. Nas palavras de Kant: “Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente da sua própria capacidade*.”² Apenas a crítica da razão, julga Kant, trará uma delimitação de seu poder acerca do saber de objetos. Nesse sentido, Kant supõe que ele não comete o mesmo erro que a filosofia sempre cometeu e não a fez avançar nenhum passo em direção à constituição da metafísica como ciência. O procedimento dogmático

¹ Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1990, B 22-23. (doravante citada abreviadamente por KrV, seguida da letra B e do número da página para a 2ª edição alemã).

² KrV, B XXXV.

da razão apenas a direcionou para a formulação de “afirmações infundadas”, isto é, afirmações que o cético pirrônico denominaria de dogmáticas. Diante destas, como bem notou Kant, o ceticismo pode a ela contrapor outras, sem que, ao fim ao cabo, possamos ir além desse conflito de posições sem solução. Nesse campo de batalha, Kant apenas observa um combate simulado entre as diversas filosofias e a vitória, de uma perante as outras, é apenas momentânea. Para o cético, entretanto, nem momentânea é, pois ele combate todas as filosofias que pretendem dizer as coisas como elas são, ataca suas pretensas verdades e realidades.

Contra o método cético das antinomias, que Sexto chama de “princípio maior da ordenação cética”, e que manda opor a todo discurso um discurso com ele conflitante (“*systáseos dè tês skeptikês estìn arkhè málista tò pantì logo lógon íson antikeîsthai*”)³, não é suficiente apresentar mais uma doutrina filosófica, visto que ela também será alvo dessa oposição que desemboca numa aporia. A crítica da razão talvez possa ter êxito perante o ceticismo em virtude de seu caráter não-doutrinal. Ela não é ainda o sistema da filosofia da razão pura, mas antes a crítica da própria faculdade pura da razão. Crítica que bem conduzida, trar-nos-á a pedra de toque para avaliar o conhecimento que a ciência filosófica possa gerar.⁴

A par do que foi exposto, a questão que resta é a seguinte: Kant conseguiu efetivamente escapar da alternativa ou ceticismo ou dogmatismo? Para o que nos interessa, a saber, a posição de Hegel frente ao encaminhamento do problema fornecido por Kant, a resposta só pode ser negativa. Não basta afastar a possibilidade do questionamento cético, é preciso antes aprofundar a relação da filosofia com o ceticismo, já que de outro modo, ele continuará a enfrentar a filosofia que não se pretende cética.

* * *

Dentre os autores que se preocuparam com o ceticismo na esteira da filosofia de Kant, Hegel talvez seja aquele que com maior pro-

³ Cf. Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, vol.1, trad. De R.G. Bury, Cambridge: Harvard University Press, 2000, livro I, parágrafo 12. (doravante citado por HP, seguido da indicação do livro e do parágrafo)

⁴ KrV, B 26.

fundidade se dedicou ao tema. Em certa medida, o interesse dele pelo ceticismo se deve à constelação de autores que se dedicaram a discutir e estudar o ceticismo em relação à filosofia de Kant, mas também a procurarem uma compreensão do ceticismo em sua autonomia. É de se notar até existência de uma tradução de parte das *Hipotiposes Pirrônicas* feita por Niethammer e publicada na Alemanha em 1792.⁵

No que toca especificamente a Hegel, no início do século XIX, precisamente em 1802, a ocupação com a filosofia cética se mostra efetiva com a publicação de um alentado ensaio intitulado “Relacionamento do ceticismo à filosofia”⁶, destinado a abordar um livro recém-publicado (1801) por Gottlob Ernst Schulze, a *Crítica da Filosofia Teórica*⁷, no qual este autor apresentava sua compreensão do que seria o ceticismo. Em seu ensaio, Hegel se vê obrigado a expor o ceticismo pirrônico e delinear a distância existente entre o ceticismo antigo e sua forma moderna e barateada proposta por um epígono como Schulze.

Se desde tal momento já existe em Hegel a destinação de um certo papel a ser cumprido pelo ceticismo na filosofia, isso não impede ao mesmo tempo uma descrição e interpretação, do ponto de vista historiográfico, bastante acurada do ceticismo pirrônico. Podemos mesmo afirmar que a leitura hegeliana do ceticismo antigo é um marco, não apenas para a filosofia do período, como também para os estudos contemporâneos acerca do tema. Não se trata aqui de avançar na análise mais aprofundada desse artigo de Hegel a respeito do ceticismo, mas o fato é que existe, na apreciação positiva que ele faz dessa corrente filosófica, uma continuidade, a ser de modo patente observada, com sua famosa, importante e difícil obra de 1807, a *Fenomenologia do Espírito*.⁸

⁵ F. I. Niethammer, *Probe einer Übersetzung aus des Sextus Empiricus drei Bücher von den Grundlehren der Pyrrhoniker*. In: *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*. Hg. v. G. G. Fülleborn. 1792, Heft 2.

⁶ Hegel, G.W.F. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. (*Relacionamento do ceticismo à filosofia, exposição de suas diferentes modificações e comparação do novíssimo com o antigo*) *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler). Hamburg: Meiner, 1968, Bd.4, S. 197-238. (=GW)

⁷ Schulze, G. E. *Kritik der theoretischen Philosophie*, Band 1, Hamburg, 1801 (reimpressão por Aetas Kantiana. (1973). Bruxelas: Culture et Civilisation).

⁸ Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do Espírito)* *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede). Hamburg: Meiner, 1980, Bd.9. (=GW); tradução brasileira por Paulo Meneses, Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

Já no artigo de 1802 acima citado, Hegel nota que toda autêntica filosofia comporta implicitamente o ceticismo.⁹ Nesse sentido, o pertencimento do ceticismo à filosofia não a torna uma expressão dessa corrente filosófica não detentora de uma doutrina. Se essa incorporação do ceticismo à filosofia é, de alguma forma, a superação de sua perspectiva filosófica, essa “superação” não se assemelha à superação kantiana do ceticismo, pois neste caso tanto ele quanto o dogmatismo precisam ser afastados.

Com efeito, é na relação positiva com o ceticismo e que envolve a sua incorporação à filosofia, que Hegel tenta evitar que a filosofia padeça da mesma crítica que, por exemplo, ele lança contra Kant na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*. A investigação filosófica em Hegel vai se valer do ceticismo para constituir-se como ciência fundamentada, quer dizer, como ciência que é capaz de estabelecer seus próprios critérios acerca daquilo que estabelecerá como saber e verdade. Nesse sentido, o ceticismo “torna o espírito capaz de examinar o que é verdade”.¹⁰ E a questão que poderia agora ser feita diz respeito ao seguinte: o que há na atitude cética que faz Hegel adotar essa filosofia como procedimento metódico na *Fenomenologia do Espírito*? Talvez a crítica a Kant no início da Introdução nos traga pistas para que vislumbramos uma resposta satisfatória.

Como notamos no início dessa exposição, Kant pretendia evitar ceticismo e o dogmatismo a partir de uma crítica da razão, pois apenas esta, é o que ele espera, traria a possibilidade de afastar a filosofia de um estado de conflito e indecisão que, ao fim ao cabo, desembocasse no ceticismo. A crítica da razão estabeleceria os critérios para que a investigação filosófica impedisse o dogmatismo, que para Kant consistia no uso de conceitos há muito utilizados e por isso mesmo não questionados. Antes de esmiuçar a nossa própria razão por meio de sua crítica, não haveria, por parte do dogmatismo, nenhum receio em se utilizar de princípios que não passaram pelo crivo de um exame da sua viabilidade com vista à tarefa que se propunham. E não era no mesmo sentido que se direcionava a crítica de Hegel a Kant na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*? Mas antes de tentar responder a essa questão, vale observar que, para Kant, portanto, só o investigar do instrumento,

⁹ GW 4, p.208.

¹⁰ GW 9, p.56; tradução p.67.

a própria razão pura, prepara o terreno para que a filosofia se estabeleça em bases seguras. Sem esse trabalho prévio, que para Kant significa alterar o método seguido pela metafísica, a esperança de um resultado proveitoso, de uma revolução nessa ciência, fica prejudicada. O aspecto a ser sublinhado é justamente esse: o método. Tanto é assim que Kant denomina a crítica da razão como um tratado do método e não um sistema da própria ciência.¹¹

Para que a metafísica possa se erguer solidamente fundada, é preciso seguir uma orientação diferente daquela que até hoje apenas impediu seu desenvolvimento. Esse novo método consiste em, antes de efetivamente conhecer algo, antes de avançar na proposição de um sistema filosófico, examinar a própria razão, seus princípios e seus limites. E uma vez levado a termo esse exame prévio do nosso pensar no seu sentido mais amplo, aí então teremos condições de realizar a metafísica como ciência. Mas será isso mesmo?

Aos olhos de Hegel, essa mudança de método que poderia evitar o dogmatismo, não teria sido tão feliz quanto à radicalidade de sua investigação e, portanto, ainda estaria, de alguma forma, vinculada ao dogmatismo que tanto execra. Dessa perspectiva, a crítica que Kant endereça àqueles que simplesmente se valem em suas investigações de princípios não examinados, mas, entretanto, válidos porque consagrados pelo uso, reaparece em Hegel e direcionada agora ao próprio Kant.

Vejamos o que é dito a respeito por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Lá na Introdução da obra, Hegel a inicia referindo-se ao que ele denomina uma “representação natural” acerca do conhecer, qual seja, de que antes da filosofia pretender efetivamente conhecer, haveria necessidade que se fizesse uma investigação mais ampla a respeito do que significa conhecer.¹²

Conforme a essa “representação natural” do conhecer filosófico, a mesma se faria necessária para seus adeptos, visto haver divergências quanto ao que seja conhecer. Hegel menciona duas orientações básicas para o conhecimento filosófico: 1º o conhecer como instrumento para se apoderar do absoluto; 2º o conhecer como meio através do qual o absoluto é contemplado. Como saber qual dessas orientações seria correta? O exame do conhecer, nota Hegel a respeito dos que assim

¹¹ KrV, B XXII.

¹² Sobre o que é dito a seguir, ver de modo geral, GW 9, pp.53-55; trad. pp. 63-66.

vêm a questão, talvez forneça essa resposta, além do que, parece a quem adota essa “representação natural”, que a faculdade do conhecer possua uma delimitação precisa do que ela é e a determinação “de sua natureza e limites”¹³, talvez traga uma definição cabal do que seja a atividade do conhecer. Essa precaução embutida nesse trabalho de medição da faculdade do conhecer acaba, prossegue Hegel, nos levando à convicção de que se trata de um contra-senso (*Widersinnig*) apreender o que é em-si mediante o conhecer e se o em-si não pode ser conhecido, é porque haveria uma linha que separaria o conhecer do absoluto.

Apesar de não indicar o autor que estaria norteadando a caracterização dessa “representação natural” acerca do conhecer, parece-nos que o filósofo que mais se encaixa na crítica elaborada por Hegel seja Kant. E a despeito de reconhecer a relevância filosófica do kantismo, não concorda Hegel com esse trabalho prévio de conhecer o instrumento antes dele efetivamente ser empregado para a tarefa que lhe é própria. Tal maneira de proceder implica em se aceitar uma série de pressupostos que antes necessitariam ser problematizados. Se a filosofia quer se realizar como ciência autêntica, não há como escapar da exigência de não aceitação de pressupostos injustificados. O método proposto por Kant, entretanto, ainda não realizaria esse intento.

O que essa exigência de um exame da faculdade de conhecer nos proporciona, portanto, são oposições tais como essa entre o que podemos conhecer e aquilo que não está ao nosso alcance conhecer, a saber, o em si. De um lado temos o conhecer, e de outro o absoluto. Mas se conhecemos algo que não é o absoluto, mesmo assim esse conhecimento seria verdadeiro? A consequência dessa oposição será sim justamente essa: de que o conhecido fora do absoluto, que é a verdade, também é verdadeiro. Para Hegel, teremos então duas verdades: uma, a que não temos acesso, e outra, a que temos acesso, mas é uma verdade, diríamos, mais fraca. Hegel vai se referir a essa “solução” como passível de desembocar numa “distinção obscura entre um verdadeiro absoluto e um verdadeiro ordinário.”¹⁴ A própria investigação do conhecer que leva a essas distinções, não se dá conta que termos como absoluto, conhecer etc. também estão sujeitos a terem sua significação esmiuçada. Se aporias são geradas, é porque nos valemos de termos atrelados a

¹³ GW 9, p. 53; trad. p.63.

¹⁴ GW 9, p.54; trad. p.65.

certo significado não questionado. E agora podemos voltar à questão formulada no começo e que retomo nos seguintes termos: a crítica de Kant ao dogmatismo, ou seja, de que conforme ao mesmo se tentasse progredir no conhecimento a partir de princípios consagrados pelo uso e por esse mesmo fato não se conseguisse avançar nenhum passo adiante, não é a mesma que agora Hegel dirige a ele? A mim me parece que sim, e nesse sentido Hegel parte do mesmo diagnóstico que Kant para criticar o mesmo. E se tanto em um quanto em outro autor exista um exame do conhecer, Hegel procurará aprofundar esse exame de modo que seja possível evitar os problemas apontados no caso de Kant.

Posto isso, a questão que se põe agora é: como proceder com esse exame sem que fiquemos vulneráveis a um ataque como esse dirigido por Hegel a Kant? Haveria um método segundo o qual esse exame do conhecer tivesse chance de obter êxito? De que modo teria de se constituir essa, nos termos de Hegel, “investigação e exame da realidade do conhecer”,¹⁵ a fim de que o conhecimento filosófico pudesse ser realizado?

A resposta de Hegel vai no sentido de propor um método que nos mantivesse afastados tanto do ceticismo puro e simples quanto do dogmatismo. Ao mesmo tempo, esse método de exame é conduzido pelo que Hegel denomina de “ceticismo em vias de consumação”. Há, portanto, a incorporação do próprio ceticismo à filosofia como forma de evitar que se torne vítima da crítica cética por ser considerada uma forma de dogmatismo. A presença do ceticismo nesse exame se justifica para Hegel em virtude desse caráter radical da investigação cética e consistente em tudo ser passível de investigação até que, porventura, possa ser aceito como válido. Se o cético não adotasse como postura a investigação permanente, se ele propusesse alguma verdade, então ele não se distinguiria dos dogmáticos, e por conseguinte, cairia naquele mesmo conflito das filosofias que ele tanto critica. A isenção e a neutralidade de seu exame se assentam nessa ausência de dogmas, de não partir de nenhuma verdade, seja ela qual for ou diga respeito ao que quer que seja. Por isso o exame dos enunciados dos dogmáticos se efetua levando apenas em conta aquilo que eles mesmos propuseram, e os argumentos utilizados pelos céticos para combater tais enunciados,

15 GW 9, p. 58; trad. p. 69.

expressam única e tão somente a forma por eles encontrada para verificar a sustentabilidade do que foi dogmaticamente posto.¹⁶

Nada pode, sob pena de incoerência, ficar excluído do exame por ele proposto. Para Hegel, o aspecto fundamental desse radical exame diz respeito ao ceticismo pôr sob investigação tanto o conteúdo quanto a forma do que é dito. Na proposição “a folha é verde”, o cético pode muito bem se contrapor a essa afirmação dizendo que a ele lhe aparece que a folha é amarela. Mas ele também pode se preocupar em examinar essa própria estrutura da proposição e as categorias aí subjacentes, caso das categorias de ser e de singularidade. Mas de volta à crítica a Kant, a falta de um exame mais detido de representações acerca, por exemplo, do conhecer, absoluto, do objetivo e do subjetivo, permite que Hegel aponte os impasses não resolvidos pelo criticismo kantiano. Digamos que Kant estava confortavelmente instalado numa certa linguagem estabelecida, sem pôr em questão o significado dos usos consolidados dos termos dessa linguagem. Via de regra o pensamento dogmático não se questiona a respeito do que diz. É como se desde sempre os conceitos dos quais se vale tivessem os significados que, num determinado contexto, prevaleceram. O cético recua ante esse emprego ingênuo das palavras e examina se as “essências” que nelas habitam são efetivamente “essências” estáveis. Nesse exame da “essência do expresso”, para falar em linguagem hegeliana, se atinge o caráter limitado e instável dessas “essências”. E ao se atingir a limitação das mesmas, descobre-se também que as mesmas não podem ser visadas apenas na sua unilateralidade. Em suma, para que possamos pretender aceitar determinada posição, filosófica ou não, é necessário que nada deixe de ser investigado. É uma tal atitude que leva Hegel, é o que me parece, a adotar o ceticismo como o condutor do exame a ser empreendido na *Fenomenologia do Espírito*, e um exame que “provoca um desespero nas assim chamadas representações naturais, pensamentos e opiniões, que é indiferente denominar próprias ou estranhas e das quais a consciência que procede *diretamente* a examinar ainda está cheia e embaraçada, e dessa maneira é de fato incapaz do que quer empreender”.¹⁷ A crítica a esse exame do conhecer logo no início da Introdução é um exemplo

¹⁶ A respeito do ceticismo antigo, ver de modo geral de Sexto Empírico as *Hipotiposes Pirrônicas* e, particularmente, para a orientação geral da atitude cética, cf. HP, I, 1-30.

¹⁷ GW 9, p.56; trad. p.67.

patente dessa consciência “incapaz do que quer empreender”. E nesse contexto de radicalidade da investigação cética e que, ao mesmo tempo, é incorporada ao método de exame na *Fenomenologia do Espírito*, que Hegel começa a tratar do método, apontando um problema crucial em relação ao mesmo, a saber: o problema do critério.

Com efeito, o que é necessário para que haja um exame? Como avaliar se o exame é dotado de correção ou não? Aquele que examina, precisa de um critério para guia-lo nessa investigação. A esse respeito, Hegel assinala que esse exame “não parece poder acontecer sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida. Pois o exame consiste em aplicar ao que é examinado um padrão aceito, para decidir, conforme a igualdade ou desigualdade resultante, se a coisa está correta ou incorreta”.¹⁸

De uma perspectiva cética, não foi possível admitir algum critério para julgar acerca da realidade ou não realidade das coisas. Um critério que nos permitisse afirmar se encontramos ou não a verdade.¹⁹ Por que, cabe perguntar, há tanta dificuldade por parte do cético em se comprometer com algum critério de verdade? Como saber se há um critério de verdade universalmente válido quando, observa Sexto, há controvérsia acerca de sua existência ou não? Uns, caso dos estoicos, afirmam que ele existe, outros como Xeníades, que ele não existe.²⁰ Se um critério de verdade existe ou não, talvez seja necessário um critério para julgar essa disputa, mas primeiro precisaríamos saber se é possível existir um critério para só então aceitar um critério de julgamento acerca da disputa em torno da existência ou não de um critério. O que temos aqui, portanto, é um raciocínio circular, pois para julgar acerca da existência ou não de um critério de verdade, precisamos de um critério de julgamento, mas esse critério depende, por sua vez, de sabermos se é possível a existência de um critério.

Em contrapartida, adotar pura e simplesmente um critério, significa que outro pode pressupor um outro critério e então como decidir por um ou pelo outro? Um critério é posto tão arbitrariamente quanto o outro. Por fim, apresentar um critério para fundamentar esse critério pressuposto, exigiria um outro critério para esse critério, e assim

¹⁸ GW 9, p.58; trad. p.69.

¹⁹ Cf. HP, II, 14.

²⁰ Cf. HP, II, 18.

acabariamos numa regressão ao infinito.²¹ A questão que resta então responder é a seguinte: como superar essas dificuldades geradas pelos modos céticos de oposição de argumentos?

Apenas adotar um certo critério para exame, não nos preservaria da acusação de inconsistência dessa investigação. Por quê? Justamente porque nesse início do trabalho de exame nada se justifica como critério ou padrão de medida. Muito facilmente seríamos vítimas de investidas céticas. Um exame levado a cabo por um ceticismo que se consuma, não pode correr o risco de ser criticado da mesma maneira como os céticos sempre o fizeram contra os dogmáticos. Portanto, para que algo se justifique como critério de verdade, ou nos termos de Hegel, como a essência ou o em si, não convém simplesmente pressupor um padrão de medida.

No início, portanto, nada se justifica como padrão de medida. Um autêntico cético não aceitaria que o exame prosseguisse sem o exame do critério de exame. Hegel, como defensor da radicalidade da postura cética na *Fenomenologia*, está consciente desses pormenores da discussão acerca do critério. Tanto que em vista da dificuldade em ter um critério de exame, ele nota que fomos levados a uma aporia. Para haver um exame é preciso um padrão de medida, mas como ter um padrão de medida no início, quando nada se justifica como a essência ou o em si?

A solução indicada por Hegel é justamente não propor nenhum critério. Nessa relação em que há um para um outro, isto é, uma consciência para a qual existe um outro ao qual ela se relaciona, nós não temos que nos intrometer, pois a nós só nos cabe observar o exame que a consciência faz em si mesma acerca do saber, e que ela extrai dessa relação com algo outro que é para ela. Mas de onde então surge o padrão de medida que torna possível o exame? “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida,; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência.”²²

Apenas a título de esclarecimento, toda essa discussão acerca do método de exame do conhecer se faz tendo em vista o modo como essa ciência filosófica se estrutura nesse momento inicial, a saber, como um saber que aparece a uma consciência, quer dizer, um saber que se

²¹ Cf. HP, I, 20.

²² GW 9, p. 59; trad. p.69.

estrutura a partir dessa relação de um para um outro, de uma consciência relacionada a algo diferente dela. E é dentro desse contexto que a consciência fornece seu próprio padrão de medida.²³

Mas de volta ao método de exame, assim como o cético apenas examina o saber dogmático que a ele se apresentava como verdadeiro, o exame cético da consciência fenomenal parte da verdade que a própria consciência extrai da atividade de conhecimento que se passa nela. É o próprio saber a ser examinado que fornece seu padrão de medida ou critério de verdade. Se ele se sustenta ou não, isto depende dos seus próprios pressupostos, que serão ceticamente examinados. A nós, só nos cabe observar esse exame a partir dos próprios elementos fornecidos pela consciência fenomenológica. Se alguma “verdade” nossa entrasse nesse exame, então poder-se-ia questionar a validade daquilo que trouxemos para a investigação.

A consciência fornece sua própria medida, por esse motivo a comparação com o critério é imanente, pois a distinção entre o em-si e o que é para a consciência é fornecida pela própria consciência. Nela, portanto, incidem os dois momentos, isto é, o do saber, no qual existe a relação de um *para um* outro, e o da verdade, fora dessa relação ou *em si* e originado dessa relação de saber.

A constituição do em si é, por conseguinte, fruto da relação de saber que se estabelece na consciência e a cada novo exame essa verdade é testada a fim de se saber se continua a se sustentar. E na comparação entre o que o exame nos traz e aquilo que era dito como verdade, se o resultado do exame for outro que aquele que a verdade propunha, então a verdade se aniquilou e uma nova verdade vem a ser estabelecida.

O que Hegel chama de conceito é o saber, ou seja, a própria relação de saber que acontece no interior da consciência, já o objeto é o ser ou a verdade. O objeto não é, portanto, um simples objeto empírico com o qual aquele que conhece se depara e pretende então conhecê-lo. O objeto como a verdade é o resultado dessa relação de saber que se passou na consciência.

Quando Hegel afirma que “o essencial é manter firmemente para o todo da investigação que ambos os momentos, *conceito* e *objeto*, *ser-para-um-outro* e *ser-em-si-mesmo*, incidem no próprio saber que

²³ Cf. GW 9, pp. 58ss; trad. p.69ss.

investigamos(...)”²⁴, ele dessa maneira nos faz perceber que o aquilo que se firmará como o em si é resultado desse processo que se passa no interior da consciência. Não temos, portanto, um em si como algo separado da consciência e exterior a ela. O em si no âmbito da consciência fenomenal é gerado pela própria consciência que procura saber algo. Se o que é em si se põe como verdade, a mesma ainda se dá no âmbito da consciência.

Vemos, portanto, que é por esse método que o saber pode ser examinado. Além disso, compreendemos também porque a consciência é para si mesma seu conceito.²⁵ É ela própria que fornece a si mesma o seu padrão de medida e autoexamina se esse padrão ou critério é capaz de se sustentar. Se o critério da correção do saber não se sustenta, é a própria consciência que ceticamente põe a prova esse critério a fim de descobrir se ele não constituía uma ilusão de saber. Nesse movimento, a negação do critério implica o estabelecimento de um novo critério gerado pelo autoexame da consciência. É desse modo que Hegel julga ser capaz de fazer frente à crítica do ceticismo ao dogmatismo e ao mesmo tempo permita à filosofia constituir-se como saber que dá a si próprio sua fundamentação e justificação.

REFERÊNCIAS

- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do Espírito) Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede). Hamburg: Meiner, 1980, Bd.9; tradução brasileira por Paulo Meneses, *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.
- Hegel, G.W.F. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten. Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler). Hamburg: Meiner, 1968, Bd.4, S. 197-238.
- Kant, I. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)*. Hamburg: Meiner, 1990.
- Schulze, G. E. *Kritik der theoretischen Philosophie*, Band 1, Hamburg, 1801 (reimpressão por Aetas Kantiana. (1973). Bruxelas: Culture et Civilisation).
- Sexto Empírico. *Outlines of Pyrrhonism (Hipotiposes Pirrônicas)*, vol.1, trad. De R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

²⁴ GW 9, p. 59; trad. p.70.

²⁵ GW 9, p. 57; trad., p.68.

A efetividade como manifestação do absoluto

Marloren Lopes Miranda

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Para Hegel, pensar concretamente um objeto é considerar esse objeto numa perspectiva de totalização, ou seja, é considera-lo não separadamente de tudo, detendo-se apenas nele, mas, a partir disso, relacioná-lo a outros objetos, considerando suas conexões com eles, numa perspectiva de unidade desses elementos. Pensar concretamente é, para Hegel, considerar as relações de uma parte com o todo. Para isso, partimos de um ponto de vista mais abstrato, ou seja, o qual o objeto é considerado sem essas relações e determinações e, na medida em que avançamos na investigação desse objeto, expondo suas conexões com o todo de diferentes perspectivas e, assim, determinando-o cada vez mais, tornamos esse objeto cada vez mais concreto, até chegarmos nesse ponto de vista da totalização. Desse modo, o resultado é algo mais concreto que as outras partes, pois contém em si a totalidade das relações do objeto com os outros objetos, numa perspectiva de unidade.

A noção de verdade, para Hegel, está intrinsecamente ligada a essas definições: “o verdadeiro é o todo”, já exprime o parágrafo 20 da *Fenomenologia*. Nesta obra, Hegel pretende elevar a consciência e o saber do senso comum ao pensar filosófico ou científico. Em outras palavras, Hegel pretende, na *Fenomenologia*, **grosso modo**, elevar a consciência e o saber de um ponto de vista mais abstrato para o mais concreto: a consciência ainda está presa a perspectivas dualistas de

acesso à realidade, escolhendo entre este ou aquele modelo de pensar dos objetos, e é preciso, se ela quer chegar à verdade, que ela possa ter acesso à realidade como um todo, a partir de um método que a permita abarcar a realidade dessa maneira.

Esse método é o que chamamos de dialética-especulativa – ou simplesmente dialética –, que contém em si o movimento de suprasunção (*Aufhebung*): o entendimento atua fixando dualismos, fixando oposições, das quais partimos, para que a razão dialética (ou negativa) ponha em questão essas oposições, dissolvendo-as como oposições. Nesse momento negativo, de negação de oposições, emerge a razão especulativa (ou positiva), engendrando essa negatividade novamente no processo, produzindo um nova perspectiva, um novo modo de pensar os objetos. Através do movimento de suprassunção, a consciência supera os momentos de dualidade, negando-os, mas conservando seus pontos de vista e o que se aprende com eles em um novo patamar. Ao analisar esse próprio, ao rever todas essas suprassunções em conjunto, a consciência chega ao saber absoluto, isto é, ao saber puro: ao ponto de vista que permite pensar a realidade de maneira unitária, não mais dualista. A verdade, para Hegel, então, depende das relações que se consegue articular em torno de uma teoria, considerando-a nessas relações, ou seja, buscando uma perspectiva de totalização, mais ampla e complexa do que uma visão meramente dualista, que busca determinar o verdadeiro opondo-o ao falso. “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico” (HEGEL, FE, §5).

Essa figura é a do saber absoluto, ou ainda, do saber filosófico: a filosofia é, segundo Hegel, a ciência capaz de pensar a realidade como uma unidade de uma multiplicidade porque é capaz de unir esse múltiplo conceitualmente. A filosofia, assim, para Hegel, é um ponto de vista acerca da realidade, a saber, o ponto de vista conceitual – e, por ser conceitual e, assim, capaz de unir a multiplicidade sem dissolvê-la, é o ponto de vista mais verdadeiro e concreto, é o ponto de vista da totalização, no qual é possível manifestar a profundidade das relações reais e efetivas sem, com isso, perder-se em uma realidade fragmentada.

A realidade é, assim, o verdadeiro objeto de investigação filosófica, e deve ser investigado pela filosofia a partir do seu próprio método, isto é, a filosofia não deve buscar modelos científicos em outras

ciências, como teria pretendido fazer Kant com relação à física e, antes mesmo, também Descartes, com relação à matemática. Para Hegel, a filosofia deve fazer filosofia, e não matemática ou física, e para isso, precisa de um método próprio, que seria o próprio método dialético. A dialética seria o método essencialmente filosófico justamente por proporcionar o acesso ao objeto, à realidade, de maneira unitária, mantendo nessa unidade sua multiplicidade, através da conservação presente na suprassunção.

A *Fenomenologia*, então, é a ciência da experiência da consciência: a consciência *experimenta* diversas perspectivas de acesso às coisas e reflete a respeito delas, negando suas meras oposições, conservando essas experiências e o que se aprende com elas e elevando-as a novas perspectivas, cada vez mais amplas, complexas e profundas, até alcançar aquela que a permite compreender que o ponto de vista mais complexo é aquele que une as multiplicidades sem que isso torne a realidade fragmentada, ou seja, o ponto de vista do saber absoluto ou do saber filosófico. É importante ressaltar que o vocábulo “ciência” em alemão (a saber, *Wissenschaft*) tem a mesma raiz que “saber” (*wissen*) e, portanto, que a noção de ciência, para Hegel, é mais uma espécie de sabedoria e, embora diferente do que nós costumamos relacionar à sabedoria, algo como sabedoria popular ou não-científica, conserva algo disso: a experiência.

A noção de experiência em Hegel é central para compreendermos o que significa esse tipo de saber que a filosofia proporciona e porque ela nos permite ver a realidade de maneira mais profunda e, portanto, mais verdadeira. Todo o percurso fenomenológico é mediado pela experiência: a consciência *experimenta* maneiras de acessar a realidade; a partir dessas perspectivas, *experimenta* a realidade, ou seja, ela se orienta a partir de uma visão da realidade. Isso é constantemente posto à prova, o que faz a consciência rever seus aprendizados, sua forma de ver a realidade, até chegar ao saber absoluto, que a faz mudar de perspectiva, integrando diferentes formas de acesso à realidade numa unidade, vendo a realidade como uma unidade de multiplicidades, isto é, vendo que todos os objetos os quais ela *experimentou* e suas relações com eles – com outras coisas, com outras consciências e com o mundo, com a cultura, com a religião – não são fragmentos, mas

partes de um todo. O próprio saber absoluto é, portanto, uma forma de experimentar a realidade, isto é, é um tipo de experiência: para Hegel, a experiência da consciência que mais dá conta do conhecimento dos objetos, isto é, a perspectiva mais complexa e profunda acerca dos objetos é o saber absoluto, pois exprime uma suprassunção de todo o processo anterior – de todas as experiências anteriores da consciência, de tudo o que a experiência vivenciou nesse processo, de todo o seu aprendizado – em uma perspectiva de unidade. A consciência percebe que o melhor modo de compreender os objetos é compreender que há perspectivas diferentes acerca deles, de acordo com sua época, com seus costumes; mas que ela faz parte do processo de construção desses objetos, pois não apenas os objetos são uma unidade, mas também a consciência faz parte dessa unidade: ela não apenas pensa esses objetos, ou pensa a realidade, mas ela é a realidade, na medida em que dela faz parte. Conhecer a realidade do ponto de vista do saber absoluto é, portanto, também conhecer-se a si mesmo.

Assim, o ponto de vista conceitual da realidade é o ponto de vista de uma unidade do sujeito e do objeto: a experiência de ser parte da realidade. Isso seria a ciência ou o conhecimento filosófico: investigar, a partir de uma perspectiva de unidade, como é a relação entre o sujeito e o objeto, incluindo aí as diferentes perspectivas: culturais, políticas, lógicas. O saber absoluto hegeliano, então, não envolve apenas um conhecimento técnico, um domínio de alguns assuntos filosóficos – ou um domínio de algumas qualidades acadêmicas, por assim dizer – mas também da experiência, do constante processo de pôr à prova suas crenças, de negá-las como definitivas e complexifica-las cada vez mais, sem descolar o conhecimento científico de toda a realidade, pois ele também é parte dela. O conhecimento técnico filosófico, então, para Hegel, é impossível sem a experiência da consciência e essa experiência não é algo meramente sensível, mas é uma experiência conceitual, também é refletir (no sentido *latu* da palavra): experimentar, para Hegel, em um sentido mais forte, é pensar, é não descolar o pensamento da realidade. Saber é experimentar, e experimentar envolve, necessariamente, pensar e ser: experimentar a realidade do ponto de vista filosófico é fazer parte dela, é ser ela, e, por isso, é pensar a seu respeito.

Ao finalizar o percurso fenomenológico, o que temos presente, então, é o objeto da filosofia, a realidade. Temos agora uma unidade que, embora saibamos que contém nela os múltiplos objetos fenomenológicos, não tem ainda nenhuma determinação a partir desse novo ponto de vista, o do saber absoluto. Visto que o saber absoluto é o saber puro, no sentido de não estar mais atrelado a dualismos, mas estar sob uma perspectiva de unidade, ele também é aqui puro não porque, como costumamos pensar, está desvinculado da experiência (ou da experiência empírica, para ser mais exata), mas porque está vinculado a uma experiência, mas uma experiência conceitual – uma experiência que pensa sobre si mesma e que, por isso, é. A pureza desse saber consiste em abandonar pontos de vista imediatos e pobres e deter-se no ponto de vista mais mediado e rico, o conceitual, só que esse ponto de vista só é rico da perspectiva fenomenológica: da perspectiva do saber absoluto, da ciência ou da sabedoria propriamente dita, esse ponto de vista não tem nenhuma determinação. É como se fôssemos os exploradores marítimos do século XV e XIV: saímos em nossos navios em uma longa viagem e chegamos a um território novo e inexplorado; durante a viagem, temos diversas experiências, mas, ao encontrar esse novo território, é preciso deixar de lado a viagem que foi feita e iniciar uma nova etapa, a de explorar esse novo território. Do ponto de vista da viagem como um todo, temos determinações de como chegamos nesse território, mas do ponto de vista do território ele mesmo, não sabemos nada a respeito. Assim, o saber puro é tomado aqui como um novo início, um novo ponto de partida de investigação da realidade – um novo imediato, sem, estritamente, ser imediato no mesmo sentido que o saber da consciência no ponto de partida da *Fenomenologia*. Esse é o início da filosofia como ciência ou sabedoria, a realidade conceitual partindo do ser puro, pois agora se sabe qual é o seu objeto e como é preciso investigá-lo, mas ainda não sabe nada acerca desse objeto e de suas determinações mesmas. Essa é, **grosso modo**, a passagem da *Fenomenologia* à *Ciência da Lógica*.

A *Lógica*, por sua vez, é a investigação dessa realidade no seu nível conceitual, mais concreto e complexo do que seu nível fenomenológico. *Lógica*, para Hegel, ganha, portanto, uma nova acepção: não é meramente a investigação das formas dos juízos, nem de categorias

que estão em nós *a priori* e que nos possibilitam compreender a realidade a partir delas – permanecendo, segundo Hegel, em um ponto de vista subjetivo ou meramente da opinião, não avançando de fato ao conhecimento das coisas nelas mesmas. Lógica é a investigação das categorias da realidade como ela é *nela mesma*, do ponto de vista filosófico, conceitual, partindo dela mesma e fazendo suas categorias surgirem de dentro de outras categorias, ao longo do processo dialético. Não há, neste sentido, categorias pré-lógicas, como se fosse preciso determinar as regras de um jogo antes de jogar: não tem como determinar essas regras antes do jogo, pois o jogo é justamente essa determinação das suas regras. A lógica é justamente o determinar das categorias da lógica, pois isso é também o determinar da realidade e não há como ter um ponto de vista externo à realidade. É neste sentido que as determinações lógicas – e, portanto, as determinações da realidade – são inerentes ao processo, e não transcendententes, como pretendeu Kant na *Crítica da Razão Pura*. Determinações lógicas não são categorias do sujeito, as quais ele precisa para experimentar empiricamente a realidade, mas são determinações da própria realidade, as quais o sujeito pode conhecer e, por fazer parte da realidade, pode também produzi-las. Assim, a *Ciência da Lógica* é um conhecimento que é produzido no processo de conhecimento das categorias lógicas da realidade.

A realidade começa a ser experimentada filosoficamente, para Hegel, pela *Lógica*, a partir da categoria mais imediata que se apresenta, o ser (*Sein*). Esse ser, como vimos, não é a noção mais comum de ser, como o ser desta cadeira ou desta mesa – uma noção empírica de ser – mas uma noção já determinada pelo processo fenomenológico, mas não ainda pelo lógico. A partir da determinação deste ser, do ser puro, o processo dialético concretiza as categorias da lógica que surgem a partir dessa noção de ser, determinando-as e, assim, determinando cada vez mais a realidade. Essa realidade vem a ser, neste processo, uma realidade mais profunda, mais complexa, cada vez mais determinada, a saber, a realidade efetiva ou efetividade (*Wirklichkeit*).

Além de ser o último momento da *Lógica Objetiva*, primeira parte da *Ciência da Lógica*, é também o último momento do segundo livro dessa parte, a *Doutrina da Essência*. Assim, a efetividade, além de ser o resultado do processo objetivo, das determinações lógicas objetivas

da realidade, é também o resultado do processo de determinação essencial, a saber, de um retorno ao seu fundamento e, a partir disso, de um aparecimento e uma manifestação do que é essencial e fundamental na realidade.

A palavra alemã *Wirklichkeit* significa um estado ou momento que é experimentado ou vivido verdadeiramente, de fato. Seu adjetivo, *wirklich*, traz em si o sentido de algo que é de fato mesmo, verdadeiro, sem dúvidas. Não é a toa que a categoria da efetividade faz parte do momento da determinação essencial da realidade: a essência é o momento experimentado verdadeiramente; ou seja, a efetividade é o momento de experimentar a realidade de modo verdadeiro – ou ainda, de modo mais concreto, porque é o momento no qual são totalizadas todas as categorias ou determinações anteriores, do ser e da essência da realidade, suprassumidas neste conceito. A efetividade é uma realidade, mas uma realidade efetiva, a realidade que *de fato* (*wirklich*) é, o ponto de vista mais essencial da realidade.

A efetividade surge da dissolução do momento do aparecimento (*Erscheinung*), quando ele se mostra como dois mundos: o mundo que é nele mesmo (*an sich selbst*) e o mundo que aparece (*erscheint*). O primeiro momento da efetividade é a dissolução desse mostrar-se como duplo, tomando uma nova perspectiva: uma visão de unidade desses dois mundos, ou seja, um como o aparecer do outro. O mundo em si mesmo é o interior do mundo que aparece; esse, por sua vez, é o exterior do mundo em si mesmo. Ambos são um só, um é o lado da superfície, outro é o lado do substrato. Essa perspectiva de totalização, do **aparecimento** daquilo **que é**, é a determinação do Absoluto.

O Absoluto é determinado através da reflexão (*Reflexion*): ele se opõe a algo aparente, a algo que aparece como externo a ele e, com isso, determina-se a si mesmo. Ele, sendo o Absoluto, uma unidade de todos os momentos anteriores, opõe-se ao vazio, a um mero aparecer. Primeiramente, ele é uma identidade simples; depois ele se opõe à negatividade, ao negativo como negativo, ou ainda, podemos dizer, à negação de si mesmo. Uma vez que esse negativo é algo externo (ao menos, aparentemente), e nessa relação com algo externo ele determina esse vazio com as determinações que o Absoluto já contém, ele mesmo se externa (*äußern*), (pois, no movimento de determinar o externo

que é nulo, ele sai de si mesmo e se torna exterior também); então ele retorna a si mesmo, exterioriza-se (*entäußern*), dissolvendo essa oposição. Nesse retorno, ele não apenas se mostra para algo externo, mas, como o externo era uma aparência, isto é, ele é aparentemente um externo, e isso é dissolvido, o Absoluto manifesta-se, em última instância, **para si mesmo**. O Absoluto é o movimento de se expor a si mesmo, de se manifestar, como externalização de si mesmo, não em oposição a alguma outra coisa nem como apenas movimento interno ou internalização, mas como um **mostrar-se**. O Absoluto é, agora, efetividade – a segunda determinação dentro da categoria da efetividade, que ainda terá novas determinações, como possibilidade, acidentalidade, contingência, necessidade, as quais não temos tempo de desenvolver aqui. No entanto, é preciso ressaltar que essas são também determinações do Absoluto, uma vez que, a partir de agora, não há mais externo, já que isso acaba de ser suprassumido no próprio Absoluto: há apenas o determinar do próprio Absoluto, que é efetivamente real, e o qual podemos experimentar.

É importante ressaltar uma última determinação da efetividade: a noção de substância e suas relações com os acidentes. Uma vez que o Absoluto é a efetividade, que ele suprassume em si todas as categorias anteriores e também a exterioridade e que, por isso, é a totalidade, o Absoluto é também, segundo Hegel, substância – ou ainda, é a substância essencial da realidade. A substância, portanto, é a totalidade, pois também é suprassunção das categorias anteriores em si mesma. No movimento de determinação de si mesma, o movimento de Reflexão, ela, o todo, opõe-se ao nulo, o aqui aparentemente externo, determinando isso como acidentalidade. A substância determina o acidente e, nesse sentido, é sua causa; o acidente é, por sua vez, efeito (*Wirkung*) da substância, porque recebe as determinações da essência e passa a ser parte dessa substância, pois são uma unidade mais fundamental, que suprassume a aparente oposição. Uma vez que a substância suprassume a oposição entre ela e o acidente e passa a ser com ele uma unidade, o acidente também passa a ser causa da substância, pois também a determina (como unidade, por exemplo). A causa contém e está contida no efeito; o efeito contém e está contido na causa. Essa relação de causalidade recíproca é a relação de interação (*Wechselwirkung*), a

relação mais essencial da substância e de seus acidentes, ou ainda, do Absoluto consigo mesmo – ou seja, a relação mais concreta e verdadeira que se pode experimentar na realidade efetiva; pois é a perspectiva de totalização objetiva mais completa e, uma vez que “o verdadeiro é o todo” (HEGEL, FE, §5), a perspectiva verdadeira.

O Absoluto, para Hegel, é, portanto, o momento mais imediato da efetividade, uma primeira perspectiva de totalização do que aparece e do que é, pois ambos são o mesmo, mas também um constante determinar-se ao longo de toda a efetividade como momento lógico, constituindo a própria realidade, em sua instância mais essencial, por conseguinte, a instância objetiva verdadeira e concreta. Assim, o que aparece na realidade efetiva é o Absoluto: a multiplicidade de coisas e de conceitos que aparece como um conceito só, uma unidade de diferenças, que cada vez mais se determina. O Absoluto é, então, realidade; não no sentido de ter uma mera existência empírica, não no sentido de poder ser meramente submetido às categorias *a priori* do entendimento, como uma perspectiva kantiana apresentaria a noção de realidade, mas no sentido de ter uma existência conceitual, ou seja, não meramente imediata, para a qual é necessário que haja uma construção de categorias lógicas que deem conta dessa existência e da possibilidade da experiência dessa existência, pois essa realidade é efetiva. A possibilidade da experiência desse tipo de existência (*Existenz*), ou ainda, desse nível de realidade (da realidade efetiva ou efetividade – de *Wirklichkeit*), portanto, não depende de categorias que estejam apenas em nós, *a priori*, mas de categorias que estejam na realidade ela mesma e que por nós sejam produzidas e determinadas, pois nós somos parte dessa realidade, e essa efetividade é um tipo de experiência, como vimos anteriormente. O Absoluto se dá a conhecer no processo lógico, que é uma *determinação* da realidade, aqui no seu nível mais profundo, essencial; o Absoluto **se manifesta** (*manifestirt sich*) na realidade: não na realidade empírica, imediata, mas na realidade efetiva, através das determinações que fazemos emergir dessa realidade. Assim como era preciso um longo caminho fenomenológico para chegar ao saber filosófico, também é preciso um longo caminho lógico para chegar ao conhecimento do Absoluto, a esse nível de experiência da realidade: de experimentar (e, portanto, de ter sa-

bedoria filosófica, por assim dizer) do Absoluto como substância ou como essência da realidade.

BIBLIOGRAFIA

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. São Paulo, Barcarolla, 2011.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994. Volumes 5 e 6.

O significado e o conteúdo da música na estética de Hegel

Adriano Kurle
PUC/RS

1. SIGNIFICADO E A ARTE EM HEGEL

Queremos investigar o significado da música na estética de Hegel. Para tanto, podemos iniciar esclarecendo que sentido a palavra “significado” pode tomar aqui. Isto envolve também a abordagem do conteúdo, e a contextualização destes dois conceitos depende, por sua vez, da compreensão do papel que cumprem na concepção de pensamento e dentro do sistema hegeliano. Por final, a arte também deve ser compreendida a partir do papel que cumpre na manifestação do espírito (*Geist*) e da liberdade humana no interior do sistema, o que é, ao mesmo tempo, manifestação concreta da racionalidade no real (síntese esta que compreende-se como o *efetivo* ou, no termo original, *Wirklichkeit*). A música tem seu significado e conteúdo determinados no interior da significação artística, sendo analisada por Hegel como uma forma de arte individual, que pertence à forma particular de arte romântica.

Para a devida contextualização da arte, devemos iniciar com os conceitos de significado e de conteúdo na filosofia de Hegel. Temos de considerar, inicialmente, que o que se entende por “significado” aqui não se identifica com o sentido meramente semântico, a qual boa parte da filosofia contemporânea o prende. Significado não é um caminho linguístico que aponta para uma realidade fora dele mesmo. Seguin-

do a mesma linha, o conteúdo não deve ser entendido como algo que permanece separado em duas realidades ontológicas separadas, com o conteúdo cognitivo ou mental de um lado, e o conteúdo material de outro – como se de um lado houvesse um conteúdo para o sujeito e outro do objeto mesmo. Muito embora Hegel se utilize por vezes desta abordagem que relaciona dois polos distintos através de uma conexão, ele o faz para buscar relacioná-las não apenas através de um elo ou uma corda (que neste caso seria o sentido ou o significado), mas para levá-los ao caminho de reconciliação através do embate direto entre suas diferenças. Isto implica que significado e conteúdo não são duas coisas separadas, mas duas faces de uma mesma coisa – ou, podemos dizer, duas concepções de uma mesma relação. Na estética, Hegel usa estes termos de maneira intercambiável.

A imbricação entre conteúdo e significado é abordada como um *processo* do pensamento, onde as categorias lógicas (que tem também valor ontológico) de universal, particular e singular se relacionam na constituição da efetividade¹. O conceito tem o caráter da universalidade, e é a marca do pensamento. Por outro lado, o real tem a marca da particularidade e da singularidade. Estes dois termos distinguem-se epistemologicamente e ontologicamente, pois o particular é representado pelos exemplares concretos de um conceito, enquanto a singularidade, embora perpassada pelo conceito, é único. Esta diferença categorial não é apenas uma diferença epistemológica, como uma classificação que o sujeito faz sobre os objetos a fim de organizá-los na mente, mas também uma categorização ontológica.

Na concepção de Hegel, uma vez que a racionalidade só é parte do real quando se efetiva nele, há necessidade de particularização e singularização não apenas em uma mente apartada do mundo, mas estes objetos mesmos são atravessados pelo conceito, são constituídos por ela – podemos dizer, assim, que eles são conceitos não apenas *para outro* (como um sujeito fora dele que o pensa como objeto), mas *em si*.

¹ Devemos considerar a diferença entre *Wirklichkeit* e *Realität*. Hegel faz uma diferenciação conceitual entre os dois termos, onde o segundo se refere à realidade enquanto materialidade ainda não perpassada pelo conceito ou, dito de outra forma, momento onde ainda há cisão entre natureza e espírito. A superação desta cisão dá-se quando o espírito se reconhece na própria natureza, fazendo o processo de materialização do conceito e conceitualização da matéria. Aí que encontramos a realidade propriamente racional, a *Wirklichkeit*, que traduzimos por efetividade. É o conceito feito e satisfeito consigo mesmo.

A atividade racional reflexiva do homem faz com que ele se relacione com suas manifestações e assim tome consciência de si, e através disto a efetividade toma significado racional não apenas *em si e para outro*, mas também *para si*. Este momento reflexivo Hegel chama *em si e para si*.

É através destas categorias lógicas que a ideia do Belo, enquanto elemento universal, expressa-se artisticamente no individual, e o movimento dialético entre universal e singular geram momentos de reflexividade para o espírito através da arte, que permitem alcançar a plenitude da ideia do Belo em suas manifestações diversas, e o desenvolvimento de formas de arte com diferentes relações de forma e conteúdo na história, assim como também seu desdobramento em diferentes formas individuais de arte, de acordo com seu material sensível.

Sobre a ideia do Belo (que não é a mesma coisa que a ideia em geral, expressa na *Lógica*):

Decerto, a ideia como tal é a verdade em si, a verdade em sua generalidade ainda não objetiva, ao passo que a ideia do belo artístico possui uma função mais precisa: a de ser uma realidade individual do mesmo modo que as manifestações individuais da realidade se destinam a deixar transparecer a ideia de que são as realizações. Isso significa que deve haver uma adequação completa entre a ideia e a forma enquanto realidade concreta. Assim entendida, a ideia realizada em conformidade com o seu conceito, constitui o *ideal*².

A arte, para Hegel, encontra-se em uma situação de *expressão da verdade*. Diferentemente das concepções dualistas, para Hegel a verdade não é uma adequação da mente ou do discurso à alguma realidade fora, mas a concretização mesma da racionalidade do espírito na rea-

² HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 95. Grifo do autor. Para a tradução ao português da *Estética* de Hegel utilizamos a edição citada (com o respectivo segundo volume), enquanto que para a tradução alemã utilizamos as obras completas da Suhrkamp (cf. "Bibliografia"). Há, porém, uma diferença entre a versão utilizada para a tradução da Martins Fontes e a edição da Suhrkamp. A tradução portuguesa, utilizada pela Martins Fontes, utiliza-se da edição crítica (parcial) de Georg Lasson, e assim tem a introdução e os dois primeiros capítulos diferentes da edição da Suhrkamp (sobre este ponto, cf. WERLE, M. A. *A Poesia na Estética de Hegel*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/ FAPESP, 2007, pp. 23 – 34; ainda ESPINA, Y. *La Razón Musical em Hegel*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1996, pp. 11 – 24). Utilizamos referência tanto à edição alemã quanto brasileira quando dos trechos em comum. Nos outros casos, apenas a brasileira ou apenas a alemã.

lidade. Deste modo, a verdade não pode ser tomada unilateralmente: ela não é apenas o “acerto” ou “erro” da mente ou do discurso em reproduzir um outro (neste caso, a realidade externa ou o objeto), nem uma produção deste outro através de categorias mentais, mas a verdade é a *efetividade* enquanto a realidade conceitualizada e, ao mesmo tempo, o conceito realizado.

O conceito se manifesta no real lhe moldando a forma e lhe significando. E o homem tanto expressa sua relação conceitual com o real quanto consigo mesmo, efetivando assim a reflexão do espírito. Esta manifestação está ligada àquilo que o constitui, e isso está ligado às suas relações sociais e às significações que o grupo social dá ao mundo e às expressões artísticas, uma vez que o sentido da arte não se encontra apenas na intenção do artista, mas também na recepção social da obra. O significado da arte está ligado à visão existencial de um povo³. A arte expressa a liberdade humana, pois é a feitura do mundo de acordo com a ação que busca expressar seu conceito.

2. AS FORMAS DE ARTE PARTICULAR

Através da relação entre consciências de si (ou seja, da relação humana) é possível superar a limitação do individual rumo à relação intersubjetiva e social. Este caminho envolve a negação da consciência de si como absoluto (totalidade), da sua independência da natureza e do outro através da relação com o medo da morte e da submissão ao mais forte. Apenas aí a consciência de si reconhece o seu pertencimento e dependência do mundo natural e da vida, tornando-se a oposição entre consciência de si e mundo mediada pela outra consciência de si e, através da negação do desejo, que desencadeia o *trabalho*⁴.

A relação artística encontra-se como progresso do espírito objetivo (onde o homem desenvolve suas relações sociais e morais) para o

³ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 232/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 657.

⁴ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 137 – 155./ HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, pp. 135 – 151; HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 50 – 52; HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 35 – 37.

espírito absoluto⁵. Porém, é de se compreender que não ocorre primeiro a relação social e, apenas depois de certo ponto, a arte. A arte transpassa os níveis de relações sociais e os representa. Ela está relacionada com (e tem por conteúdo) a religião, e torna-se a atividade criativa em que o homem busca compreender sua relação com o espírito, compreender a si mesmo e moldar as próprias coisas para além da necessidade do desejo. Assim, a arte tem como pressuposto a capacidade do trabalho (onde o homem nega seu desejo de consumo imediato do objeto, permitindo o trabalho sobre ele), mas não se limita a ele: a arte envolve uma relação de representação, projeção, e a negação do consumo, portanto, é uma relação que Hegel chama de teórica⁶.

A arte é, assim, uma manifestação do espírito no mundo natural, concreto, através da consciência humana. Esta manifestação permite ao homem determinar a ideia ainda indeterminada, dando-lhe forma concreta e individual. Ao mesmo tempo que o homem manifesta sua consciência, ele também tem relação receptiva com esta manifestação. Através desta relação entre exteriorização e recepção o homem transforma-se e transforma o mundo. Através da expressão ele torna manifesto aquilo que estava oculto e indeterminado, e através da relação com sua própria obra transforma-se e toma consciência mais determinada do conteúdo espiritual. A manifestação artística e seu desenvolvimento é a manifestação da autonomia e liberdade do espírito, e a necessidade de exteriorizar-se no material concreto é o seu fazer-se substância. Neste sentido, a arte cumpre a função de tornar a substância, sujeito, e vice-versa.

É com a distinção entre as diferentes maneiras de relacionar forma e conteúdo que Hegel desenvolve o que ele chama de “formas de arte particular”, que são modos de expressão históricos da consciência artística. Esta depende do modo de concepção e manifestação do conteúdo (o Absoluto) e a maneira como este se expressa ou se concebe na realidade material e natural (a forma). Hegel distingue entre três tipos de artes particulares: a arte simbólica, a arte clássica e a arte romântica.

⁵ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

⁶ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 255-256/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 14.

Segundo Hegel:

Resumiremos estas breves considerações dizendo, pois, que a arte simbólica procura realizar a união entre a significação interna e a forma exterior, que a arte clássica realizou essa união na representação da individualidade substancial que se dirige à nossa sensibilidade, e que a arte romântica, espiritual por excelência, a ultrapassou⁷.

O conteúdo está sempre ligado ao espírito e à ideia. Inicialmente, o conteúdo é indeterminado e abstrato. Este conteúdo, na estética de Hegel, encontra-se geralmente ligado à alguma aspiração religiosa. Por isto estas formas de manifestações históricas da arte estão relacionadas também com a busca de manifestação e conscientização deste conteúdo absoluto. *Concretizar-se em forma sensível é justamente o caminho da arte.* Deste modo, a relação dialética entre manifestação e recepção reflexiva desta manifestação acaba as transformando reciprocamente: de um lado, o espírito toma conhecimento de si mesmo através do seu estranhamento com a natureza; de outro, a própria natureza se adapta, enquanto forma, ao conteúdo espiritual. O objetivo do espírito é encontrar uma conciliação possível com as formas naturais, onde ele possa se reconhecer.

Ora, o espírito é aqui a racionalidade no seu sentido mais amplo, e encontra-se individualizado no ser humano. Portanto, é através da busca do ser humano, já como ser social e participante do espírito objetivo, que a realização artística ocorre. De início, a arte simbólica manifesta a tentativa de expressar um conteúdo universal e infinito na concretude e finitude da natureza, através da forma individual. Mas este conteúdo nunca permite-se atingir uma forma determinada que permita mostrar tudo que o conteúdo é. Há sempre, na forma de arte simbólica, uma diferença entre aquilo que o conteúdo deveria expressar e a sua forma de concretização. Na tentativa de expressar o conteúdo espiritual, este é posto em figuras que lhe são insuficientes, em representações da natureza como trovões, vento, entre outras forças da natureza, animais e representações antropomorfizadas de animais. Ou ainda, signos que estão ali como representando algo que não consegue

⁷ HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 392/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 340.

se expressar plenamente na forma material (como seria o caso dos hieróglifos). É nestes casos que o espírito não encontra a forma adequada de se manifestar, porque sua individualização é sempre insuficiente⁸.

O caminho de superação desta insuficiência se dá quando há uma identificação entre o conteúdo e a forma, pois “a verdadeira significação só se encontrará, portanto, quando o conteúdo espiritual de um objeto já nele mesmo está implicado e através dele é perceptível quando o espiritual se manifesta em toda sua realidade e o corporal é apenas uma explicação adequada do espiritual e da interioridade⁹.” É na figura humana que a racionalidade se manifesta enquanto individualidade, sendo o corpo e a figura concreta do homem a perfeita adequação entre conteúdo e forma. Quando o homem, portanto, torna-se a figura central da manifestação artística chegamos ao ideal da arte clássica. Através do corpo humano e das narrativas das ações humanas, através da transformação dos deuses em figuras humanas, é que é superada a inadequação entre conteúdo e forma¹⁰.

Não deixando de ser uma manifestação da liberdade e, ao mesmo tempo, de dominação da natureza, a expressão artística passa para sua última forma, onde o homem reconhece a sua própria interioridade e se distingue da natureza, reconhecendo-se como livre diante dela: “O espírito tem de começar por se retirar da natureza e regressar a si mesmo, por se elevar acima dela e ultrapassá-la, antes até de nela poder se orientar como num elemento sem resistência e dela fazer a expressão positiva da sua própria liberdade¹¹.”

Assim passamos da arte clássica para a arte romântica, onde o espírito uma vez mais cinde-se do mundo material, porém desta vez ultrapassando-o. Isto porque através do reencontro reflexivo com a

⁸ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 393 – 546/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, pp. 341 – 472.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 546/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 472.

¹⁰ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 19 – 20/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 479.

¹¹ HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 33/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 479.

sua interioridade, agora o espírito – desta vez já corporificado no homem – reconhece sua infinitude e independência da natureza. De início permanece separado da natureza e a considera apenas negativamente, para depois superar esta mera negatividade para buscar afirmar sua independência e liberdade neste mundo material, de diversas formas. Nas palavras de Hegel “O verdadeiro conteúdo da arte romântica é constituído pela intrisencidade absoluta, e a forma correspondente pela subjetividade espiritual consciente da sua autonomia e da sua liberdade¹².” Enquanto a arte clássica representa a fusão do ideal com o mundo material através da manifestação humana, na arte romântica expressa-se a conciliação da alma consigo mesma, da subjetividade interna.

Levada a este grau, a interiorização não é mais, por assim dizer, do que o exterior despojado da sua exterioridade objetiva, um exterior invisível e imperceptível, uma sonoridade que emana de uma origem misteriosa, um voo sobre as águas, uma música de ondas que se expandem sobre um mundo que, pelos seus fenômenos heterogêneos, apenas constitui um fraco reflexo daquele ser-em-si da alma. Para resumir esta relação entre o conteúdo e a forma na arte romântica, diremos que isso onde o tom fundamental da arte romântica aparece no seu aspecto mais autêntico é de natureza *musical* e, devido ao conteúdo preciso da representação, *lírica*; isso explica-se porque aí a universalidade é levada ao grau mais elevado e porque a alma, para se exprimir, não cessa de rebuscar nas suas mais íntimas profundezas. Na verdade, o abismo constitui a característica elementar, essencial da arte romântica¹³.

3. A MÚSICA COMO ARTE INDIVIDUAL

É neste ponto que devemos inserir a questão da música. Em primeiro lugar, a música é considerada dentro das formas de arte individuais, isto é, nas diferentes formas sensíveis e nos diferentes materiais que a expressão artística se utiliza. Hegel compreende que apenas a visão e a audição são sentidos passíveis de expressão artística,

¹² HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 129/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 571.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 140 – 141/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, pp. 580 – 581.

considerando uma primazia racional destes sentidos sobre os outros, que são não-racionalizáveis. Deste modo, apenas a visão e a audição serão consideradas, e estas consideradas como racionalizáveis porque passíveis de representação sensível organizada: permitem associações e guardam a lembrança (são *sentidos teóricos*).

As relações puramente teóricas dependem dos órgãos dos sentidos, da visão e da audição; tudo quanto vemos e ouvimos nós deixamos tal e qual, quer dizer, intacto. Pelo contrário, os órgãos do olfato e do paladar já fazem parte das relações práticas. Só podemos, efetivamente, sentir o cheiro daquilo que a si mesmo se consome, e só podemos saborear destruindo¹⁴.

Há uma passagem progressiva também de uma arte individual para outra: primeiro, as artes visuais que estão mais ligadas ao mundo físico, ao peso da matéria: a arquitetura e a escultura. Estas funcionam principalmente enquanto arte simbólica (no caso da arquitetura) e clássica (no caso tanto da arquitetura quanto da escultura). Já a pintura é a arte visual que passa já pelo processo de interiorização da imagem, e pertence à forma de arte romântica. Esta já se dá com maior liberdade de expressão subjetiva e em apenas duas dimensões. Quando a negação do espaço ocorre, e o movimento de vibração passa unidimensionalmente a representar as relações deste movimento de corpos vibrando, e o relacionamos com o fenômeno do som, chegamos à música. A música também é considerada uma arte romântica, e está presa à temporalidade e à interioridade subjetiva¹⁵.

A sonoridade da música é sem referência, sem objeto, e manifesta o eu puro, vazio, a pura temporalidade. Neste ponto, a pura subjetividade interior e o tempo representam a forma da música. Seu conteúdo, por outro lado, são os sentimentos. Enquanto a alma tem a forma da temporalidade sonora, a música a afeta diretamente, sem intermediários, e esta vibração da alma tem como conteúdo os sentimentos. Na música:

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 167.

¹⁵ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 131 – 148/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 287 – 300.

[...] a região das suas composições propriamente dita é constituída pela interioridade formal, pela sonoridade pura, e o seu aprofundamento do conteúdo traduz-se não por uma exteriorização, mas por um retorno à liberdade interior, por um recolhimento em si mesmo e em certos ramos da música, pela certeza de que como artista é independente do conteúdo. Se podemos considerar a contemplação do belo em geral como aquilo que tem por efeito uma certa libertação da alma, desligando-nos das necessidades e fraquezas da existência finita; se é verdade que a arte possui o poder de suavizar por uma figuração teórica os mais cruéis e trágicos destinos, transformando a dor em prazer, é preciso reconhecer que a música atinge esta libertação no mais alto grau¹⁶.

Ainda:

Mesmo fora da arte o som, como interjeição, como grito de dor, suspiro ou riso, constitui a expressão mais viva e imediata dos estados da alma e dos sentimentos, aquilo que eu chamaria de o *oh!* e o *ah!* da alma. Estamos em presença de uma objetivação da alma por e para si mesma, de uma expressão que ocupa o centro entre a concentração inconsciente e o retorno a si, para pensamentos interiores definidos: trata-se, enfim, de uma relação sem alcance prático, de um caráter puramente teórico semelhante ao canto das aves que, ao cantar, encontram alegria na sua própria produção¹⁷.

O eu se confunde com o tempo, e através da música o encontro de forma e conteúdo se dá na interioridade:

Em termos mais precisos, podemos dizer que o próprio eu real faz parte do tempo com o qual se confunde, se abstrairmos do conteúdo concreto da consciência; e isto porque na realidade não é mais do que tal movimento vazio que consiste em conservando-se unicamente a si próprio, em suma, como o eu. O eu existe no tempo e o tempo é o modo de ser do sujeito. Ora, dado que é o tempo, e não a espacialidade, o elemento essencial ao qual o som, em virtude deste princípio penetra no eu, aprendendo-o na sua existência simples, e o põe em movimento pela sucessão rítmica

¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 141/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 294.

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 150/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 301 – 302.

dos instantes do tempo, enquanto as outras figurações dos sons, como expressão dos sentimentos, completam o efeito produzido pela simples sucessão rítmica no tempo, levando a emoção ao seu mais alto grau e destruindo as últimas resistências que o indivíduo podia ainda opor em se deixar seduzir. Tal seria a razão essencial do poder elementar exercido pela música¹⁸.

Tanto a música quanto a poesia têm como material o som. Mas em diferença da música, que não tem relação nenhuma com o exterior e não designa objetos ou imagens, a poesia é capaz de sintetizar a visão e a audição, ainda que tendo como material o som. Na poesia, é possível designar objetos, construir contextos e, assim, fazer referência ao mundo exterior ao às formas deste, através da representação. A música não gera nenhuma objetividade autossuficiente, e sua forma e seu conteúdo praticamente se identificam, uma vez que seu objeto torna-se o sentimento e a própria interioridade em movimento sonoro¹⁹. É por isto que Hegel considera que a música é superada pela poesia, pois a música, enquanto tem como material a sonoridade pura, é sem conceito, e serve para expressar apenas os movimentos da alma, como sentimentos, emoções e paixões. Já a poesia utiliza o som em palavras, que são capazes de representar o mundo objetivo e permite, assim, a liberdade para que o espírito recree, através do pensamento, seu próprio mundo objetivo com a maior liberdade possível²⁰.

4. CONCLUSÃO

A estética de Hegel parece anacrônica se lida criticamente através da arte moderna. O que podemos pensar sobre arte através da concepção hegeliana depois das artes do século XX? Em que lugar se encaixariam os modelos musicais atonais, pós-atonais e eletroacústico?

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 156 – 157/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 307.

¹⁹ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 153/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 304.

²⁰ HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 226 – 227/ HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 362 – 363.

Será que a música, em específico, e a arte, em geral, estagnou depois do que Hegel chama de “forma de arte romântica”? Será que as artes modernas podem ser entendidas em seu sentido sócio-histórico e racional através das formas de arte hegelianas? Será que elas se encaixam no modelo simbólico, clássico ou romântico?

Podemos buscar encaixar as artes modernas na estética hegeliana ou como novas configurações de formas artísticas já existentes, ou ainda como figuras de crise destas formas mesmas. Outra alternativa é criticarmos a concepção de Hegel, o que pode ser feito em vários caminhos.

O nosso foco de crítica deve partir da concepção de espírito e deste enquanto realização progressiva em níveis hierárquicos e com uma realização final²¹. Através desta concepção cumulativa, hierárquica e progressista, Hegel classifica as formas de realização e manifestação racional pelo seu papel na realização do objetivo final. As formas já superadas permanecem existindo, e nada nos diz que Hegel não aceite suas transformações e novas configurações. O que podemos dizer através da filosofia de Hegel sobre estas formas superadas é que elas não podem mais mudar o sentido e o conteúdo da realização do espírito, e não tem nada mais a contribuir para ele. Seus conteúdos, de certa maneira, já foram determinados, e suas possibilidades de manifestação giram em torno destes conteúdos. Não apenas seus conteúdos, mas as maneiras em que se relacionam conteúdo e forma. Desta maneira, as figuras do espírito podem aparecer em novas configurações, mas que representariam estágios já superados, repetições de figuras já assimiladas (visto que as três formas de arte particular esgotam as possibilidades desta relação).

A hierarquização segue uma lógica de acumulação onde as figuras não se formam necessariamente em ordem cronológica, mas onde sua realização lógica e ontológica depende da realização anterior de pressupostos conceituais e fenomenológicos. Podemos distinguir a realização fenomenológica do conceito (ou seja, a concretização da lógica) das possibilidades fenomenológicas diversas que podem representar de outras maneiras o mesmo conteúdo conceitual ou lógico²². Desta

21 Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, pp. 366 – 395.

22 Cf. ESPINA, Y. *La Razón Musical em Hegel*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1996, pp. 29 – 36.

maneira, as formas de arte particulares são realizações fenomenológicas do conteúdo lógico. Porém, são distinguidas pela maneira em que a forma e o conteúdo se relacionam.

Isto implica que cada forma de arte particular tem sua determinação nesta relação entre forma e conteúdo, tendo algumas relações papel central (como o caso da síntese forma e conteúdo na figura sensível do humano). Apesar disto, cada forma de arte particular contém em si figuras distintas e um processo de desenvolvimento – do seu surgimento, desenvolvimento, decadência e fim. No interior de cada forma de arte particular cabem diferentes figuras, enquanto que o essencial destas formas de arte é a consciência de si do espírito que elas expressam, distinguidas através da relação entre conteúdo e forma. Mas é possível que, depois do espírito alcançar a consciência de si no nível mais alto (na arte romântica ou, ainda, em formas superiores à arte, como a religião e a filosofia) ele possa de fato se manifestar nestas formas “inferiores”? Ainda que elementos destas formas possam ser utilizados na arte “pós-romântica”, é possível que eles representem a forma do qual são originários?

O que também está implicado neste processo de desenvolvimento é que existem *condições* para a realização de certas figuras ou formas de arte particular. A arte simbólica deve ser manifesta fenomenologicamente para que a arte clássica possa aparecer, e o mesmo se pode dizer da relação da arte clássica com a arte romântica. O processo de *superação* (*Aufhebung*) é necessário para o desenvolvimento conceitual. O que significa que a arte clássica não seria o que é se não contivesse já o desenvolvimento e a negação da forma de arte anterior. Podemos pensar se não seria possível um salto direto já para as formas posteriores. Mas isto não teria o mesmo significado e não representaria a mesma efetivação. Assim, maneiras de manifestação da racionalidade podem conter em si elementos que ainda não foram assimilados pela consciência. E o que Hegel considera aqui não é apenas o que está contido objetivamente, mas o que, na relação entre a consciência do espírito e sua manifestação pode ser reconhecido enquanto tal, ainda que não necessariamente expresso enquanto consciência discursiva.

Da mesma maneira, o desenvolvimento do espírito objetivo é pressuposto para o espírito absoluto, onde a arte se encontra. Isto sig-

nifica que a arte apenas adquire sentido e significado através da efetivação da relação social. Porém, isto não significa que as figuras do espírito objetivo devam estar todas realizadas para que as artes possam se desenvolver – o que implicaria que arte só poderia nascer no século XIX. Antes, este desenvolvimento artístico, religioso e filosófico pode ocorrer concomitantemente com o desenvolvimento das figuras do espírito objetivo.

Na *Estética*, Hegel aborda a arte como contendo, desde o início, um pressuposto universal que é o conteúdo religioso. A arte aparece, assim, atrelada às concepções de existência consideradas enquanto religião. A própria religião teria se desenvolvido através das manifestações artísticas. Por outro lado, o espírito não significa apenas a relação da consciência finita e subjetiva do homem com este conteúdo universal e conceitual, mas também o desenvolvimento da consciência *trans-subjetiva*, ou seja, do desenvolvimento objetivo das concepções existenciais, religiosas, artísticas, filosóficas, políticas, éticas e das manifestações práticas e fenomenológicas nas relações entre consciências finitas e na sociedade. O espírito representaria uma consciência supra-humana objetiva e independente das consciências subjetivas e finitas, uma vez que estes indivíduos portadores desta consciência subjetiva são não apenas portadores de concepções e opiniões pessoais, mas sua própria consciência é determinada e se desenvolve através dos sentidos objetivamente presentes no espírito objetivo e no espírito absoluto.

Isto implica que não é necessário que a consciência subjetiva reconheça o conteúdo do espírito para que ele esteja efetivado. A consciência subjetiva está, assim, aquém do espírito. Esta concepção de Hegel abre-nos a possibilidade de tratar de condições sócio-históricas enquanto conteúdo objetivo de uma cultura humana determinada. Desta forma, a arte cumpriria um papel tanto de manifestar transformações sociais quanto de condicionar novas figuras e formas de consciência para a transformação destas relações culturais e sociais objetivas. Mas o espírito hegeliano não significa apenas o desenvolvimento objetivo das relações sócio-históricas, mas também contém a pressuposição de todo conteúdo lógico e teológico que está para além das relações sócio-históricas e se desenvolvem através delas. Portanto, Hegel não é um relativista com relação ao desenvolvimento cultural.

Para que possamos conceber os sentidos de transformação da arte moderna, precisamos de uma perspectiva que enfraqueça a teleologia do espírito hegeliano e torne a arte independente do conteúdo religioso (ainda que possa ter seu sentido atrelado às condições sócio-históricas objetivas e perspectivas existenciais).

REFERÊNCIAS

- ESPIÑA, Y. *La Musica en el Sistema Filosófico de Hegel*. In: Anuario Filosófico, n.º 29, 1996, pp. 53 – 69.
- ESPINA, Y. *La Razón Musical em Hegel*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 1996.
- HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- HEGEL, G. W. F. *Curso de estética: O sistema das artes*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 5: Wissenschaft der Logik I*, am Main: Suhrkamp, 1990.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 6: Wissenschaft der Logik II*, am Main: Suhrkamp, 1990.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- LUFT, E. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.
- LUFT, E. *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- LUFT, E. *Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva*. In: CIRNE-LIMA, C.; LUFT, E. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

PINKARD, T. *German Philosophy 1760-1860: The legacy of idealism*. New York: Cambridge University Press, 2010.

SALLIS, J. *Soundings: Hegel on Music*. In: HOULGATE, S.; BAUR, M. *A Companion to Hegel*. Oxford: Blackwell, 2011, p. 369 – 384.

SPEIGHT, A. *Hegel and the 'Historical Deduction' of the Concept of Art*. In: HOULGATE, S.; BAUR, M. *A Companion to Hegel*. Oxford: Blackwell, 2011, p. 353 – 368.

WERLE, M. A. *A Poesia na Estética de Hegel*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/ FAPESP, 2007.

O conceito de *Erfahrung* em Hegel

Carla Vanessa Brito de Oliveira

Universidade Federal da Bahia

O escopo do texto, a saber, abordar o conceito de *Erfahrung* em Hegel a partir de uma perspectiva prática no contexto da apropriação contemporânea desse conceito, aparece aqui em um primeiro esboço dos seus resultados preliminares de investigação. Desse modo, a presente comunicação apresenta um tom mais ensaístico que conceitual-analítico. Tomamos como referência a produção filosófica do Pragmatismo e, em especial, Habermas e sua obra *Verdade e Justificação* (1999).

Objetivando uma incursão ao processo de experiência tematizado por Hegel através de aportes teóricos que dimensionam a compreensão da experiência em um sentido prático-cognitivo a situando, sobretudo, em planos de imanência, recorreremos inicialmente a Habermas quando este autor discorre em *Verdade e Justificação* (1999) acerca da *destranscendentalização* do sujeito cognoscente e considera Hegel o precursor desse movimento. A destranscendentalização significa o deslocamento do sujeito de conhecimento do plano transcendental para o plano imanente, no tempo histórico e no espaço social, o que Habermas chama de «corporificar a razão». Segue que, a destranscendentalização se realiza enquanto crítica de superação ao mentalismo ao passo que nos revelaria um caráter intersubjetivo do espírito. A experiência seria estruturada através de «meios», os quais são identificados por Habermas como sendo a linguagem, o trabalho e a interação. Tais mediações

perfazem a relação entre intersubjetividade e objetividade comprovando a natureza social do conhecimento. Esse resultado de um espírito estruturalmente interacionista é observado por Habermas na figura da *dialética entre senhor e escravo* que, na narrativa hegeliana da formação do espírito, compõe o processo de experiência, a *Erfahrung*.

Ademais, a investigação do sentido prático do conceito de *Erfahrung* em Hegel posta na atualidade da produção filosófica, nos situa no Pragmatismo, no qual também é defendida uma apropriação da filosofia hegeliana a partir da crítica oferecida por Hegel ao modelo epistemológico de representação. O professor Paul Redding, da Sidney University, em seu artigo *Hegel and Pragmatism*, destaca que a influência hegeliana já se faz presente nos trabalhos dos próprios fundadores do Pragmatismo, especialmente Dewey e Peirce. E embora essa influência seja eclipsada no contexto do aparecimento da filosofia analítica, ela é recuperada com o chamado “Pragmatismo Analítico” do filósofo americano Wilfrid Sellars. Por sua vez, Sellars, principalmente através da formulação crítica do “mito do dado”, influencia sobremaneira Richard Rorty e Robert Brandom, estes que também se apropriam da leitura hegeliana.

Erfahrung, conforme Inwood (1997) traduz o conceito hegeliano do processo de experiência, itinerário cuja narrativa constitui a obra *Fenomenologia do Espírito* (1807). Experiência, em Hegel, diz respeito à *experiência da consciência*, à sua constituição reflexiva de autoconhecimento através da interação entre sujeito e objeto na construção do saber. Nesse sentido o próprio Habermas, em *Conhecimento e Interesse* (1968), afirma que «Hegel substitui a tarefa da teoria do conhecimento pela autorreflexão fenomenológica do espírito» (HABERMAS, *Conhecimento e Interesse*, p. 28). Desse modo, é realizada uma crítica do conhecimento cujos alvos são os conceitos normativos da ciência e do Eu. Habermas considera, pois, que a *experiência fenomenológica* se movimenta:

no *Medium* de uma consciência que, por sua vez, distingue reflexivamente entre o em-si do objeto e ela própria, para quem o objeto se apresenta. A passagem da contemplação ingênua do objeto como existente em si, para o saber reflexivo do ser-para-isto do em-si, permite à consciência fazer uma experiência com ela mesma junto a seu próprio objeto (HABERMAS, *Conhecimento e Interesse*, p. 36-37).

Desse modo, diferentemente de Kant, em Hegel, a autoconsciência não está dada, não está posta, não se faz como certeza imediata que contém todas as minhas ideias e representações. Nesse sentido, a experiência da consciência com ela mesma, a autorreflexão crítica do conhecimento, não está posta de antemão, mas depende de um processo formativo estabelecido *através* do objeto que, produzido no curso da experiência fenomenológica, não deve ser pressuposto. Ademais, como mostra Habermas, a distinção kantiana entre razão teórica e razão prática também não se sustenta, pois a consciência crítica se faz na reflexão do surgir histórico da própria consciência.

No contexto contemporâneo do Pragmatismo, Antje Gimmler em seu artigo *Pragmatic Aspects of Hegel's Thought* (2004), assim como Paul Redding em *Hegel and Pragmatism*, identificam na experiência fenomenológica, especialmente na *dialética do senhor e do escravo*, uma estrutura prática-pragmática da filosofia de Hegel. Gimmler (2004) compartilha da opinião que,

[...] vários representantes do neopragmatismo fazem referência a Hegel porque, no idealismo de Hegel, os temas centrais do neopragmatismo já podem ser identificados como pré-configurados, ou pelo menos podem ser aí atribuídas as suas origens, a saber: *a problematização ou a rejeição de uma teoria representacional da epistemologia e seus pressupostos epistemológicos ou ontológicos relacionados* [grifos nossos] (GIMMLER, *Pragmatic Aspects of Hegel's Thought*, p. 48).

Posto isso, é necessário compreendermos como a experiência fenomenológica se faz em uma interpretação prática, através de estruturas conceituais proto-pragmáticas, tendo em vista a problematização da epistemologia de representação. Para tanto, nos localizamos no debate da *destranscendentalização* promovido por Habermas em *Verdade e Justificação* (1999), no qual ele retoma o debate epistemológico entre Kant e Hegel, desenvolvido também em *Conhecimento e Interesse*. A partir das preleções de Jena sobre a filosofia do espírito e considerando a *Fenomenologia* como a culminância desse processo, Habermas identifica na dialética senhor e escravo, na «luta pelo reconhecimento», a transição da *consciência* para a constituição intersubjetiva da *autoconsciência*.

O movimento fenomenológico que a consciência constrói até o estágio da relação entre as figuras do senhor e escravo compreende a superação da *certeza sensível* em direção à *certeza de si mesmo*, a saída da verdade do objeto para o reconhecimento da verdade do sujeito. A consciência-de-si apenas é consciência-de-si superada da sua imediatez abstrata, de modo que ela é consciência-de-si para Outra consciência. Instaura-se a *dialética do reconhecimento*, na qual se dá a relação *senhor e escravo*. Conforme Hegel, no parágrafo 178 da *Fenomenologia do Espírito*: “A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 142).

A consciência-de-si não é, portanto, uma anterioridade solipsista. A certeza de si só se faz enquanto reconhecida em outro sujeito. Reconhecimento que, no curso da experiência, se estabelece quando o Eu já não é mais contemplação passiva, mas se fez desejo negador concretizando a consciência-de-si quando o puro Eu indiferenciado, enquanto objeto imediato tem, na imediatez, a mediação: pois somente com o desejo negador do objeto independente tem-se a certeza da consciência-de-si que, no entanto, só se estabelece como verdade na reflexão redobrada, sendo ela mesma um objeto para consciência. Hegel, nesse sentido, nos revela que a experiência da consciência transcende o abismo da separação entre sujeito e objeto, sendo falsa a independência do mundo representado. E a certeza de si mesmo, realizada através do reconhecimento mútuo com outro sujeito, apenas é possível na medida em que tal abismo é superado. Para Habermas, é possível afirmar, diante do exposto, que o mundo seria construído intersubjetivamente.

A ruptura com o mentalismo situa Hegel no campo da *destranscendentalização*, conforme Habermas em *Verdade e Justificação*, e possibilita uma apreensão da experiência da consciência a partir de estruturas práticas de mediação (linguagem, trabalho e interação), isto porque Hegel engendra uma crítica ao sujeito autorreferente da autorreflexão inaugurada por Descartes, bem como aos dualismos da filosofia reflexiva, os quais ele entende como falsas oposições. O sujeito do conhecimento é também o sujeito da ação e suas relações com o mundo se estabelecem através dos “meios”. Habermas defende que, consequen-

temente, o saber do mundo objetivo é de natureza social, o que pode ser verificado na dialética senhor e escravo, a qual esclareceria a relação entre intersubjetividade e objetividade.

Precede a relação entre intersubjetividade e objetividade, conforme já posto, a ruptura com o mentalismo, o que demarca a destranscendentalização. O mentalismo se configura a partir da virada epistemológica promovida por Descartes. A virada epistemológica atesta a evidência do sujeito cognoscente ao considerar que, na medida em que eu reflito sobre minha reflexão, eu me descubro enquanto ser pensante, enquanto “subjetividade”. Habermas observa que esta autoconsciência me leva ao saber das condições genéticas do conhecimento e, assim, o sujeito cognoscente é um Si-mesmo que possui representações de objetos. No entanto, esse conceito de autoconsciência “sugere um modelo dualista de relações sujeito-objeto”, diz Habermas (Cf. HABERMAS, *Verdade e Justificação*, p. 187); de tal modo que pode ser traduzido nas seguintes suposições: a) primeiro, a da introspecção: o sujeito passa a ter acesso privilegiado às suas próprias representações que são dadas como “vivências imediatamente evidentes” (ibidem, p. 187); b) segundo, a explicação genética, ou seja, a certificação das vivências subjetivas possibilita a explicação genética do saber dos objetos; c) por fim, “os enunciados epistemológicos se medem pela verdade enquanto evidência subjetiva ou certeza” (idem).

A concepção da autoconsciência cartesiana sustenta uma separação entre sujeito e objeto. Essa opinião de independência entre o sujeito que representa e o objeto representado, sofre uma modificação no idealismo alemão, especialmente com Kant, para o qual o mundo dos objetos é projetado por um sujeito espontâneo (ibidem, p. 188). Não significa a dedução idealística do próprio mundo, mas inaugura, em contraponto a oposição radical entre sujeito e objeto, uma interação entre espírito e mundo resultado da relação entre sensibilidade e entendimento. No entanto, as oposições conceituais persistem, precisamente por supor que existe *a coisa em si* em distinção do *fenômeno*.

Para Habermas, Kant ainda se situaria no paradigma mentalista o que seria criticado por Hegel. De fato, a filosofia hegeliana, em seu próprio movimento de constituição, promove uma crítica aos dualismos kantianos (matéria e forma; universalidade e particularidade; coi-

sa em si e fenômeno...) bem como ao Eu transcendental da *apercepção*. Cito Habermas:

Nas preleções de Jena sobre a filosofia do espírito, o alvo principal de ataque é a representação mentalista de uma subjetividade autossuficiente, que se delimita em relação ao que lhe é exterior. [...] Hegel contesta a ideia de que o sujeito que conhece, fala e age se vê diante da tarefa de transpor um abismo entre si mesmo e um Outro separado dele. Um sujeito que, de saída, é junto ao Outro não sente nenhum déficit ávido por compensação. As percepções e os juízos articulam-se numa tessitura conceitual adiantada pela linguagem; as ações se efetuam nos trilhos de práticas usuais. Tal sujeito não pode ser junto a si mesmo sem ser junto ao Outro; só no relacionamento com o outro sujeito ele forma consciência de si mesmo (HABERMAS, *Verdade e Justificação*, p. 191).

Nesse sentido, Habermas explicita que é na estrutura dialética de reconhecimento recíproco que as pessoas se individualizam. As pessoas só se veem como indivíduos em uma rede intersubjetiva de socialização.

É no *medium* da linguagem e do trabalho que se desenvolvem a consciência teórica e prática. Entretanto, de acordo com as palavras de Habermas:

(...) o que os sujeitos individuais produzem só pode ganhar existência duradoura na moldura de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, ao se tornar parte integrada seja da cultura de uma comunidade, seja da base material de uma sociedade com divisão de trabalho (ibidem, p. 197).

Aparece, então, a noção da objetividade da intersubjetividade, da qual o saber social é resultante. Porque a estrutura do reconhecimento recíproco acaba por desempenhar o papel epistêmico do formar o fundamento intersubjetivo da suposição formal de um mundo objetivo.

Habermas identifica, então, a luta do reconhecimento como uma “luta por visão de mundo”. Logo, o problema de ordem prática, passa a ter significado epistêmico (Cf. ibidem, p. 205). De fato, a constituição intersubjetiva da autoconsciência, revela a natureza social do saber e da experiência. Para Habermas, portanto, a dialética senhor e escravo pretende:

(...) à construção social de um ponto de vista com pretensão à imparcialidade, o qual possibilite as referências objetivas ao mundo e juízos que tenham força de obrigação intersubjetiva (HABERMAS, *Verdade e Justificação*, p. 206).

Não obstante, Habermas realiza essa leitura epistêmica porque, para ele, Hegel filosofa a partir de uma cultura intelectual que pode fundamentar a si mesma. E o filósofo que faz esse empreendimento, retorna à autoconsciência autorreferente, autorreflexiva. Trata-se de um Eu privilegiado capaz de fazer a narrativa da consciência através da autorreflexão. Nesse sentido, a leitura destrancendentalizada de Hegel encontra limites em seus próprios termos.

A leitura de destrancendentalização da filosofia hegeliana, a partir da dialética senhor e escravo, evidencia a crítica de Hegel a uma concepção mentalista de uma subjetividade autossuficiente na medida em que explicita os «meios» que estruturam previamente as relações entre sujeito e objeto, conferindo ao espírito um caráter intersubjetivo. Nesse sentido, a objetividade da experiência e do saber é de natureza social. No entanto, o reconhecimento da natureza social da experiência, em Hegel, está circunscrito ao paradigma da consciência.

Desse modo, avaliamos o *movimento de destrancendentalização* aqui exposto, tendo em vista o conceito de *Erfahrung* em Hegel, como um caminho que circunscreve os limites e as possibilidades de uma apropriação prática da dialética da consciência.

REFERÊNCIAS

GIMMLER, Antje. Pragmatic Aspects of Hegel's Thought. In: EGGINTON, W.; SANDBOTHE, M. (Org.). *The Pragmatic Turn in Philosophy: Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*. Albany: State University of New York Press, 2004. p. 47-65.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico*. Trad. De Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 6ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. (Dicionário de Filósofos)

REDDING, Paul. Hegel and Pragmatism. In: BAUR, M. G. W. F. *HEGEL: Key Concepts*. Acumen. 2014. Disponível em: <https://paulredding.net/Redding_Hegel-Pragmatism.pdf>

As implicações dialético-históricas do tema do fim da arte em Hegel

Guilherme Ferreira

Universidade Federal de Minas Gerais

1. O TEMA DA ARTE EM HEGEL

Por demonstrar-se de natureza muito geral, “o tema do fim da arte é um dos temas que dão margens a especulações e prognósticos de toda ordem” (WERLE, 2011, p.10). Nesse sentido nossa proposta aponta para uma análise sistemática e uma releitura deste prognóstico hegeliano a partir do conceito de dessubstancialização, ou mais precisamente dessubstancilização ética.

No ponto de vista sistemático o “fim da arte” concerne à realização de um Ideal espiritual que une à aparência material a máxima espiritualidade. Este ideal realizou-se historicamente na forma da arte grega, que Hegel denomina como clássica. A Forma de arte clássica desapareceu e a união Ideal de matéria e Espírito que substancia a vida ética de um povo respondendo as necessidades mais altas da coletividade, nunca mais poderá voltar. Por conseguinte torna-se relevante compreender: como se configura de fato o “fim da arte” no que tange à questão da história da arte; se a arte pós-romântica, que segue à grega é antitributária de uma Forma, ou seja, de um modelo Ideal que a configure em um determinado período histórico; quais são as consequências desta perda do Ideal como modelo da configuração artística. Para propormos uma interpretação a estas questões

precisaremos traçar um percurso metodológico que nos leve, dentro dos *Cursos de Estética*, à compreensão tanto dialética quanto histórica da temática do “fim da arte” uma vez que, no sistema de Hegel, “o sistemático e o histórico se correspondem na elevação da espiritualidade natural por sobre a espiritualidade bela para a espiritualidade livre” (VIEWEG, 2008, p. 152). Elevação esta que, numa perspectiva dialético-histórica, corresponde às três Formas universais de arte: simbólica, clássica e romântica.

É interessante investigar o que Hegel compreende por “fim da arte”, pois a expressão no sistema hegeliano recebe um sentido sistemático próprio, não obstante, seu campo de abstração intenta transcender ao próprio período em que a expressão foi postulada. Isso se deve ao fato de que esse filosofema “fim da arte” não se refere ao fato de que a arte acabou, chegou ao término, “mas indica um conjunto de fatores duradouros” (WERLE, 2011, p.11). O “fim da arte”, muito menos, é o fim das obras de artes – de quadros, de esculturas, de música ou de literatura.

A esse respeito Benedito Nunes (1993, p. 10), afirma que, Hartman e Croce acusam Hegel de preparar o serviço fúnebre para arte ao relacioná-la com o Absoluto, “preparou-lhe a dissolução que advirá da passagem do espírito às duas formas vizinhas (religião e filosofia), Croce destaca esse destino de formação (*Bildung*) artística, por ele chamado expressamente de morte da arte.” Nessa perspectiva, Nunes (1993, p.10) afirma que a cláusula modal despercebida por Croce que restringe aquela afirmativa encontra-se na introdução dos *Cursos de Estética* onde Hegel afirma que “a arte é e continua sendo para nós, quanto à suprema destinação, algo do passado” (HEGEL, 2001, p. 25). E justifica sua sentença:

Ao contrário desta, a reflexão de Hegel não é conjectural. Trata-se de um singular prognóstico ao revés de uma profecia já realizada no presente mesmo em que a reflexão estava sendo feita – o momento da dominância de romantismo, de que a estética de 1835 é, de certa maneira, uma teorização crítica que podemos, ligar o presente de Hegel ao nosso atual Dasein histórico e retirar da doutrina do caráter passado da arte a rígida dependência lógica, estabelecida por Croce, em relação ao sistema. (NUNES, p. 12)

Retirar da doutrina do caráter passado da arte a rígida dependência lógico-sistemática imputada na interpretação de Croce, não significa aniquilar o caráter estritamente especulativo que perfaz o tema do “fim da arte”, mas, atribuir a ele um desenvolvimento progressivo no devir histórico. Essa interpretação parece dar ao prognóstico do “fim da arte” um caráter mais coesivo. Trataremos da problemática sobre o “fim da arte” com mais precisão mais tarde, por hora ficaremos com questões mais ulteriores deste trabalho, a saber, como a arte é tratada por Hegel nos *Cursos de Estética*, obra em que a arte ganha um lugar autônomo e privilegiado, coisa que não acontece no caso da *Fenomenologia do Espírito* onde a arte está atrelada ao fenômeno religioso.

2. A ARTE NOS CURSOS DE ESTÉTICA

O pensamento crítico contemporâneo recebeu, em diversas perspectivas, influência dos estudos que Hegel desenvolveu sobre a arte. Os *Cursos de Estéticas* representam um marco na mudança de compreensão filosófica da arte em suas múltiplas vicissitudes. Este mérito atribuído a Hegel relaciona-se de maneira intrínseca a duas mudanças no paradigma da compreensão da arte empreendidas por ele: a primeira refere-se ao estabelecimento de uma preferência ao belo artístico em detrimento ao belo natural, ao passo que a última relaciona-se com o lugar privilegiado dado a arte em seu sistema filosófico.

No Primeiro capítulo dos *Cursos de Estética*, intitulado *A concepção Objetiva da Arte*, Hegel elimina o belo natural do objeto de estudo da ciência do belo. Em oposição à estética de Kant “que privilegia o belo natural em detrimento do belo artístico levando em conta a evidência apenas de casos raros de genialidade artística” (DUARTE, 2012, p. 30). Para Hegel, a verdade é essencialmente espiritual, podendo esta ser apenas vislumbrada pelos efeitos de um produto do espírito humano, em um determinado devir histórico. Assim “enquanto o belo natural é um mero reflexo do espírito, em sua forma imperfeita, o belo artístico é uma criação deste e toda criação do espírito é um objeto a que não se pode recusar dignidade.” (NOVAIS, 1993, p.183). Além de por de lado o belo natural da agenda da ciência do belo, Hegel ainda realça o lugar de supremacia ocupado pelo belo artístico:

Pode-se desde já afirmar que o belo artístico está acima da natureza. Pois a beleza artística é a beleza nascida e renascida do espírito e, quanto mais o espírito e suas produções estão colocados acima da natureza e seus fenômenos, tanto mais o belo artístico está acima da beleza da natureza. Sob o aspecto formal, mesmo uma má ideia, que por ventura passe pela cabeça dos homens, é superior a qualquer produto natural, pois em tais ideias sempre estão presentes a espiritualidade e a liberdade. (HEGEL, 2001b, p. 28).

Esta oposição de Hegel em relação à estética Kantiana e ao mesmo tempo, sua influência, embora crítica, com os românticos, “é a transferência do interesse cognitivo e ético à beleza artística, implantada ao lado da religião e em concorrência com a filosofia, na região do Espírito Absoluto¹” (NUNES 1993, p. 12). Destarte a arte é presentificada no sistema de Hegel – embora seja limitada em sua forma – com um lugar elevado. Mas do que se trata este lugar superior? Para Hegel seria a esfera do Absoluto, i.é., “a realidade em si, reunião da natureza (objeto da natureza) e do espírito (sujeito). A reconstituição do Absoluto, por sua vez, se realiza no devir histórico, na qual a arte participa como etapa” (NOVAIS, 1993, p.183). Nesse sentido, a arte como produto do espírito, seria uma parte, ao lado da religião e da filosofia, a primeira e mais imediata forma de manifestação dos interesses mais elevados do espírito: sua natureza, beleza e liberdade. A esse respeito afirma Hegel.

A necessidade desta liberdade espiritual, ele satisfaz na medida em que, por um, lado internamente, transforma que é em para, bem como realiza este ser- para-si [fürsichsein] externamente e, assim, para si e para os outros nesta duplicação de si, traz a intuição e ao conhecimento o que nele existe. Esta é a livre racionalidade do homem, na qual, como em todo o agir e saber, a arte tem seu fundamento e sua necessária origem. (HEGEL, 2001b, p. 53)

E nesse sentido – de uma racionalidade livre do homem – uma perspectiva histórica se concretiza ao lado deste movimento lógico-dialético em termos de Ideal ou Formas de arte.

¹ ou seja, aquela esfera da vida que ultrapassa os interesses subjetivos e objetivos. São dimensões totalizantes que permitem ao homem encontrar uma satisfação última e elevar-se acima das restrições impostas pela vida prática e teórica.

3. O IDEAL DE BELEZA E AS TRÊS FORMAS DE ARTE UNIVERSAIS

Nos *Cursos de Estética*, Hegel sistematiza o Ideal² sob três Formas de arte, em três períodos na história, a saber, o período simbólico, o período clássico e o período romântico.

Essas formas sintetizam o nexo por onde ocorre o regime de suas diferenças, da idéia com a forma, do conteúdo com a matéria sensível: fluxo impreciso na simbólica, relativa às grandes culturas orientais (Índia, Pérsia, Egito), adequado na clássica correspondendo à cultura grega do século V a.c, e novamente laxo, vago, na romântica, abrangendo o mundo medieval e moderno sob a égide do cristianismo (NUNES, 1993, p.19).

Estas formas são, para Hegel, modos pelos quais a Ideia é representada, ou seja, são os modos da relação entre conteúdo espiritual e forma sensível da arte³, “e referem-se à verdade absoluta que a arte alcança em certos períodos históricos” (HEGEL, 2000a, p. 341-342).

A arte simbólica (início da arte no sistema de Hegel) – considerando o desenvolvimento dialético e histórico do espírito – se encontra no estágio menos desenvolvido em relação às outras duas Formas, pois, “o peso da matéria sobrepuja a força do elemento espiritual, dando origem aos colossos da antiguidade não-clássica nos quais a diferenciação entre a obra da natureza e a da mão humana apenas se faz sentir” (DUARTE, 2006 p. 379). Nesta primeira Forma de arte, a relação entre o conteúdo (espiritual) e a forma (material) que será dada a este ainda não é esclarecida para o artista.

Ela... Procura aquela unidade consumada entre o significado interior e a forma exterior, que a arte clássica encontra na exposição da individualidade substancial para a intuição sensível e que

² “... o Ideal é a ideia identificada à sua realidade.” (HEGEL, 2001b, p. 249).

³ A tradução brasileira desta obra utiliza “Forma” para traduzir “Form, enquanto “Gestalt é traduzida por “forma”. “A diferença básica entre Form e Gestalt reside no fato de que Gestalt é necessariamente uma forma efetiva, determinada, ao passo que a Form possui um cunho mais geral, universal e determinado”. (WERLE in HEGEL, 2001b, p. 12)

a arte romântica ultrapassa⁴ em sua espiritualidade proeminente (HEGEL, 2000, p. 22).

Se na Forma de arte simbólica a relação entre conteúdo e forma não traduz a unidade da interioridade espiritual com a exterioridade material, na arte clássica essa relação é harmonizada. A dimensão espiritual que é presentificada na obra de arte traduz o ponto mais alto em

termos de história da arte. Isso se deve ao fato de que “o perfeito equilíbrio entre os elementos materiais e espirituais pode-se entrever ao alcançamento de um estágio civilizatório superior, historicamente correspondente ao classicismo da Grécia Antiga” (DUARTE, 2006, p.379). E estes elementos materiais e espirituais se traduzem na escultura do deus grego, que materializa o ideal hegeliano de beleza manifestando de forma mais adequada à Ideia divina na forma material sensível⁵. Esta estrutura de perfeita realização da Ideia representada no Ideal da arte clássica suscita além – e por consequência – da antropomorfização da espiritualidade, uma espécie de formação (*Bildung*) substancial no *Ethos* grego, de modo que a arte se torna a mola propulsora para a fundação e configuração dos modelos para ação humana. “As configurações do belo – a formação é a obra de arte subjetiva, a mitologia é a obra de arte objetiva e a constituição da polis é a obra de arte política” (VIEWEG, 2008, p.154). Entretanto, se a Forma de arte clássica, por um lado, seja a que mais se realizou nos termos da história da arte, por outro ela possui um caráter de limitação “na arte e na linguagem da arte mesma” (HEGEL, p. 2001, p. 11), esta limitação relaciona-se ao fato de que “a determinidade de conteúdo, o significado ainda não tem status da livre espiritualidade, a ideia inicialmente dominante como figura artística” (VIEWEG, 2008, p. 156). Esta liberdade de espírito na arte só terá seu apogeu na Forma de arte romântica.

Na arte romântica o espírito, depois de ter se externado e supprassumido na objetividade sua realização bela sob a forma antropomórfica, agora se volta para si e conquista em si mesmo essa objetivi-

4 Este conceito, aqui, refere-se ao que Hegel considerou como sendo o ponto mais alto da elevação do espírito absoluto, ele (o espírito) já saiu de si, supprassumiu a exterioridade ao se expressar a ela e, assim, tornou-se autoconsciente de si.

5 Cf. CECCHINATO, Giorgia. Er-innerung e arte, in Verifiche, 2009, pp. 207-229.

dade, que antes era buscado na exterioridade e na sensibilidade, nesse sentido este espírito não é mais dependente do elemento material (sensível), doravante, sua liberdade se concretiza, pois agora este espírito é consciente de si como livre. A esse respeito afirma o próprio Hegel:

Esta elevação do espírito para si mesmo, por meio da qual ele conquista em si mesmo sua objetividade, que antes ele precisava procurar no exterior e no sensível da existência, e se sente e se sabe nesta unidade consigo mesmo, constitui o princípio fundamental da arte romântica (HEGEL, 2000a, p. 252).

No entanto com o advento do período moderno e com ele seu forte crescimento de racionalização e secularização do conteúdo absoluto, a arte romântica vai perdendo cada vez mais seu modo característico ou peculiar uma vez que seu conteúdo espiritual transfigura-se do divino para o humano, da representação de deus para o pensamento e reflexão humano como conteúdo este privilegiado pelo seu pontencial elevação das necessidades mais altas da humanidade.

As obras de arte “já não satisfazem nossas mais elevadas necessidades. Nós nos elevamos sobre o nível de poder venerar e adorar obras de arte divinamente.” (HEGEL, 1989-1990, v1, p. 24). Mas então a arte morre pra dar à reflexão? Obviamente não, sua dessubstancialização ética junto à sua perda de capacidade de expressão do absoluto é transmutada para outra dimensão ainda mais elevada espiritualmente: sua substância ética se faz sujeito e seu modo expressão do absoluto que era divina agora expressa, ou melhor, agora instiga o conteúdo próprio do absoluto na modernidade, a reflexão. Mas é preciso explicitar melhor esta questão. Faremos isso com o próprio filosofema do “fim da arte”

4. A QUESTÃO DO FIM DA ARTE NOS CURSOS DE ESTÉTICA

Embora Hegel não se dedique a um capítulo específico nos *Cursos de Estética* ao tema do “fim da arte”, este aparece como forma de conclusões em diversas passagens desta obra o que, de certo modo, impele diversos autores contemporâneos tomarem tal tema como polêmico. Diversas posições são atribuídas a Hegel em relação ao filosofema do “fim da arte”. Stephen Bungay em *Beauty and Truth: A Study of*

Hegel's Aesthetics classificou estas posições em três grupos: 1) “aqueles que acham que Hegel se equivocou; 2) os que consideram parcialmente errado; 3) os que nele descobrem um discernimento, não sobre o fim da arte, mas sobre o futuro da arte” (Bungay apud FIGURELLI, 1993, p. 90). Nossa interpretação participa do terceiro grupo e, nesse sentido, propomos duas interpretações. A primeira aponta para um “fim da arte” que, de maneira sistemática, na tríade do Espírito Absoluto, a arte esgota-se como um modo mais privilegiado de manifestação dos interesses mais elevados do espírito, e assim entrega seu lugar à religião e à filosofia. A segunda se refere às implicações que a história da arte é acometida em relação a este movimento dialético: a) a perda de uma Forma ou Ideal que configure a arte em um dado período histórico; b) e a “dessubstancialização ética” da arte em relação a esse processo de desenvolvimento dialético-histórico.

De acordo com Gonçalves (2005), “há aparentemente a posição de uma hierarquia entre intuição (*Anschauung*), representação (*Vorstellung*), e conceito (*Begriff*)”. Em relação a esta hierarquização dos modos de expressão do Espírito, Hegel nos sinaliza para nossa primeira interpretação, a saber, o “fim da arte” tomado como esgotamento da arte como o modo mais privilegiado de apreensão do Absoluto.

Ao atribuímos à arte esta alta posição, devemos, entretanto, lembrar que ela não é, seja quanto ao conteúdo seja quanto à forma, o modo mais alto do absoluto de tornar conscientes os verdadeiros interesses do espírito. (...) Em todas estas relações a arte é e permanecerá para nós, do ponto de vista da sua destinação suprema, algo do passado (HEGEL, 2001, p.34-35).

Benedito Nunes nos chama atenção para essa doutrinação do caráter passado da arte por Hegel no que se refere a essa última frase da citação acima.

(...) o que essa última frase resume num lapidar epitáfio, conflita com o ensinamento fundamental da própria estética: a conceituação da arte como produto do espírito, sempre atual e permanente. Não podemos desviar-nos dessa aparente contradição que divide em polos antagônicos as interpretações da Estética (NUNES 1993, p.9).

Não obstante às outras interpretações sobre o tema do “fim da arte” nossa primeira interpretação tem como pedra de toque esta doutrina do caráter passado da arte, exposto na Introdução dos *Cursos de Estética* de Hegel. Entretanto nossa leitura não toma – em consideração ao próprio desenvolvimento dialético do espírito no devir histórico – o esgotamento da arte no sentido coloquial do termo, mas de forma sistemática, afinal a passagem da intuição artística para representação religiosa, doravante, para a conceituação filosófica não pressupõe um aniquilamento da primeira, mas, ao contrário, uma suprassunção (*Aufheben*) desta em relação às outras duas. Entretanto, esta doutrina do caráter passado da arte só pode ser compreendida de maneira a evitar equívocos se se levar em consideração o fato de que, no sistema hegeliano, dialética e história estão imbricadas de maneira inexorável, onde a segunda é a efetivação da primeira. Nesse sentido apontamos nossa segunda interpretação: às implicações que a história da arte é acometida em relação a este movimento dialético. Rodrigo Duarte, no seu texto *O Tema do fim da Arte na Estética Contemporânea*, sinaliza que a arte...

...não se extingue em termos propriamente factuais, mas tem respeitabilidade comprometida em virtude de sua capacidade de expressar o momento histórico, num contexto correspondente ao que Hegel entendera como perda de substancialidade das manifestações artísticas (DUARTE, 2006, p. 401).

Nesta mesma direção Henández (2008, p. 92) afirma que “a arte não nos proporciona mais uma formação (*Bildung*) substancial de conteúdos, mas uma formação formal de cultura e elementos para os nossos critérios”. Para Klaus Viewer (2008, p. 158), “o mundo moderno não pode mais ser apreendido como obra de arte, sua substância fundamental não pode mais ser descrita de modo suficiente”.

Nossa leitura toma a mesma direção no sentido de apontar uma “dessubstancialização ética”⁶ da arte. Apesar das múltiplas vicissitudes do conceito de substância (Material, matéria, essência, conteúdo

6 Cf. Vale lembrar a ambiguidade que o termo substância é acometido no sistema de Hegel: 1) material, matéria; 2) uma coisa permanente independente, em contraste com se acidentais; 3) ESSENCIA permanente de uma coisa; 4) substância ética: na forma do Estado moderno, espelha o universo como um todo. A doutrina de Spinoza reflete a cidade-estado grega e, na visão de Hegel, revela uma instabilidade parecida (INWOOD, 1997, p.297-299).

essencial, etc.) no sistema de Hegel, escolhemos o conceito de substância ética para fundamentar nosso trabalho. A escolha se deve ao fato de que, na esfera do Espírito Absoluto – esfera que trata dos interesses que compreendem e, ao mesmo tempo, transcendem a vida teórica e prática do homem – o conteúdo espiritual que a arte desvela assume um papel importante na formação (*Bildung*) de uma dada cultura. A Grécia Antiga é a que mais se destaca neste processo pelo fato de que neste conteúdo desvelado uma substância ética é presentificada, ou seja, a arte é o modo mais privilegiado de formação (*Bildung*) da cultura, seja na religião, na educação ou na política. O fato é que a arte já não se destaca mais como formadora de uma cultura na sua totalidade e, é nesse sentido que ela dessubstancializou-se no momento em que passou esta tutela à religião e à filosofia.

Nesse sentido, o filosofema do “fim da arte”, aponta mais para uma secularização da arte pós-romântica, uma mudança de compreensão do seu potencial enquanto fenômeno artístico do que para seu esgotamento como queria afirmar Hertman e Croce. O processo de dessubstancialização ética da arte implica necessariamente numa subjetivação da mesma, ou seja, aquela arte outrora capaz de tecer uma cultura na sua totalidade no sentido da sua formação, agora tece os interesses propriamente subjetivos na medida em que, a partir da sua potencialidade conceitual, faz erigir a reflexão como um modo privilegiado para capacidade inventiva do ser humano, bem como sua constante busca de liberdade. Seu caráter conceitual a faz plural e nessa pluralidade regezija a humanidade de liberdade.

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História – Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. Trad.: Beatriz Hartman. São Paulo: Centauro, 2001a.

_____. *Cursos de Estética - Vol. I*. Trad.: Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001b.

_____. *Cursos de Estética - Vol. II*. Trad.: Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2000a.

_____. *Cursos de Estética* - Vol. III. Trad.: Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. *Cursos de Estética* - Vol. IV. Trad.: Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2004.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830) Vol. III (A Filosofia do Espírito) Trad.: Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995a.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, Volume. I (A ciência da Lógica). Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Meneses com a colaboração de Karl- Heinz Efen e José Nogueira machado. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____. *Filosofia da História*. Trad.: Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995b.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad.: Orlando Vitorino. São Paulo: MartinsFontes, 2000b.

SECUNDÁRIAS

CECCHINATO, Giorgia. Er-innerung e arte, in *Verifiche*, 2009, pp. 207-229.

DANTO, Arthur. *O Descredenciamento Filosófico da Arte*. Trad. Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DUARTE, Rodrigo. *A arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 30.

_____. *O belo autônomo: textos clássicos de estética*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Crisálida, 2012.

_____. Morte da Imortalidade. In. Rodrigo Duarte (Org.). *A morte da arte Hoje*. Belo Horizonte: Laboratório de Estética FAFICH/UFMG, 1993.

_____. O Tema do Fim da Arte na Estética Contemporânea. In: Fernando Pessoa, *Arte no pensamento*, Vitória: Museu da Vale, 2006.

FIGURELLI, Roberto. A propósito do tema da “morte da arte”: Croce e Hegel. In. Rodrigo Duarte (Org.) *A morte da arte hoje*. Belo Horizonte: Laboratório de Estética FAFICH/UFMG, 1993.

GETHMANN-SIEFERT, Annemarie. *Einführung in Hegels Ästhetik*. München: W. Fink, 2005

GONÇALVES, Márcia C. F. A morte e a vida na arte. In: *KRITERION*, Belo Horizonte, Nº 109, jun/2004, p.46-56.

_____. *O Belo e o Destino. Uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2001.

HERNÁNDEZ, Javier Domínguez. A estética de Hegel e o mundo moderno. In. WERLE, Marco A./ GÁLE, P. Fernandes (Orgs.) *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

INWOOD, Michael, *Dicionário Hegel*. Trad. Alvaro Cabral. Riode Janeiro: Zahar, 1997.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERD, 2002.

NOVAIS, Carlos A. A arte morreu. Viva a arte! In. *A morte da arte em Hegel*. In. Rodrigo Duarte (Org.) *A morte da arte hoje*. Belo Horizonte: Laboratório de Estética FAFICH/UFMG, 1993.

NUNES, Benedito. A morte da arte em Hegel. In. Rodrigo Duarte (Org.) *A morte da arte hoje*. Belo Horizonte: Laboratório de Estética FAFICH/UFMG, 1993.

VIEWEG, Klaus. Hegel e o Fim da Arte. In. WERLE, Marco Aurélio/ GÁLE, P. Fernandes (Orgs.) *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

WERLE, Marco Aurélio. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.

Religião e Filosofia no jovem Hegel

Rosana de Oliveira

Universidade de São Paulo

O período de juventude de Hegel oferece uma apreciação de muitos dos temas que serão tratados, em sua maturidade, de forma sistemática, e assim o é com a complexa relação entre filosofia e religião. Sobretudo no período de Frankfurt, que compreende os anos entre 1797 e 1800, Hegel apresenta uma concepção da relação entre religião e filosofia que se sustenta face a seus interesses na época, forjados sob influência de sua formação teológica, para a qual concorreram ainda a filosofia kantiana em sua recepção pela ortodoxia do seminário de Tübingen. A partir de seu grande manuscrito do período de Frankfurt denominado *O Espírito do cristianismo e seu destino* e do antigo *Fragmento de Sistema* buscamos examinar a relação entre religião e filosofia, contextualizando tais fragmentos quanto ao seu escopo a apresentando os pontos em comum destes. Por um lado, enquanto no primeiro plano do manuscrito *O Espírito do cristianismo* se trata do desenvolvimento da liberdade em suas formas lógica e histórica, a partir de onde se pode falar da filosofia (e, melhor dito, da filosofia de seu tempo) e sobretudo da religião; no *Fragmento de Sistema* se encontram os apontamentos mais conceituais sobre religião e filosofia.

Nosso intento neste artigo será mostrar uma interpretação sobre o que representam e de como se articulam estes conceitos de religião e filosofia para o jovem Hegel de Frankfurt. Pretende-se, assim, apresentar uma possibilidade de interpretação, que sem dúvidas não esgota a

complexa relação entre dois temas tão extensos, mas que busca mobilizar estes temas em uma leitura interna dos escritos de Frankfurt. Partiremos da apresentação dos escritos de Frankfurt localizando-os na produção de Hegel, passando por sua articulação interna neste percurso da liberdade, para em seguida mostrar uma possível conexão desta articulação interna com os temas da religião e da filosofia, e propôr, ao final, uma interpretação da relação entre religião e filosofia.

A primeira tarefa deste artigo consiste na explicitação da expressão “jovem Hegel de Frankfurt”, diferenciando os outros momentos de seu desenvolvimento e delimitando aqui o período de Hegel em Frankfurt entre os anos de 1797 e 1800, quando contava com quase 30 anos e trabalhava como preceptor na casa dos Gogel. Nascido em 1770, os primeiros anos de estudo de Hegel foram realizados no Ginásio de Stuttgart; entre 1788 e 1793, estuda Filosofia e Teologia no Seminário de Tübingen, onde se torna amigo de Hölderlin e Schelling. Os materiais desta época, que consistem em cadernos e exercícios de aula e um diário pessoal, apontam para uma rica constatação dos objetos de estudo de Hegel: os antigos (no fragmento de 1787 intitulado *Über die Religion der Griechen und Römer*), religião (os *04 Predigten*), e ainda fragmentos que indicam a leitura e conhecimento de teóricos de sua época. Do período de Tübingen restam também o *Fragmente über Volksreligion*, nos quais são temas centrais a sensibilidade e a religião.

Entre 1793 e 1796 Hegel se instala em Berna, onde surgem os ensaios mais acabados *A Vida de Jesus* e *A Positividade da religião cristã*, nos quais há uma espécie de aproximação entre o discurso cristão e o kantiano, mas que admite também uma investigação sobre o caráter positivo do cristianismo. Do final deste período data ainda o manuscrito *O Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (1796), cuja autoria desconhecida é questionada entre Hegel, Schelling ou Hölderlin, mas que foi atribuída a Hegel por grandes pesquisadores hegelianos como Pöggeler.

Em 1797 Hegel se muda para Frankfurt. A importância deste momento reside num caráter transitório que se identifica em seus escritos quando comparados aos anteriores e posteriores, de modo que o período de Frankfurt marca um momento de passagens de seus temas

juvenis para o sistema maduro, como ele mesmo narra em carta a Schelling, de novembro de 1800:

Na minha formação científica, que partiu de necessidades humanas secundárias, eu tive de ser conduzido à Ciência, e o *ideal juvenil teve que tomar a forma da reflexão, ao mesmo tempo convertendo-se em sistema*; agora eu me pergunto, enquanto ainda me ocupo disso, qual retorno é encontrado para intervir na vida dos homens (HEGEL, 1961, p. 59-60; itálico nosso)¹.

Desta forma, o período de Frankfurt e os escritos desta época refletem um momento em que o discurso religioso, pautado numa série de temas transportados da teologia que dominavam seus escritos anteriores, começa a dar espaço para uma elaboração mais filosófica e conceitual.

Ora, mas a quais escritos nos referimos sob o nome “escritos de Frankfurt”? Referimo-nos a uma série de manuscritos controversos, sobre os quais sempre pairaram dúvidas quanto à datação e organização – sua primeira edição esteve a cargo de Hermann Nohl, que atribuiu à uma série de fragmentos de Frankfurt o título *O espírito do Cristianismo e seu destino*. As pesquisas de Gisela Schüler representaram outro momento decisivo na análise destes manuscritos, mas só em 2014 publicou-se a edição crítica², sob organização de Walter Jäschke. De acordo com a edição crítica, o presente artigo examina em especial os fragmentos sobre Fé e Religião (Texto 40-42) e sobre a história de Israel (43-48), creditados ao período de Berna, mas com reformulação em Frankfurt, e os fragmentos I. União e Amor (49-50); III. A religião cristã (52-60); IV. A religião judaica (61-62); V. A religião (63-64); VI. O conceito da religião positiva (65).

¹ Livre tradução. Também as citações de *O espírito do cristianismo e seu destino* se referirão à edição alemã das *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt am Main: Surhkamp, 1971; Frühe Schriften, Werke 1) em livre tradução para o português mediante o cotejo das edições espanhola (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), inglesa (New York: The University of Chicago, 1948), das edições francesas (Paris: Vrin, 1988 e Paris: Presses Pocket, 1992) e dos excertos traduzidos para o português por Adilson Felício disponibilizados na Revista Opinião Filosófica. As citações referentes ao antigo *Fragmento de Sistema* constam da tradução de Eric C. de Lima, nos Cadernos de Filosofia Alemã.

² HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 02: Frühe Schriften. Teil II. Bearbeitet von Friedhelm Nicolin, Ingo Rill und Peter Kriegel. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Düsseldorf: Felix Meiner, 2014.

Embora a recente edição crítica desmonte a ideia de que estes manuscritos constituam uma obra “fechada” e os apresente como fragmentos coordenados apenas por temas, traz a vantagem de colocá-los junto a outros excertos como o antigo *Fragmento de Sistema*. Assim, como se pretende expôr aqui, é possível reconhecer no antigo *Espírito do Cristianismo* uma certa coerência interna que permite interpretar parte destes fragmentos a partir de um ponto articulador, a saber, uma história ou percurso da *liberdade*. Sob o horizonte da liberdade podem então ser relacionados os grandes temas dos fragmentos de Frankfurt que, num nível conceitual, são representados pelas etapas da legalidade, da positividade, da moralidade, do amor, da religião, da vida, da união, do destino, do crime e do castigo, e que encontram sua correspondência concreta ou factual na religião judaica, na religião cristã e na filosofia kantiana, e que admite ainda diversos contrapontos com o mundo grego. Mas na medida em que na nova edição o antigo *Fragmento de Sistema* também está presente, é possível analisar todos estes excertos em conjunto, resultando em diferentes e complementares concepções de filosofia e religião e da relação destas, sobretudo pelo conceito de Vida.

Partindo dos fragmentos compõem o *Espírito do cristianismo*, servimo-nos das palavras do próprio Hegel:

Jesus opõe à ideia dos judeus de Deus como seu senhor e soberano a relação de Deus para com os homens como a de um pai com seus filhos. A moralidade supera a dominação na esfera da consciência, o amor supera as barreiras da esfera da moralidade; mas o amor é em si ainda natureza incompleta; no momento do amor feliz não há espaço para a objetividade; mas cada reflexão supera o amor, põe de volta a objetividade, e com ela começa novamente o campo das limitações. O religioso é então o pleroma do amor (reflexão e amor unidos, ambos pensados ligados (HEGEL, 1971, p. 370).

Desta forma, pensando num percurso da liberdade que se exprime tanto nas religiões quanto em conceitos, a relação entre o divino e o humano no judaísmo é primeiro momento. Trata-se do momento da lei positiva e teocrática que é representada pela religião judaica, pensada sobretudo pela narrativa bíblica – através da narrati-

va bíblica Hegel aponta desde os antepassados judaicos a persistência das relações positivas e puramente legais que determinam o destino de sua descendência judaica.

Exemplo disso é o evento do dilúvio, que traz a mensagem da separação entre o homem e a natureza e que significou – nas palavras de Fischbach em nota à edição francesa – a “ruptura da unidade original imediata e indiferenciada do homem e da natureza” (HEGEL, 1992, p. 158). A partir desta ruptura se colocam duas possibilidades: a de dominação ou de reconciliação com a natureza.

A vida da reconciliação com a natureza é representada pela Grécia Antiga: na mitologia grega, após o dilúvio se buscou a reconciliação através da ação fundadora da nova humanidade com o casal Pirra e Deucalião, que para constituir a nova raça humana deveria jogar para trás pedras que se transmutariam em ossos e formariam novos homens e mulheres. Com isso, afirma Hegel, converteram-se nos “progenitores (*Stammeltern*) de belas nações e tornaram sua época a mãe de uma natureza renascida e com a flor da juventude conservada” (HEGEL, 1971, p. 277).

O mundo judaico, por sua vez, representa a via da dominação empreendida de duas formas no pós-dilúvio: através de uma dominação ideal e transcendente com Noé, e através de uma dominação real e imanente com Nimrod.

Como Noé não pôde, sozinho, fazer frente à natureza após o dilúvio, projetou a dominação em seu ideal delegando esta função ao Deus transcendente. Neste sentido se trata de uma dominação ideal – projetada no ser pensado – e transcendente – pois o ser pensado é totalmente separado do mundo dos homens e da natureza.

Após Noé a dominação da natureza é reforçada com seu neto Nimrod, “que foi o primeiro homem poderoso da terra” (Gn 10, 8) e que tentou estender esta dominação de um modo real e imanente por sobre a unidade dominante ao se rebelar contra Deus. Seu plano era construir uma torre que chegaria ao alto dos céus, a Torre de Babel, mas Deus interfere e obstaculiza a construção desta torre ao atribuir aos homens diferentes línguas.

Estes eventos configuram o antepassado da religião judaica na medida que iniciam uma relação positiva com Deus após a separação

da natureza. O começo efetivo da religião judaica se dá com patriarca Abraão, chamado por Deus a abandonar sua pátria e sua família para partir em busca da terra prometida através de um ato primordial, de uma espécie de pecado original pelo qual “executa realmente a cisão que só era ainda ideal em Noé” (HEGEL, 1992, p. 158). Neste sentido, Abraão dá prosseguimento à dominação ideal e transcendente da natureza iniciada com Noé ao se representar o Deus como “o ser pensado elevado à unidade dominante sobre a natureza hostil, pois o hostil só pode se apresentar na relação de dominação” (HEGEL, 1971, p. 278), projetando a dominação em seu Deus que, por um lado, não seria mais que o espelhamento dele mesmo, como explica Beckenkamp: “... a religião de Abraão é uma reflexão de si mesmo, no caso não em si mesmo, mas sobre um todo da contraposição absoluta” (BECKENKAMP, 2009, p. 135). O Deus de Abraão, assim como o de Noé, é um Deus “criado” pelo homem a fim de realizar a dominação sobre a natureza de um modo ideal e transcendente, uma vez que os homens não conseguiriam.

O ato primordial que torna Abraão o patriarca judeu “é uma separação, que destroi os vínculos da convivência e do amor, a totalidade das relações, nas quais ele vivera com os homens e a natureza até então; rejeita estas belas relações de sua juventude” (HEGEL, 1971, p. 277). Desta forma, é através desta negação consciente do amor e das belas relações que Abraão tenta construir sua autonomia e liberdade, pois como afirma Hegel, “Abraão não queria amar e por este motivo ser livre” (HEGEL, 1971, p. 277), mas acaba recaindo na dependência em lugar da liberdade. A negação do amor e das belas relações ainda ocorre quando Abraão sublinha sua diferenciação e a de sua descendência em relação aos outros em uma característica física, a circuncisão.

Se, por um lado, é com Abraão que a história efetiva dos judeus se inicia, é com o profeta Moisés que ela adquire seu aspecto predominante, a saber, o estabelecimento da relação entre homem e Deus mediante *leis*, que são impostas por Deus a Moisés e a seu povo sob a forma dos dez mandamentos ou decálogo (e que na tradição judaica existem como a Torá). Deve-se notar que a figura de Moisés, enquanto profeta, representa um intermediário entre Deus e os

homens, tal qual Abraão. Isto reforça o sentido da positividade, de um Deus transcendente que não se comunica com os homens senão mediante o profeta, e que para exortá-lo, não se mostra diretamente, mas em formas como as da sarça ardente, que queimava sem se consumir. O divino estava sempre numa esfera superior, “o sagrado estava sempre fora deles, invisível e não-sentido” (HEGEL, 1971, p. 285); por isso não havia problema para os judeus falar sobre o culto, sobre suas leis: o próprio culto também não era sagrado. É também por isso afirma Hegel que “a raiz do judaísmo é o objetivo, isto é o serviço, a dominação frente a um *alheio*” (HEGEL, 1971, p. 298; *italico nosso*), a dominação sob um Deus transcendente que impõe leis.

Assim, a legislação teocrática de Moisés – cujo centro e sujeito era o próprio Deus transcendente e exterior e que ganha força não só no campo das relações entre homem e Deus mas também no âmbito civil e particular – reforça a transcendência e a positividade divinas e a obediência dos homens reduzidos a “um nada e algo feito, enquanto o objeto infinito faz dele algo, um feito, um não-ser, que não tem vida, não tem direito e não tem amor” (HEGEL, 1971, p. 283).

Todos estes traços destacados por Hegel e reforçados com o estabelecimento da legislação mosaica estão em estreita relação com a ausência de possibilidade de liberdade para o povo judeu, pois mesmo quando são passivamente tornados livres por Moisés com a fuga do exílio no Egito, escolhem permanecer sob o jugo de seu libertador tornando-o legislador do povo. Daí a afirmação de Hegel de que “para os judeus foram feitos atos grandiosos, mas eles não começam com atos heroicos” (HEGEL, 1971, p. 282), pois ainda que a libertação do cativeiro egípcio representasse um grande acontecimento, os judeus estavam passivos em relação à própria liberdade. A legislação judaica tem origem, portanto, na indiferença ou total ausência de consciência da liberdade, e o significado desta indiferença se evidencia pela comparação com a legislação dos antigos.

Hegel nota que, tal qual a legislação judaica, também os legisladores antigos Sólon e Licurgo limitaram certos direitos privados como o direito da propriedade sob as leis estatais. A diferença é que os antigos o fizeram ao perceber a ameaça à liberdade dos cidadãos frente a uma crescente desigualdade de fortunas que poderia, inclusive, re-

sultar numa aniquilação política dos cidadãos, enquanto a legislação judaica tomava medidas para impossibilitar legalmente o aumento da propriedade com outros propósitos: ao conceder o direito de resgatar as terras, de modo que se um “irmão se tornar pobre e vender uma parte de seu bem, seu parente mais próximo que tiver o direito de resgate se apresentará e resgatará o que o seu irmão vendeu” (Lv 25, 24-25), aparentemente se asseguraria a propriedade das famílias. Porém, a ideia subjacente era a de que tudo o que os judeus possuíam era de empréstimo divino, como lembra Deus a Moisés: “a terra não se venderá para sempre, porque a terra é minha, e vós estais em minha casa como estrangeiro ou hóspede. Portanto, em todo o território de vossa propriedade, concedereis o direito de resgatar a terra” (Lv 25, 23). Na verdade os judeus não possuíam direito algum, de modo que para Hegel, “a aparência de que existia uma relação de direito público entre os judeus desaparece ao examinar o princípio que estava na origem destas leis” (HEGEL, 1971, p. 290). Desta forma, a legislação dos antigos limitava a propriedade para assegurar a liberdade e a igualdade de seus cidadãos, enquanto a judaica lhes assegurava a igualdade de aniquilação e de ausência de direitos e de liberdade.

A esta perspectiva da pura legalidade se opõe Cristo. Numa leitura do Sermão da Montanha, Hegel analisa o discurso do cristianismo primitivo que propõe a completude da legalidade pelo amor e a partir disto ressalta que por mais que a legalidade possa ser superada pela moralidade, esta superação só se dá parcialmente. Referindo-se por moralidade à filosofia de Kant, Hegel aponta que não se pode superar a positividade e a legalidade pela moralidade uma vez que esta esteja fundamentada em leis e deveres universais, porque deste modo o universal da lei se opõe ao particular e só preservam sua forma, seu caráter alheio ao homem, mantendo uma dimensão de positividade, de um elemento externo.

Assim, a leitura de Hegel sobre Kant vai no sentido de reafirmar que a moral kantiana não consegue superar a positividade da lei, mas só traz essa positividade para dentro do homem. No campo da religião, isso se reflete no seguinte: enquanto as religiões estatutárias como o judaísmo tinham um senhor fora dos homens, um deus transcendente, a “religião racional” interiorizava esta relação. Daí que

Hegel afirma, a respeito das religiões estatutárias e da moral kantiana, que “a diferença não está em que aqueles sejam escravos e este seja livre, mas em que aqueles têm seu senhor fora de si, enquanto o segundo o leva dentro de si mesmo, sendo ao mesmo tempo seu próprio escravo” (HEGEL, 1971, p. 323).

Portanto, ainda que a moral kantiana do dever oferecesse a lei uma completude ao tentar fundamentá-la no homem, na universalidade da razão, ela não supera a positividade porque mantém a oposição dentro do homem dado o caráter próprio à lei, que fere a autonomia do homem e não efetiva a liberdade. No limite, a moral do tipo kantiana e, para alguns comentadores, também a fichteana (cuja referência estaria ainda mais explícita em excertos como o Fragmento 40, anteriormente denominado *Moralidade, Amor e Religião*) e as religiões estatutárias como a judaica representariam um mesmo lado, a saber, o da dependência e da ausência de liberdade: nas filosofias da subjetividade, o da dependência de um *sujeito* absoluto sob a forma da subjetividade racional; na religião judaica, a dependência de um *objeto* absoluto (BECKENKAMP, 2009, p. 145).

Assim, não é pela via da moralidade que o cristianismo propõe superar a legalidade, mas pelo amor. No cristianismo primitivo, como narra o Evangelho de João, Deus era o Verbo, *Logos, Razão*, mas também se materializou entre os homens na figura do Cristo. Cristo, como filho de Deus e filho do Homem, representa uma tentativa de união entre as esferas outrora separadas do divino e do humano propondo o amor como complemento da lei. O amor é pensado por Hegel em sentido distinto do amor kantiano que, pensado a partir da *Crítica da Razão Prática* (KANT, 1986, pp. 98-99), concebe a expressão de Jesus “Ama a deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 37-39) como um mandamento do dever “que exige respeito a uma lei que ordena o amor” (HEGEL, 1971, p. 325; *itálicos nossos*), e isto seria para Hegel uma “profunda redução do que ele chama de um mandamento: amor de Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo, ao seu mandamento do dever” (HEGEL, 1971, p. 325). Contra este amor da dimensão limitada do dever kantiano, Hegel destaca no sermão da montanha as passagens que priorizam a subjetividade do homem em vez da mera lei e das rela-

ções jurídicas e só então se abre um campo para a liberdade, a saber, através da colocação dos próprios limites:

Ao opôr a subjetividade ao positivo se esvai a indiferença do serviço e suas barreiras. O homem é responsável por si mesmo, seu caráter e sua ação se tornam Ele mesmo; ele só tem limites onde ele mesmo os coloca, e sua virtude só tem determinações, onde ele as limita. Essa possibilidade da limitação da oposição é a liberdade, o “ou” na virtude ou no vício (HEGEL, 1971, p. 337).

Portanto, a liberdade só poderia existir onde há responsabilidade própria, autonomia para colocação dos limites, superando a forma da lei ao opôr à lei a virtude. O fato, porém, desta liberdade vir com um acento preponderante na subjetividade já indica parte do que será, para Hegel, uma das dificuldades do amor cristão.

Ao amor cristão falta um lado objetivo que configura o “impulso para a religião” (HEGEL, 1971, p. 406): o representar-se objetivamente, o ligar-se do subjetivo e do objetivo, do sentimento e da exigência pelos objetos, o entendimento na beleza através da fantasia. Falta a representação (*Vorstellung*) da união para que o amor se torne religião (HEGEL, 1971, p. 407). Ademais, o amor ainda encontra suas dificuldades no mundo prático com a ideia de um Reino de Deus que, estando na terra, estava sob a jurisdição do Estado romano, de seus impostos e da relação com a propriedade, que podem representar obstáculos à realização de um ideal de unificação pleno. O amor é aqui, portanto, ainda limitado, tal qual a liberdade no cristianismo que, ao se propôr a responsabilidade própria na colocação dos limites, tem sua ênfase estritamente no sujeito.

Em sua limitação, o amor consegue superar a forma da lei ao opor no homem a lei à virtude, mas ainda não consegue reconciliar lei e crime. No campo das relações jurídicas, a reconciliação de lei e crime só se daria no destino trágico, pois este liga o criminoso à vida no momento em que este percebe que a vida ferida também é a sua vida. Portanto, é através do conceito de vida no destino que a ideia de reconciliação se repõe, trazendo com ela o amor, a unificação e o ser, acima das esferas jurídicas limitadas.

Desta forma é que Hegel concebe, no manuscrito, uma sucessão de momentos nos quais se expressam, por assim dizer, as ma-

nifestações religiosas (judaico-cristã) e filosóficas (Kant) sob a perspectiva da liberdade, que se vê impedida de se efetivar em relações positivas, como as estabelecidas entre Deus e os judeus, mas também na moral do tipo kantiana, na qual a positividade é remanescente e interiorizada. Com o cristianismo a subjetividade se sobrepõe à legalidade e à moralidade através do amor e é possível alcançar um patamar de liberdade, mas o amor ainda carece da completude na religião ligando-se à reflexão, à uma certa classe de positividade, e não supera o caráter positivo remanescente na lei punitiva, no castigo. A reconciliação só é restabelecida no destino, na dimensão da vida, que expõe o criminoso ao reconhecimento do outro como pertencente à vida que também é sua. Na vida se restabelecem então as esferas da unificação, do amor, do ser.

Ora, mas como conectar esta exposição dos momentos do percurso da liberdade com a relação entre religião e filosofia? Antes de apresentar uma possível interpretação, a pergunta a ser colocada de partida é o que significa neste momento falar de religião e de filosofia. Afinal, no campo da religião, ao tratar do judaísmo Hegel o pensa como legalidade; da mesma forma, pensando o cristianismo Hegel o toma sob a conceituação do amor, de modo que religião ou religioso parecem indicar outra coisa que as religiões. Neste mesmo sentido, também é possível perguntar a que se refere Hegel pela ideia de reflexão ou de filosofia, pois ao tratar de uma filosofia como a kantiana, Hegel parece tomá-la em um campo de intersecção (que não foi totalmente bem-sucedida) entre religião e moral.

Para pensar a religião e a filosofia a partir deste percurso, uma possibilidade é tomá-las, provisoriamente, a partir do negativo, do que elas não podem nem devem ser: sabe-se o que as religiões não devem ser positivas, nem que a filosofia deve ser puro formalismo e manutenção das oposições. A exigência que se coloca é a de reconciliação, sobretudo no campo ético.

No caso da religião, é por isso que muitos dos temas religiosos são tirados de um contexto propriamente teológicos, mas tratados mais em seu sentido prático que teológico. Assim é que, quando pensa a religião em sua formulação kantiana, na interpretação de Lukács o argumento de Hegel para a crítica de Kant seria a não-resolução do problema ético

através de um conceito de dever absolutizado (LUKÁCS, 1973, p. 247) e de uma falsa unificação (LUKÁCS, 1973, p. 252). Ora, no limite, isto também guiaria a concepção de liberdade de Hegel: não basta à religião cristã instaurar a possibilidade da liberdade pela responsabilidade própria abolindo o serviço e o dever se ela se limita ao campo individual. O conceito de liberdade no cristianismo não daria conta do todo como a liberdade entre os antigos, cuja manutenção, como vimos, conduzia a decisões como a limitação das riquezas para evitar a aniquilação política dos mais pobres. É o que Marcuse, em *Razão e Revolução*, identifica no cristianismo: ele se propõe a salvação do indivíduo e não da sociedade ou do Estado, e por isso haveria nas reflexões do jovem Hegel o indício da necessidade de uma outra forma além da religião de abordar os problemas de seu tempo:

a medida que Hegel se convencia de que as contradições eram a forma da realidade, mais filosófica se tornava sua discussão – somente os conceitos mais universais poderiam, então, compreender as contradições, e somente os últimos princípios do conhecimento poderiam produzir os princípios que as resolvessem (MARCUSE, 2004, p. 42).

Assim, tal como na efetivação da liberdade o puro lado subjetivo e individual não era suficiente, também a religião tinha de se pensar de um modo mais amplo, sobretudo refletindo sobre seu lugar na sociedade, como aponta Beckenkamp:

se é correto ver no conjunto de textos reunidos sob *O espírito do cristianismo e seu destino* a elaboração de uma teoria da religião como contribuição para o seu esclarecimento, cumpre lembrar, por outro lado, que essa teoria da religião é desenvolvida com o interesse determinado de identificar a função que a religião cumpre na constituição do domínio prático das sociedades humanas. Para a compreensão da formação do pensamento filosófico de Hegel é importante registrar ainda a presença de uma especulação latente que vai determinando sua própria conceituação na medida que se aprofunda na análise de seu objeto (BECKENKAMP, 2009, 134)

Portanto, o que Hegel toma aqui por religião está ligado às exigências de reconciliação que guiam seu estudo a rejeitar a positividade

remanescente e a considerar que o amor cristão, apesar da liberdade individual da colocação dos próprios limites, não é ainda suficiente para a unificação do homem. A religião é o momento em que se supera o lado subjetivo, por isso a necessidade da objetivação, da representação.

E onde fica a filosofia nesta história? Neste ponto a edição crítica traz a vantagem de poder incorporar aqui o fragmento 63: *absolute Entgegensetzung*, anteriormente denominado *Fragmento de Sistema*, que apesar de não entrar no plano do antigo *O Espírito do cristianismo*, pertence ao período de Frankfurt e trata religião e filosofia em linguagem “especulativa”, mostrando como ambas são necessárias para pensar o todo.

Se até aqui vimos que Hegel nos fragmentos do *Espírito do cristianismo* trabalha mais extensamente a ideia de religião apontando para a necessidade de um conceito que não seja limitado, o fragmento 63 vem conectar uma noção de filosofia a um tema muito caro ao *Espírito do Cristianismo*, a noção de Vida, pensada em suas relações com a totalidade. No fragmento 63 afirma Hegel: “Esta elevação do ser humano não do finito ao infinito – pois estes são apenas de produtos da mera reflexão e, enquanto tais, sua separação é absoluta –, mas antes da vida finita para a vida infinita *é religião*” (HEGEL, 2007, p. 133; *italico nosso*). E completa:

Este estar-parcial (*Teilsein*) do vivo se suspende na religião, a vida limitada se eleva à [vida] infinita; o finito traz dentro de si, somente pelo fato de que ele mesmo é vida, a possibilidade de se elevar à vida infinita. A filosofia tem, justamente por isso de terminar em religião, porque aquela é um pensar e, portanto, tem uma oposição, por um lado, [entre ele e] o não-pensar (*Nichtdenken*); e, por outro lado, entre o pensante e o pensado. Ela tem de desvelar, em todo finito, a finitude e, através da razão, exigir a complementação (*Vervollständigung*) do mesmo; em especial, [tem de] reconhecer (*erkennen*) as enganações [causadas] pelo seu próprio infinito e, assim, pôr o verdadeiro infinito fora dos limites de seu âmbito (HEGEL, 2007, p. 134).

Desta forma, encontramos no Fragmento 63 uma exposição de Hegel sobre a religião e a filosofia que complementa aquela do *Espírito do cristianismo*, na medida em que ambas, religião e filosofia,

já não são tratadas quanto a suas “manifestações” históricas e sim em linguagem conceitual. Neste sentido, para Hegel elas estão ligadas indissociavelmente ao conceito de Vida, enquanto produção da vida humana e não da mera reflexão, na dimensão da vida finita e infinita, para além da finitude e da infinitude que, quando consideradas sob a perspectiva da reflexão – em outras palavras, na perspectiva kantiana –, permanecem na oposição absoluta.

Assim, se nos fragmentos do antigo *Espírito do cristianismo* a vida surge como conceito capaz de restaurar a reconciliação mobilizando o destino por sobre a lei e trazendo consigo novamente o amor, o ser e a unificação, da mesma forma que a religião e a liberdade apontam para a necessidade de um pensamento do todo, no Fragmento 63 a vida é tratada de um ponto de vista especulativo em sua ligação com a totalidade, como vida finita e infinita, e isto pauta sua relação com a filosofia e com a religião, postas a serviço dela. É enquanto vida infinita que a filosofia reconhece a finitude e as próprias limitações, ascendendo à religião. Nem por isso, porém, se coloca a relação entre filosofia e religião nos termos de “primário” e “secundário”, pois são igualmente necessárias, momentos necessários no todo da vida. Citando Bourgeois, Lima define no comentário à tradução do Fragmento 63: “O *Systemfragment* de Frankfurt é assim a elaboração reflexiva, já bastante técnica, da autocrítica da reflexão filosófica, afirmando que só a religião, o outro da filosofia, poderia levá-la a termo, em sua infinitude, em sua totalidade” (HEGEL, 2007, p. 121).

Portanto, nestes escritos de Frankfurt Hegel, mas começa a desenvolver suas concepções próprias de filosofia e religião afastando-se do que considera como figuras limitadas e limitadoras em prol das exigências de reconciliação e do pensamento do Todo. É por isso que, apesar da liberdade subjetiva e individual proporcionada no amor da religião cristã, o cristianismo primitivo ainda precisa de outras complementações, e o percurso da liberdade aponta para a ideia de unificação, mostrando a necessidade do momento além do subjetivo, da reflexão unida ao amor, para que se chegue à religião, da mesma forma que já se superara a moral kantiana. Em linguagem especulativa a religião tem de abarcar também a filosofia, que de sua própria limitação enquanto vida finita consegue chegar à vida infinita. Ainda que muitas

das reflexões do jovem Hegel de Frankfurt partam e sejam resultado de sua formação e interesse na religião, à filosofia também é concedido um lugar de importância em suas demandas por unificação.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- HEGEL, G.W.F. Werke in zwanzig Bänden. Suhrkamp, Frankfurt, 1980, vol. 1
_____ *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978
_____ *L'Esprit du Christianisme et son Destin*. Trad., apresentação e comentário por Franck Fischbach. Paris: Presses Pocket, 1992.
_____ *On Christianity*, in *Early Theological Writings*. Trad. T. M. Knox. New York: The University of Chicago, 1948.
_____ O Espírito do cristianismo e seu destino. Excertos. Trad. Adilson Felício Feiler. Revista opinião filosófica. Jul/Dez de 2010, n. 02, v.01, pp. 190-197
_____ O Espírito do cristianismo e seu destino. Excertos. Trad. Adilson Felício Feiler. Revista opinião filosófica, Porto alegre, 2012, v.03; n. 01, pp. 214-226
_____ O Espírito do cristianismo e seu destino. Excertos. Trad. Adilson Felício Feiler. Revista opinião filosófica, Porto alegre, 2013, v.04; n. 01, pp. 449-467
_____ Fragmento de um Sistema de 1800. Trad. Erick C. De Lima, in *CADERNOS de Filosofia Alemã*, nº 10, Jul-Dez 2007, p. 131-140.

Complementar

- BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel. Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009
KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Ed. 70, 1986
LUKÁCS, G. *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*. Suhrkamp: Zürich, 1973
MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. São Paulo: Paz e Terra, 2004

Questões morais, éticas e políticas

Universalismo e particularismo na eticidade hegeliana

José Pinheiro Pertille

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

A eticidade é um dos conceitos maiores do sistema hegeliano. O interesse filosófico em bem determiná-lo aparece, por um lado, para um ponto de vista *intrínseco* ao hegelianismo, o qual visa compreender esse corolário da doutrina do espírito objetivo no marco das etapas cada vez mais concretas de efetivação da vontade livre, dentro do âmbito maior do sistema de Hegel como um sistema da liberdade. Por outro lado, de uma perspectiva *extrínseca*, o interessante é compreender o modelo ético hegeliano presente neste terceiro termo introduzido a partir da distinção clássica entre direito e moral, configurando assim uma alternativa própria e robusta no conjunto das posições teóricas da filosofia prática.

Mais precisamente, a crítica de Hegel às pretensões da moralidade em guiar a consciência moral pela ideia do Bem na forma do dever afasta sua concepção de eticidade de uma posição ética *universalista*. Ou seja, a eticidade para Hegel não é pautada por regras, mandamentos ou ideais abstratos, postos na ordem do dever-ser e não do ser. Esse é um horizonte kantiano, de uma ética do dever, mas não corresponde à ideia da eticidade hegeliana. Por outro lado, não se poderia concluir que sua crítica ao universalismo moral conduza a uma posição ética *particularista*, na qual a percepção moral do sujeito em determinadas circunstâncias seria prioritária. Isto é, a eticidade para Hegel não é fun-

damentada pelas decisões do ser humano prudente em uma apreciação circunstancial do que deve ser feito. Esse é um viés aristotélico, uma ética da virtude, mas não é o viés da eticidade hegeliana.¹

Em termos hegelianos, se, por um lado, contra o universalismo, a eticidade é o *Bem vivente* que substitui o Bem abstrato da moralidade através de sua expressão objetiva nas instituições da família, sociedade civil-burguesa e Estado, a eticidade, por outro lado, contra o particularismo, se apresenta para o indivíduo ético como uma doutrina de *obrigações*, regras intersubjetivamente compartilhadas que constituem a medida para a sua retidão e para a sua virtude.

Com vistas a colocação deste problema, pautado por esse duplo interesse, intrínseco e extrínseco, examinaremos aqui um aspecto específico de cada uma dessas dimensões:

- i) analisaremos a *estrutura* conceitual e o *processo* especulativo da eticidade, tal como apresentada no conjunto dos §§ 142 a 157 da *Filosofia do Direito*, os quais fornecem, por um lado, a base para a ligação da eticidade com o direito abstrato e com a moralidade, e, por outro lado, as condições para a passagem às instâncias da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado, e,
- ii) verificaremos a dupla *Aufhebung* que nesse contexto se perfaz. Primeiramente, a *Aufhebung* de uma posição ética universalista, presente na negação do bem universal abstrato e formal da moralidade, acompanhada da conservação de uma universalidade concreta de regras éticas aportadas pelos costumes, tal como apresentam os §§ 148 e 149 sobre a *obrigação (Pflicht)*. Em segundo lugar, a *Aufhebung* de uma posição particularista, apresentada na negação do princípio da escolha moral pautada pela excelência pessoal, seguida pela conservação do reconhecimento da consciência de si de suas relações éticas, situada na análise do § 150 acerca do conceito de *virtude (Tugend)*.

¹ Cf. Marco Zingano, "Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica" in *Analytica*, vol. 1, número 3, 1996, p. 75-100.

A ETICIDADE COMO IDEIA DA LIBERDADE ENQUANTO BEM VIVENTE

A abertura da definição de *eticidade* (*Sittlichkeit*), tal como costuma acontecer nos parágrafos introdutórios das seções dos textos hegelianos, estrutura-se pelo recolhimento dos desdobramentos anteriores necessários para sua determinação, e pela indicação do avanço que a noção em questão representa.

Nessa direção, lemos na primeira oração do primeiro parágrafo da seção sobre a eticidade, FD § 142, que “a eticidade é a ideia da liberdade enquanto bem vivente” (*die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute...*).

A referência à noção de “*ideia da liberdade*” (*Idee der Freiheit*, expressão nessa frase por Hegel destacada mediante seu grifo) remete aos fundamentos da *Filosofia do Direito* em sua inserção no sistema enquanto explicitação do “espírito objetivo”. Nesse contexto, a *Filosofia do Direito* apresenta “o sistema do direito” como “o reino da liberdade efetivada”, FD § 4. Ou seja, na *Filosofia do Direito* se apresentam as diversas etapas, em uma ordem crescente de concretude, não apenas do conceito geral da vontade livre (corolário do espírito subjetivo), mas desse conceito acompanhado das *condições* para a sua realização efetiva (agenda principal do espírito objetivo). Note-se que aqui está presente o sentido lógico da “ideia” como “a unidade absoluta do conceito e da objetividade” (ECF I § 213, CL HW 6, 464), significado lógico de ideia que já está presente em FD § 1, “a ciência filosófica do direito tem por objeto a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação”.

A eticidade é então um momento da realização objetiva da vontade livre, mais exatamente, o momento da *totalização* das etapas anteriores do direito abstrato e da moralidade. Na eticidade estão suprasumidas as determinações do direito abstrato e da moralidade, ou seja, na eticidade as determinações dos momentos anteriores encontram-se negadas, conservadas e elevadas. Assim como resume Gilles Marmasse em seu recente comentário geral à FD intitulado *Força e Fragilidade das Normas*, “[e]stamos aqui [na eticidade] frente a uma série de grupos organizados, nos quais os indivíduos interagem uns com os outros obedecendo a normas gerais. Enquanto no direito abstrato se trata ape-

nas de indivíduos considerados em suas relações a bens apropriáveis e, na moralidade, de indivíduos determinando subjetivamente a máxima de sua ação, na vida ética encontramos instituições que reúnem uma pluralidade de membros sob normas compartilhadas. Na medida em que os indivíduos se reconhecem reciprocamente como pertencentes à mesma unidade espiritual, a vida ética é o momento de reconciliação. Ela constitui o “retorno a si” do espírito objetivo”.²

O conceito desse retorno a si do espírito objetivo através da eticidade pode ser mais precisamente demarcado em torno das noções de “*bem vivente*” (*lebendiges Gut*) e da “*disposição de espírito*” (*Gesinnung*) da consciência de si.

O “*bem vivente*” é a verdade ética do “bem abstrato” da moralidade. De maneira geral, na terceira seção da Moralidade dedicada ao “bem e a consciência moral”, apresentam-se diversos tópicos importantes da filosofia prática hegeliana: a relação dialética entre os conceitos de bem e de consciência moral, a crítica ao formalismo kantiano e a crítica à absolutização da subjetividade pelos românticos.

Segundo Hegel, a moral kantiana da *autonomia* presente no conceito de consciência moral (*Gewissen*, FD § 136) configura uma instância radical de avaliação e justificação de tudo aquilo que se apresenta como objetivamente válido. Este é o aspecto positivo da autonomia da consciência moral, o qual deve ser preservado. “Somente e pela primeira vez, graças à filosofia kantiana, o conhecimento da vontade adquiriu o seu fundamento sólido e seu ponto de partida mediante o pensamento da autonomia infinita da vontade” (FD § 135 Obs.). “O princípio [presente na filosofia kantiana] da independência da razão, de sua absoluta autonomia em si mesma, deve ser considerado de agora em diante como princípio universal da filosofia, e também como um dos preconceitos da época” (ECF I, § 60 Obs.).

No entanto, conforme Hegel, é preciso que essa consciência moral ultrapasse o formalismo e a universalidade abstrata que a constituem, para adentrar-se nas instituições éticas objetivas da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado modernos. Como afirma Marcos Müller na Introdução à sua tradução da terceira seção da FD: “[a] ideia da consciência moral constitui-se como uma reflexão permanente

² Gilles Marmasse, *Force et Fragilité des Normes, Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*. Paris: PUF, 2011. Tradução José P. Pertille.

da subjetividade sobre as instituições, que atua constantemente como o poder de legitimação e efetivação, mas também de volatilização das mesmas, na medida em que elas representam ou não as condições objetivas de realização da autonomia, isto é, da liberdade subjetiva de todos. A intenção fundamental de Hegel na sua crítica a Kant não é a abolição da autonomia moral do sujeito moderno, mas sua reformulação especulativa, no sentido de que aquela só não permanece no formalismo abstrato do dever e só não afunda nas diferentes formas da absolutização da subjetividade que culminam na ironia romântica se ela integrar as condições econômicas, sociais e políticas da sua efetivação como implicações da própria autoreflexividade prática da liberdade, isto é, de uma liberdade cuja determinação e destinação essencial é a efetivação da liberdade de todos”.³

Nesse contexto, o bem discernido pela consciência moral entre aquilo que é *um* bom para um segmento particular (*das Wohl*) e o que é o bom para um todo universal (*das Gut*) constitui o “universal substancial da liberdade”. Aqui reside o direito da vontade subjetiva em reconhecer como válido aquilo que ela sabe como bom para si e para todos. Esse é o direito do indivíduo em aceitar somente o que seja submetido ao seu livre exame segundo um critério de universalidade, frente às normas e às instituições particulares imediatamente existentes.

No entanto, a *universalidade* da consciência moral é *abstrata* na medida em que seu critério de discernimento do que é o bem é puramente formal, residindo na capacidade da máxima de uma ação ser representada como lei universal sem cair em contradição consigo mesma. Aparentemente, essa seria uma consequência e uma vantagem do ponto de vista da autonomia da vontade. Afinal, ao invés de uma ética de primeira ordem que estabelece regras determinadas (fundamentalmente heterônomas), a lógica da consciência moral institui uma ética de segunda ordem, ou seja, não se determina a priori *os deveres* do sujeito, mas o sujeito moral decide por si mesmo a partir do imperativo *do dever* que ele se dá a si mesmo (autonomia). Mesmo com sua vontade patologicamente determinada pelas inclinações sensíveis, o sujeito moral pode livremente agir de maneira racional determinando seus

³ G. W. F. Hegel – *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio* (1820), Segunda Parte – A Moralidade, Terceira Parte – O bem e a consciência moral. Tradução Marcos L. Müller. Ideias, Campinas, I (2): 39-80, jul./dez., 1994.

conteúdos, desde que não contraditórios. Por exemplo, eu não devo contrair uma dívida que sei não poder pagar, não por medo das leis que me impedem fazer isso (legalidade), mas pela noção moral de não me contradizer ao me valer de um recurso que estarei colaborando para destruí-lo (moralidade).

“A liberdade da escolha é essa independência de ser determinado por impulsos sensíveis. Este é o conceito negativo de liberdade. O conceito positivo de liberdade é aquele da capacidade da razão pura de ser, por si mesma, prática. Mas isto não é possível, salvo pela sujeição da máxima de toda ação à condição de sua qualificação como lei universal, uma vez que, como razão pura aplicada à escolha *independentemente de seus objetos*, não contém em si a *matéria* da lei; assim, como uma faculdade de princípios (aqui princípios práticos, daí uma faculdade legisladora), nada mais pode fazer, exceto erigir em lei suprema e em fundamento determinante da escolha, a *forma* da aptidão das máximas da própria escolha como sendo lei universal.” Kant, *Metafísica dos Costumes*, Introdução (grifos JPP).

Ora, para Hegel, essa noção formal é *abstrata* na medida em que não pagar o empréstimo não implica necessariamente uma contradição da vontade, mas uma negação do princípio da propriedade privada, o qual pode ser querido ou não pela vontade (FD § 135 Obs.). A contradição não está na vontade, mas no princípio formal que dispensa e ao mesmo tempo depende do conteúdo. Por sua vez, a radicalidade do argumento de Hegel não conduz a uma forma de relativismo, pois sua crítica ao universalismo formal da consciência moral não reside no particularismo das vontades. O que se impõe é um outro tipo de universalidade, não derivado de uma racionalidade transcendental, que se mostrou abstrata, mas um universalismo que se expressa na objetividade do espírito, isto é, na história e na cultura. Frente ao *universal abstrato* importa a Hegel determinar o *universal concreto*. Ao invés de uma metafísica racional *dos costumes*, Hegel propõe a perspectiva dos modos de efetivação da razão *nos costumes*. Daqui surge o bem vivente como o conjunto das determinações objetivas presentes no mundo que servem de referenciais para os indivíduos em suas relações nas instituições éticas.⁴

⁴ Cf. André Stanguennec, *Hegel, critique de Kant* Paris: PUF, 1985, especialmente a terceira parte sobre a filosofia prática, capítulo 1: Les fondements de la philosophie pratique: morale et droit chez Kant et Hegel, p. 187-193.

Como atesta FD § 141, onde se apresenta a transição da moralidade para a eticidade, “para o bem, [entendido] como o universal substancial da liberdade, mas ainda abstrato, determinações em geral são exigidas, assim como para o princípio dessas determinações enquanto idêntico ao bem; da mesma maneira, para a consciência moral, princípio somente abstrato do ato de determinar, a universalidade e a objetividade de suas determinações são exigidas”.

A EFETIVIDADE DO BEM VIVENTE PELA CONSCIÊNCIA DE SI

Em complemento a esse *aspecto substancial* da liberdade apresentado pelo bem vivente, emerge como fator incontornável a dimensão da liberdade individual, através da *consciência de si* que confere efetividade a esse Bem vivente através de seu saber, seu querer e seu agir. Assim, da dialética entre o bem e a consciência moral considerados na abstração da moralidade se passa à dialética entre o bem vivente objetivo e a consciência de si subjetiva na concretude da eticidade.

Nos termos de FD § 142: “A eticidade é a *ideia da liberdade* enquanto bem vivente que tem na consciência-de-si o seu saber e o seu querer. Graças ao agir dessa consciência-de-si, o bem vivente adquire sua efetividade. Da mesma maneira, a consciência-de-si tem no ser ético seu fundamento e seu fim motor em si e para si. *A eticidade é o conceito da liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da consciência-de-si.*”

Nesse contexto da eticidade, o bem vivente e a consciência de si formam uma unidade diferenciada em si mesma, ao modo de uma *circularidade* entre a subjetividade que põe a objetividade e a objetividade que serve de parâmetro para a subjetividade. Não que estes aspectos objetivos e subjetivos estejam ausentes dos desdobramentos anteriores do espírito objetivo. A eticidade não é uma simples síntese da objetividade do direito abstrato e da subjetividade da moralidade. No direito abstrato já temos presente os dois elementos da objetividade e da subjetividade, ao modo da expressão da vontade sobre objetos (momento da objetividade) por parte de uma personalidade jurídica (momento da subjetividade). Da mesma maneira, na moralidade, a consciência-moral (instância da subjetividade) compromete-se por seu caráter prático com a efetivação de suas determinações na realidade (instância da objetividade).

O que temos de novo na eticidade é a instituição de uma circularidade *constitutiva* entre esses aspectos, tanto do ponto de vista do ser ético que contém imediatamente *em si* as dimensões da objetividade e da subjetividade, quanto do ponto de vista do saber ético que pode *para si* tratar distintamente os diferentes aspectos da eticidade ao modo de uma unidade diferenciada dentro de si mesma. Como afirma o § 143, a unidade que a eticidade apresenta entre o conceito da vontade e seu ser-aí, ou seja, entre o conceito e a realização da vontade livre, está presente em cada vontade particular. Assim, o ser dessa unidade, do ponto de vista da vontade particular, é o saber dessa unidade. É do ponto de vista do saber do ético que a exposição continua.

Note-se que essa perspectiva de uma unidade autodiferenciada da eticidade, conteúdo do § 143, retoma o mesmo modo de abordagem do manuscrito *Sistema da Vida Ética*. Aqui, Hegel afirma que do ponto de vista “ontológico” do absoluto e da ideia, a intuição particular e o conceito universal referentes à eticidade são iguais entre si. Porém, de um ponto de vista “epistemológico”, para que essa identidade seja conhecida, é preciso partir da diferença que é posta entre intuição e conceito pelas apreensões do ético feitas na antiguidade e na filosofia moderna para então formar a verdadeira identidade, não imediatamente dada, mas a partir da diferença. Nas palavras de Hegel, “para conhecer a ideia da vida ética absoluta é preciso que a intuição seja tornada perfeitamente adequada ao conceito, pois a ideia é justamente a identidade dos dois” (SVE 415).

Após essas definições gerais, aparecem então no texto duas divisões sem títulos, indicadas pelas letras alfa (§§ 144 – 145) e beta (§§ 146 – 157), e que nos apresentam “o círculo da necessidade ética” (expressão utilizada nos § 145 e § 148 Obs.). A saber, as determinações mais precisas da *relação circular* entre a objetividade da substância ética e a subjetividade da consciência de si posta na eticidade, antes de suas instanciações históricas nas ordens da eticidade moderna: a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Essa relação é circular no sentido de ser o círculo a linha perfeita, sem começo e sem fim, no qual se pode tanto seguir na direção da objetividade para a subjetividade quanto na direção da subjetividade para a objetividade, a partir de qualquer ponto desse círculo.

Na ordem do *saber* dessa circularidade ética, primeiramente, os aspectos mais objetivos da eticidade aparecem, a partir do bem vivente e do ser ético, ao modo mais determinado de uma substância concreta que se apresenta nas leis e nas instituições formando as “forças éticas que regem a vida dos indivíduos” (§§ 144-145). Em segundo lugar, os aspectos mais subjetivos da eticidade são dispostos em uma ordem crescente de identificação da vontade particular com a vontade universal: é onde aparecem as determinações da segunda natureza, da confiança ética, da obrigação, da virtude e do costume (§§ 146-151). Não seria inapropriado identificar um terceiro grupo de considerações abrangendo os §§ 152 a 156, os quais tratam da relação mais precisa que nos costumes se faz entre a subjetividade e a substância éticas, mas essa terceira divisão de fato não aparece no texto.

Neste contexto, à luz da questão sobre a relação entre universalismo e particularismo na eticidade hegeliana, vejamos os casos da Obrigação e da Virtude.

OBRIGAÇÃO (§§ 148, 149)

A *obrigação ética* suprassume o *dever moral*, mantendo a perspectiva universalista frente ao que é subjetivo e indeterminado, mas negando o formalismo do dever ao incorporar determinações substanciais enquanto expressões do universal concreto (§ 148). Dito de outro modo, o dever moral, ao dar uma volta no círculo da necessidade ética, e assim passando pelo reconhecimento de seus inevitáveis conteúdos, retorna ao seu ponto como obrigação ética.

A obrigação ética se movimenta entre dois escolhos. De uma parte, “a doutrina das obrigações éticas não deve ser apreendida no princípio vazio da subjetividade moral, pois esse nada determina”. O princípio vazio da moralidade aparece no aspecto formal do dever, enquanto fonte de uma normatividade universal, porém abstrata. Em sentido inverso, na pluralidade das obrigações éticas “não se acrescenta a cada uma delas o apêndice: essa determinação é uma obrigação para o homem”. As obrigações éticas estão sempre localizadas em um determinado contexto ético.

De outra parte, a doutrina das obrigações éticas não deve ser considerada fora da ciência filosófica, pois assim seus conteúdos gerais aparecem misturados com a opinião e o bem-estar particular. Nesse caso perde-se a necessidade das obrigações, recaindo-se em um relativismo que desconsidera a formação da cultura universal. Nesse quadro mais amplo da trajetória do espírito ao longo da história aparecem determinados padrões de racionalidade que servem de parâmetro para as obrigações, ou seja, para as regras que configuram os papéis sociais dos indivíduos.

Nesse sentido, então, as obrigações não são exatamente limitantes da vontade, a não ser para uma subjetividade indeterminada, para uma vontade natural ou para uma liberdade abstrata. As obrigações representam uma oportunidade para o indivíduo libertar-se da dependência do impulso natural e do abatimento de uma particularidade subjetiva que permanece dentro de si e não logra sua efetivação. “Na obrigação, o indivíduo liberta-se para a liberdade substancial”. Hegel com isso recupera, como etapa de um processo, o valor ético das regras de primeira ordem, isto é, o papel formador dos mandamentos.

VIRTUDE (§ 150)

A *virtude* é o ético se refletindo no *caráter individual*. A virtude pode ser entendida de duas maneiras: enquanto conformidade do indivíduo que reconhece as obrigações referentes às relações a que pertence, e assim ela é mais propriamente *retidão*, ou enquanto *excelência pessoal* em uma situação de indefinição ética, assim como nos Estados antigos, onde a eticidade não se desenvolvera em um livre sistema de desenvolvimento autônomo. Fora dessas duas situações, o discurso sobre a virtude corre o risco de passar por uma declamação vazia, um moralismo, expressando o arbítrio individual e o bel-prazer subjetivo.

A *virtude ética* suprassume a *virtude moral* particularista. O que é preciso que o indivíduo faça, quais obrigações deve cumprir para ser virtuoso, transparece na rede de relações de uma comunidade ética estável. Aqui não está implicado o puro particularismo do agente moral, mas a universalidade concreta da comunidade ética a qual ele pertence, universalidade reconhecida pela particularidade. No círculo

da necessidade ética, as obrigações objetivas remetem à virtude subjetiva da probidade.

Antecipando a temática do § 268 referente aos dois tipos da disposição de espírito política, colocados nos termos do patriotismo das ações extraordinárias e do patriotismo cotidiano, a discussão sobre a virtude remete a duas formas de virtude, a virtude dos comportamentos *ordinários* e a virtude das decisões *extraordinárias*. Ou seja, por um lado apresentam-se os parâmetros tangíveis dos valores praticados nas comunidades éticas que apresentam um adequado desenvolvimento das autoconsciências que se reconhecem nas suas instituições. Por outro lado, na ausência sistêmica desses parâmetros, a virtude como tal reside nas decisões da particularidade que vão ao encontro da universalidade.

Ora, no entanto, isso não implica que não existam “hard cases” para as consciências em uma situação ética definida. A questão, segundo Hegel, é diferenciar os falsos dos verdadeiros conflitos, na medida em que uma reflexão abstrata por parte de uma moralidade pode inventar conflitos para valorizar sua particularidade e postular sacrifícios a serem feitos. Isso implica em uma forma de má consciência, surgida nessa decalagem entre a virtude em sentido concretamente ético e em um sentido abstratamente moral.

O CÍRCULO (DINÂMICO) DA NECESSIDADE ÉTICA

A guisa de conclusão, aplicaremos o princípio do círculo da necessidade ética acima exposto à questão acerca do gênero de institucionalismo hegeliano, forte ou moderado, nos termos da discussão travada entre J.-F. Kervégan e D. Henrich.⁵ A ideia é mostrar que em se reconstituindo a noção hegeliana do círculo da necessidade ética como um círculo em movimento, que conduz da objetividade à subjetividade e da subjetividade à objetividade, é possível ultrapassar a questão da força maior ou menor do institucionalismo hegeliano. Além disso, indica-se finalmente qual seria o próximo desdobramento dessa questão.

Conforme Henrich, a partir de sua Introdução ao manuscrito anônimo do curso de 1819-1820 da *Filosofia do Direito*, a doutrina defendida por Hegel na *Filosofia do Direito* pode ser definida como um

⁵ J.-F. Kervégan, “Le ‘droit du monde’. Sujets, normes et institutions” in *Hegel Penseur du Droit*, J.-F. Kervégan, G. Marmasse (orgs.). Paris, CNRS Éditions, 2004, p. 31-46.

“institucionalismo”. Institucionalista é uma teoria do direito fundada sobre o princípio da vontade autônoma individual que prevê uma “ordem de vida” na qual aquele princípio se realiza. Nesse contexto, a teoria de Hegel seria a de um institucionalismo forte. Ela ensina que a liberdade da vontade individual somente pode se realizar em uma ordem objetiva que tem ela mesma a forma da vontade racional, e assim inclui inteiramente em si a vontade individual e a subsume em suas próprias condições, mesmo que isso se faça sem alienação. “A vontade individual, por Hegel chamada de “subjetiva”, é inteiramente absorvida na ordem das instituições e é somente nelas justificada”.

Segundo Kervégan, o institucionalismo moderado hegeliano se faz ver na definição do espírito objetivo como bem vivente, no qual se apresentam três elementos. Primeiramente, o bem vivente assegura uma forma de atualização da normatividade prática (moral). A ideia da liberdade recebe com o bem vivente uma efetividade que ela não teria por si mesma, e o bem abstrato ao qual se refere a subjetividade moral torna-se vivo, pois encarnado em práticas e representações comunitárias. Em segundo lugar, o espírito objetivo repousa sobre uma interação complexa entre a universalidade objetiva (o ser ético, a substância ética) e a subjetividade singular (a consciência de si dos indivíduos); a primeira é a base da segunda, e a segunda é o princípio de atualização da primeira. Em terceiro lugar, o espírito objetivo supera a cisão aparentemente originária do sujeito e do mundo; ele é um “mundo” que se impõe como algo imediato (ele é *vorhanden*, presente sob o modo da evidência), mas também é um mundo de intersubjetividade, um mundo no qual a subjetividade se constitui praticamente sob uma dupla relação, relação com outras subjetividades (com as quais ela está engajada em um jogo complexo de reconhecimento) e relação com este “dado” que está sempre aí, mas que, no entanto, não é senão pela(s) subjetividade(s).

Assim, por um lado, o elemento ético objetivo, o mundo social, é como um círculo da necessidade, que tem sobre os indivíduos e sobre suas representações de si, dos outros e de seu meio de vida “uma autoridade e uma potência absolutas”. De outro lado, no entanto, estas potências objetivas “não são estrangeiras ao sujeito”, pois elas garantem “o direito do indivíduo à sua particularidade”, ou seja, instituem

a individualidade. Ocorre então uma constituição recíproca entre o eu e o mundo, decorrente do processo de receber uma realidade, compreendê-la em sua razão de ser, e modificá-la ou conservá-la em suas estruturas e em suas particularidades.

Ora, esse movimento do círculo da necessidade ética apenas reflete suas determinações lógicas e reais. A determinação *lógica* está exposta em FD § 145: “O fato de que o ético seja o sistema das determinações da ideia constitui sua racionalidade”. A racionalidade aqui envolvida consiste no duplo movimento de diluição dialética das determinações fixadas pelo entendimento e de engendramento especulativo de novos sentidos, tal como estabelecida em ECF §§ 79-82 que expõe as faculdades discursivas do entendimento, da razão dialética ou negativa e da razão positiva ou especulativa.

Por sua vez, a determinação *real* pertence à realidade efetiva do espírito objetivo em sua conjunção com o espírito subjetivo e com o espírito absoluto, que remete a eticidade à sua historicidade, ao modo de um perspectivismo, Ou seja, o conceito de eticidade exige sua colocação na perspectiva de uma época, de modo a considerar seus elementos universais (tal como a mútua constituição entre indivíduo e sociedade, presente em *qualquer* contexto ético) em conjunção com seus aspectos particulares (como a maior ou menor força das instituições ou da individualidade, a partir da relação entre essas forças tal como ela se apresenta *naquele* contexto ético).

Portanto, a força ou a moderação das forças éticas, assim como a força ou a moderação da individualidade não podem ser estabelecidas a priori, independentemente do contexto ético no qual elas se colocam. Deste fato, uma eticidade mais individualista enseja por parte dos indivíduos uma demanda maior por um reconhecimento institucional, assim como uma eticidade mais substancialista provoca uma demanda maior pela liberdade individual. Essa é a conclusão do silogismo do espírito objetivo, posto em seu processo lógico de desenvolvimento entre a subjetividade e a objetividade, e a particularidade e a universalidade.

Conforme afirma D. Rosenfield, nem toda realidade substancial é livre. “A substância ética, em movimento de atualização de si, está exposta aos perigos decorrentes da coisificação, que pode ocorrer em qualquer realidade, podendo fixar-se a qualquer momento sob o peso

de uma positividade histórica determinada”.⁶ Assim, a resposta acerca da discussão do gênero do insitucionalismo hegeliano não pode ser buscada por um ponto de vista abstratamente universalista, transcendental, como no conceito de um contrato social. Tampouco se trata de uma afirmação particularista, expressando a mera vontade subjetiva dos indivíduos, mas expressa uma demanda de equilíbrio ético, resultado de uma dinâmica entre diferentes forças.

Após essa determinação da dinâmica do círculo da necessidade ética, na qual se apresentam as condições lógicas e reais para a efetivação da liberdade individual e coletiva, restaria passar às suas determinações éticas mais precisas. Isto é, tratar-se-ia de estabelecer as relações entre particularidade e universalidade na família, na sociedade civil burguesa e no Estado. Como aparece em FD § 181, na passagem da família à sociedade civil-burguesa, nessa transição, “a determinação da *particularidade* de fato se vincula com a *universalidade*, de modo que essa é seu fundamento, mas ainda apenas *interior*, e por causa disso é de maneira formal, *aparecendo* apenas no particular.” Assim, da discussão sobre os conceitos de universalismo e particularismo na eticidade hegeliana se passa ao problema dos princípios da particularidade e da universalidade no seio da eticidade moderna, o que coloca em questão a sociedade civil-burguesa como o sistema da eticidade perdido nesses dois extremos da particularidade e da universalidade (FD § 184). Essa passagem também exige uma precisão maior de seu sentido lógico, tanto no exame das categorias da lógica da essência ali presentes (Aparência e Fenômeno), quanto na determinação das categorias da lógica do conceito, presente nas diversas disposições entre universalidade, particularidade e singularidade no Silogismo, considerado como ponto de chegada de todas as dialéticas da subjetividade e ponto de passagem em direção à determinação do conceito *em sua* objetividade (CL, Doutrina do conceito, primeira seção, terceiro capítulo; ECF §§ 181-193).

⁶ Denis Rosenfield, *Política e Liberdade em Hegel*. SP: Brasiliense, 1983, p. 137.

Práticas Compartilhadas e Justificação de Normas: revisitando a discussão de Hegel acerca da “suspensão” da moralidade na eticidade

Erick Lima

Universidade de Brasília

Pretendo aqui fazer comentários gerais ligados ao tema Hegeliano da “suspensão” da moralidade na eticidade. Vou avançar em três estágios. Primeiro, vou defender, a partir da Introdução à *Filosofia do Direito*, uma interpretação do conceito de liberdade como sustentando uma ligação intrínseca entre práticas compartilhadas e uma justificação autônoma de normas (1). Em seguida, gostaria de indicar como tal imbricação, que se insinua na interpretação dialética da noção de auto-determinação, constitui a ideia Hegeliana de direito (*Recht*) (2). Finalmente, procuro retomar, a partir dos pontos anteriores, os principais elementos da argumentação em torno da “suspensão” da moralidade na eticidade (3).

1. MODERNIDADE E LIBERDADE

Hegel entende que o desafio a ser enfrentado por seu esforço filosófico consiste em corresponder à dinâmica da própria modernidade com uma teoria acerca de seu principal emblema: a liberdade, mas pensada em suas dimensões subjetiva e objetiva, normativa e institucional. A tese mais geral defendida por Hegel consiste em sustentar que a modernidade não compreende apropriadamente sua principal reivindicação, mesmo quando, tal como em Rousseau, Kant e Fichte, a

liberdade é entendida como autodeterminação. Como mostram os textos de Frankfurt e Jena, o desenvolvimento deste programa conduziu à necessidade de equipar a compreensão subjetivista da liberdade como autodeterminação com um componente objetivista, institucional e substancialista, correspondente às práticas pelas quais se pode dar a institucionalização dos processos modernos de justificação. Hegel empreende esta sofisticada síntese recorrendo a pensadores como Platão, Aristóteles e Montesquieu. Sem comprometer o alcance da concepção moderna de justificação, pensada a partir da categoria de autodeterminação, torna-se possível pensar a normatividade moderna do ponto de vista dos processos institucionais constitutivos de formas de vida¹, ou seja, a visualização da forma como processos especificamente modernos de legitimação se encontram ou podem se encontrar inseridos nas práticas modernas. Ao pensar, em sua complementaridade, os processos de justificação e sua concretização em práticas, Hegel tenciona explicitar, assim, o próprio sentido em que a liberdade como autodeterminação pode ser a realização moderna da liberdade. Finalmente, boa parte dessa intenção teórica se acha consolidada na noção de reconhecimento.

Hegel orienta sua reflexão introdutória acerca da liberdade na *Filosofia do Direito* de maneira a evitar a submissão da dinâmica da autodeterminação a uma frenagem que confunde a liberdade com uma propriedade de um sujeito idêntico a si mesmo, a vontade. Segundo “esse antigo modo de proceder do conhecimento”, pressupõe-se “a representação (*Vorstellung*) da vontade e se tentava extrair daquela uma definição da vontade fixando-a” (HEGEL, 1970, 7, 47). Afastando-se disso, para Hegel, “a dedução (*Deduktion*) de que a vontade é livre e do que seja a vontade e a liberdade pode ocorrer exclusivamente ... na conexão do todo (*im Zusammenhange des Ganzen*)” (HEGEL, 1970, 7, 47)². Nos formidáveis e muito comentados §§ 5-7, fica claro o que poderia-

¹ Trata-se da “racionalidade objetiva da ordem social, a ordem que incorpora a pretensão a autoridade normativa de uma maneira consistente com a única origem possível de tal autoridade: agentes livres, racionalmente autodeterminantes em relações inevitáveis de reconhecimento recíproco.” (PIPPIN, 2008, 236)

² Sobretudo pelas relações com os desenvolvimentos da *Ciência da Lógica* e a interpretação da vontade livre no momento da singularidade como sendo “o próprio conceito” (*der Begriff selbst*), que permanece para o entendimento, a fixação da identidade, o “inconcebível” (*das Unbegreifliche*) (HEGEL, 1970, 7, 54), o “incompreensível” (*Unfaßbares*) (HEGEL, 1970, 10, 226) e o “indizível” (*das Unsagbare*) (HEGEL, 1970, 8, 70).

mos chamar de frenagem da dinâmica da autodeterminação. Hegel é levado a estilizar a compreensão tradicional da liberdade da vontade como capacidade manifestada por um sujeito idêntico a si mesmo: ao contrário, “a liberdade da vontade ... constitui o conceito ou a substancialidade da vontade” (HEGEL, 1970, 7, 54)

Em vista da tese de Hegel de que o “conceito concreto de liberdade” (HEGEL, 1970, 7, 55), aquele em que se faz jus à dinâmica da autodeterminação sem “reificar” a vontade, é o fundamento dos momentos abstratos e unilaterais, entende-se melhor como a filosofia prática tradicional possa ter privilegiado a concepção da liberdade da vontade como arbítrio (HEGEL, 1970, 7, 64). “O arbítrio ... é a vontade como contradição” (HEGEL, 1970, 7, 65), o paradoxo de um conteúdo contingente, mas necessário. Eis por que, em vista da separação estanque entre forma e conteúdo, subjetividade e objetividade, indeterminação e determinação, Hegel associa o arbítrio a uma posição dogmática, centrada numa autodeterminação puramente subjetiva, que sucumbe com rara facilidade às investidas do determinismo (HEGEL, 1970, 7, 65), bem como também ao dogmatismo empirista que compreende o conteúdo como “algo previamente encontrado” (HEGEL, 1970, 7, 65). O arbítrio (*Willkür*), que implica na “indeterminidade do eu e na determinidade de um conteúdo” (HEGEL, 1970, 7, 66), não apenas é a compreensão “mais usual que se tem a respeito da liberdade” (HEGEL, 1970, 7, 65), mas, por isso mesmo, a liberdade da vontade em sua inverdade, “na qual não se encontra nenhum pressentimento do que seja vontade livre em si e para si, o direito e a eticidade” (HEGEL, 1970, 7, 65). Isso ocorre, sugere Hegel, porque, “se eu quero o que é racional, não ajo enquanto indivíduo particular, mas, sim, segundo os conceitos de uma eticidade em geral: numa ação ética faço valer não a mim mesmo, mas a Coisa ... O racional é a estrada principal, na qual cada um anda, na qual ninguém se distingue.” (HEGEL, 1970, 7, 66) Por não ser capaz de penetrar nas minúcias de uma autodeterminação imanente sempre em jogo na eticidade em geral, em mundos da vida concretos (PIPPIN, 2008, 262), a liberdade da vontade como arbítrio condensa, em termos de conceitos práticos, a má infinitude (HEGEL, 1970, 7, 67), eternamente insatisfeita com a simples finitude da determinação, com seu caráter por princípio inapropriado à pureza da forma, má infinitu-

de esta que desencadeia, mormente numa modernidade induzida aos processos de autocertificação e autojustificação, a alternância tediosa das adesões a práticas, um processo no qual afeta estruturalmente o sentido ético, institucional e compartilhado das ações.

Isso serve de preâmbulo a uma tematização da interpretação dialética da autodeterminação, tema do célebre §7, interpretação relacionada à ideia de que a filosofia especulativa ousa “apreender a *negatividade* imanente no universal e no idêntico, como no eu”, e que, por causa disso, torna-se capaz de apreender “o *dualismo* da *infinitude* e da *finitude* ... na imanência e na abstração.” (HEGEL, 1970, 7, 52). Segundo essa interpretação, a autodeterminação da vontade, quando compreendida coerentemente, é, enquanto unidade dialética da indeterminação e da determinidade, o conceito como singularidade mediada consigo e em si mesma e, sendo assim, “o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem o particular por oposto, mas um particular que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal” (HEGEL, 1970, 7, 54). Segundo este “conceito concreto de liberdade” (HEGEL, 1970, 7, 56), diz Hegel, “a liberdade não reside ... nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas” (HEGEL, 1970, 7, 56).

A partir disso, creio poder depreender uma imbricação entre justificação e práticas compartilhadas constitutiva do conceito chave de vontade livre em si e para si, desenvolvida nos §§ 21-24, a universalidade que, enquanto forma infinita, tem-se a si mesma como objeto e fim e que constitui, como diz Hegel, “o princípio do direito, da moralidade e de toda a eticidade” (HEGEL, 1970, 7, 71). Interessa-me aqui sobretudo aquilo que nesse contexto pode render uma interpretação mais ético-política da má infinitude como aporia resultante da concepção insuficiente que a modernidade tem de seu próprio emblema: a liberdade.

A vontade livre em si e para si é, diz Hegel, verdadeiramente infinita e, na verdade, o infinito atual, efetivamente infinita, já que “o ser-aí do conceito, ou sua exterioridade objetual, é o interior ele mesmo.” (HEGEL, 1970, 7, 73) Por outro lado, a modernidade sistematicamente retém (HEGEL, 1970, 7, 73) essa dinâmica, essa fluidez estabelecida pela imbricação entre a infinitude e a finitude, entre o ser-aí e o conceito. O resultado disso é a fixação numa concepção de infinitu-

de meramente potencial, incapaz de acessar a relação imanente entre finito e infinito, pensada numa compreensão do *infinitum actu*, uma “infinitude meramente negativa e ruim, a qual não tem, assim como a verdadeira [infinitude], o retorno adentro de si mesma. A vontade livre é verdadeiramente infinita, pois ela não é meramente uma possibilidade e disposição, mas antes seu ser-aí exterior é sua interioridade, ela mesma.” (HEGEL, 1970, 7, 73) Mas como interpretar o sentido ético-político e societário da má infinitude? Do ponto de vista relevante a uma teoria da sociedade moderna, a má infinitude é resultante de uma hipertrofia da dimensão puramente subjetiva da liberdade e, como em Kant, Rousseau e Fichte, da autodeterminação. Trata-se, portanto, da formulação “lógica” do despreço por práticas institucionalizadas determinadas, bem como uma tendência à afirmação radical de liberdade na figura da singularidade excludente.

Por outro lado, a vontade livre em si e para si, célula-tronco da filosofia Hegeliana do direito, é a tentativa de vencer, do ponto de vista de uma filosofia política, de uma filosofia social e de uma teoria da justiça, essa unilateralidade, conduzindo à apreensão da imbricação entre as práticas compartilhadas e institucionalizadas, por um lado, e a forma paradigmática dos processos modernos de justificação e legitimação.

Este itinerário retoma o desenvolvimento intelectual de Hegel, no qual noções da filosofia prática ocidental são assimiladas criticamente e combinadas numa teoria abrangente da atualização prático-institucional da dinâmica moderna da justificação de normas, embasada na noção de autodeterminação. A minha tese consiste em que esse projeto, que pode ser descrito como tentativa de visualizar a dinâmica social especificamente moderna em termos de uma complementaridade entre autodeterminação e atualização, é o constituinte fundamental da noção incomum que Hegel tem do *Direito*.

2. A AMPLITUDE DO CONCEITO DE DIREITO

Hegel diz que a “ciência do Direito é *uma parte da Filosofia*. Por isso, [como ciência] ela tem de, a partir do conceito, desenvolver a *ideia*, enquanto esta é a razão de um objeto, ou, o que é o mesmo, ela tem de dirigir o seu olhar ao próprio desenvolvimento imanente da coisa mesma.” (HEGEL, 1970, 7, 30)

Aplicando, por assim dizer, este programa ao problema, discutido logo em seguida, da distinção entre natural e positivo, Hegel parece defender que a justificação racional e a explicação histórica tem de ser diferenciadas enfaticamente, mas que não se pode perder sua conexão intrínseca, sua imbricação e, por conseguinte, não se pode deixar de apontar os potenciais de práticas concretas e compartilhadas para desenvolver padrões de justificação de normas que sejam condizentes com a noção de autodeterminação. O resultado direto desse programa é a ideia de que os processos tipicamente modernos de legitimação necessitam ser ancorados e sustentados em práticas e instituições que favoreçam seu desencadeamento. Por outro lado, sua premissa fundamental consiste em que, para não sucumbir às decorrências da má infinitude, os dois momentos têm de estar interligados, pensados em sua unidade contraditória, o que implica assumir o caráter em si racional dos quadros institucionais modernos, uma concepção de racionalidade objetiva que, compatível com a ideia de graus de justificação, seja capaz de explicar como pode desenvolver sobre si mesma a coerção do processo de autodeterminação.

Hegel discute, sobretudo nos §§ 25-28 o conceito de direito em seus componentes subjetivo e objetivo. Interessa-me reter o sentido de tal ideia mais relevante para a teoria Hegeliana de normatividade. Antes já havia sugerido que a filosofia tem a ver sobretudo com a indicação da unilateralidade e inverdade de “meros conceitos” (*bloÙe Begriffe*), ou seja, com a crítica de compreensões da realidade a que comumente se recorre, mas que são incapazes de pensar seu próprio lastro institucional. O que mais interessa à filosofia, desvincilhando-se dos meros construtos do entendimento, é mostrar que “é o conceito ... o que unicamente tem *efetividade* e que a tem de modo tal, que ele mesmo se dá esta efetividade” (HEGEL, 1970, 7, 29), isto é, desenvolver a teoria da normatividade conceitual capaz de abranger o pensamento de sua própria efetividade: apenas uma teoria da normatividade capaz de corresponder ao desiderato por uma apreensão de sua institucionalidade faz jus ao emblema mais sofisticado da modernidade, isto é, a liberdade como autodeterminação, como racionalidade que dá a si mesma seu conteúdo. “A *configuração* (*Gestaltung*) que o conceito se dá na sua efetivação é, para o conhecimento do próprio *conceito*, o outro momento essencial da ideia, diferente da *forma* de ser somente *conceito*.” (HEGEL, 1970, 7, 29) Hegel tenciona explicitar o escopo de uma te-

oria da normatividade racional que, do ponto de vista da filosofia prática, seja capaz de corresponder às mais profundas exigências postas pela modernidade no sentido de uma compreensão da interpenetração dos processos de justificação e do quadro institucional³.

Trata-se, a um só tempo, da compreensão da dimensão institucional, efetiva, objetiva, assim como também da dimensão subjetiva, aquela dimensão da justificação, da validade, à qual se referem Rousseau e Kant como sendo digna de uma semântica específica (BRANDOM, 2002, 234) e, do ponto de vista dos processos históricos pelos quais a modernidade se impôs, omniabrangente, isto é, capaz de se insinuar na compreensão das diversas práticas institucionalizadas e compartilhadas. Veremos abaixo que nisso reside a ambiguidade da relação entre Hegel e o sofisticado esforço rousseauísta-kantiano. Por um lado, o subjetivismo dessa concepção de autodeterminação a revela como mero conceito e, por isso, como unilateral; por outro lado, por pensar o componente institucional como intrinsecamente atrelado à normatividade conceitual, Hegel faz jus, de maneira radical, à própria noção de autodeterminação: “a ideia do Direito é a liberdade, e para ser verdadeiramente apreendida, ela tem de ser conhecida no seu conceito e no seu ser-aí.” (HEGEL, 1970, 7, 29)

O ponto de partida é, portanto, para Hegel, uma interpretação da síntese que ele pensa ter sido proposta por Montesquieu do natural e do positivo como constitutiva de sua noção de espírito. “O solo do Direito é, em geral, o [elemento] espiritual” (HEGEL, 1970, 7, 45) Este entrelaçamento, consitutivo do espírito, é o ambiente no qual o direito, em sua acepção especificamente Hegeliana, terá seu desenvolvimento imanente. Este ambiente é dinamizado pela assimilação do desenvolvimento teórico moderno nos processos de legitimação: “seu [do Direito] lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a vontade que é livre” (HEGEL, 1970, 7, 45). Os §§ 5, 6 e 7 mostrarão como Hegel pretende fazer isso, ou seja, a partir do argumento de que o conceito rousseauísta-kantiano de autodeterminação conduz, caso seja compreendido de forma consistente, à tese especulativa de que “a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação” (HEGEL, 1970, 7, 45)

³ Hegel deseja que sua ciência filosófica do direito possa ultrapassar, de forma imanente, a visada propiciada pelo entendimento acerca da explicação histórica, alcançando, a partir da tessitura prático-normativa do quadro institucional, “o significado de uma justificação *válida em si e por si*” (HEGEL, 1970, 7, 34)

Assim, ao estabelecer a liberdade não apenas como estruturação substancial da vontade livre, conexão imanente de seus momentos positivo e negativo, finito e infinito, factual e legítimo, mas também como seu fim, sua destinação, seu objeto, seu mundo, Hegel propõe uma teoria do direito que rompe com a tendência formalista de um abstracionismo institucional, unindo à teoria do direito, ao contrário, uma teoria da justiça, e à filosofia política, uma teoria social normativa. O resultado mais geral desse programa é a explicitação da segunda natureza forjada a partir de uma teoria das instituições condizente com a noção enfática de normatividade conceitual desenvolvida a partir da noção moderna de autodeterminação. “O sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza.” (HEGEL, 1970, 7, 45)

Tal interpretação pode ser respaldada no esclarecimento terminológico avançado por Hegel nos §§ 25 e 26. Segundo a observação geral constante no § 26, os componentes subjetivo e objetivo da vontade livre somente podem – e eis aí a marca inconfundível da estruturação dialética (HEGEL, 1970, vol.7, 76) da liberdade concreta – ser compreendidos em sua relação recíproca⁴. A tese mais geral de Hegel parece ser a de que, para se compreender a vontade livre não se pode permanecer apenas na diferença estanque entre seus componentes, justamente porque eles somente são sabidos como o concreto, como “*unidade de determinações diferentes*” (HEGEL, 1970, 8, 176). Interessa-me aqui perseguir as decorrências desta ideia para as concepções mais enfáticas, mais legítimas (*hochberechtigte*) e, aparentemente, mais independentes de objetividade⁵ e subjetividade⁶: a objetividade férrea do mundo

⁴ “Na vontade ... que só pode ser sabida *como o concreto*, tais oposições, que devem ser abstratas e simultaneamente determinações *desta vontade*, conduzem por si mesmas a essa identidade das mesmas e à troca das suas significações” (HEGEL, 1970, 7, 76)

⁵ “a vontade *objetiva*, porém, enquanto *desprovida da forma infinita* da autoconsciência, é a vontade imersa no seu objeto ou no seu estado, como quer / que esteja constituída segundo o seu conteúdo” (HEGEL, 1970., vol.7, 75/76). Neste sentido enfático, em cuja aparente e extrema independência a modernidade filosófica cai quase que “inconscientemente” (*bewußtlos*) (HEGEL, 1970., vol.7, 76) por força de sua própria dinâmica conceitual, ergue-se a pretensão de se falar numa pura institucionalidade, numa substancialidade férrea e sobre a qual não se operou a autorreflexão (HEGEL, 1970, vol.7, 77).

⁶ “a *pura forma*, a *unidade absoluta* da autoconsciência consigo mesma, unidade na qual a autoconsciência, enquanto eu = eu, é absolutamente interior e [um] repousar *abstrato* sobre si – a *pura certeza* de si mesmo, diferente da verdade” (HEGEL, 1970, vol.7, 75) Assim, sugere

institucional, do horizonte valorativo compartilhado, das orientações práticas seguidas de maneira imediata; por outro lado, a forma institucionalmente desconectada e pura da justificação de normas. Enfim, trata-se aqui daquilo que Hegel desenvolverá sob as noções de direito da subjetividade e direito da objetividade⁷.

A posição de Hegel neste trecho pode ser significativa, apesar (e talvez justamente por causa) do tom paradoxal que evoca a contradição da liberdade da vontade como arbítrio: a liberdade como interior (HEGEL, 1970, 7, 76), a própria subjetividade autodeterminante e autorreferente, embora devesse conter em si as condições de seu aporte objetivo e institucional (conceito de vontade), ao se retrair frente à objetividade, permanece na dimensão da finitude e, *por isso mesmo*, emaranhada (*verwickelt*) com o objeto, sem a força de completar “o retorno infinito (a)dentro de si.” (HEGEL, 1970, 7, 77) Ora, justamente o esforço de pensar a necessária interpenetração entre o subjetivo e o objetivo, sem incorrer no abstracionismo institucional, mas sem perder a oportunidade de retornar (a)dentro de si a partir do envolvimento com formas limitadas e particulares de existência, eis aí, eu dizia, o elemento programático constitutivo do conceito Hegeliano de direito.

Fica mais claro o motivo de o ponto de chegada da introdução à *Filosofia do Direito*, a tese de que direito é a “liberdade enquanto ideia” (HEGEL, 1970, 7, 79), fazer uma enfática marcação de posição em relação aos teóricos da liberdade enquanto autodeterminação⁸. Hegel pa-

Hegel, apesar dos significados de “subjetividade” da vontade livre mais atrelados ao indivíduo particular, há que se reter sobretudo este como o mais legítimo, vinculado à dimensão efaticamente moderna da autodeterminação (HEGEL, 1970, vol.7, 77)

⁷ “O direito de não reconhecer nada que eu não tenha discernido como racional é o direito supremo do sujeito, mas, pela sua determinação subjetiva, ao mesmo tempo, [um direito] *formal*, e contra ele permanece firmemente estabelecido o *direito do racional* enquanto [direito] do objetivo sobre o sujeito.” (HEGEL, 1970, vol.7, 244) Assim, para Hegel, o direito da objetividade significa a reivindicação feita pelo mundo institucional ou das práticas compartilhadas pelo reconhecimento prévio, por parte dos agentes, das regras pré-existentes e compartilhadas. O “direito da objetividade, correspondente à ação, assume a seguinte figura: visto que a ação é uma alteração que deve existir num mundo efetivo e quer, portanto, ser reconhecida neste, ela tem de ser em princípio conforme àquilo que *tem validade* nele. Quem quer agir nessa efetividade submeteu-se, *precisamente por isso*, a suas leis e reconheceu o direito da objetividade.” (HEGEL, 1970, vol.7, 245)

⁸ A definição puramente coercitiva e restritiva do direito em Kant consoma o programa geral desenvolvido por Rousseau de que “o que deve ser a base substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito enquanto espírito *verdadeiro*, mas sim enquanto indivíduo *particular*!, enquanto vontade do singular em seu arbítrio próprio.” (HEGEL, 1970, 7, 79/80)

rece justamente acusar Rousseau – e, com ele, Kant – de haver concebido de maneira excessivamente subjetivizada o conceito de liberdade como autodeterminação. O que era para ser compreendido como investigação do enlace entre as dimensões subjetiva e objetiva da “liberdade enquanto ideia” (HEGEL, 1970, 7, 79), ou seja, a visualização das conexões entre os processos de justificação condizentes com a noção de autodeterminação e um quadro institucional apropriado, o qual não pode ser inteiramente separado daquela rede de práticas já produzidas pelos processos de modernização, torna-se, nas mãos de Rousseau – e, principalmente, nas de Kant – uma teoria focada na capacidade racional individual para a autodeterminação. Hegel retira então sua mordaz conclusão: se tudo que a liberdade como autodeterminação pode ser é uma faculdade individual, então, embora se possa esperar que instituições se compatibilizem fortuitamente com a dimensão subjetiva da liberdade, em geral a racionalidade das instituições e práticas teria de ser pensada como extrínseca, exterior, coercitiva, estranhada e, com isso, opressiva. O “racional só pode vir à luz enquanto restringindo essa liberdade, assim como, também, não enquanto algo imanentemente racional, mas sim, enquanto um universal externo, formal.” (HEGEL, 1970, 7, 80) Mais claro ainda fica o fato de que Hegel possa assim ver, na subjetivização da autodeterminação, não somente uma perspectiva filosoficamente insuficiente, mas sobretudo uma perspectiva que, por ser proveniente do mesmo processo pelo qual a modernidade sucumbe a um sistema insuficiente de racionalidade, se desenvolve em paralelo com descaminhos e insuficiências não simplesmente filosóficas, mas concretizadas em práticas, instituições, no mundo da vida. “Esse ponto de vista está desprovido de todo pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu, nas cabeças e na efetividade, fenômenos cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam.” (HEGEL, 1970, 7, 80)⁹ Eis por que, embora a modernidade tenha inventado o conceito de liberdade como autodeterminação, a maneira formal e subjetiviza-

⁹ Assim, para Hegel, a subjetivização kantiana da autodeterminação nada mais é do que a expressão, na filosofia prática moderna, do formalismo, o qual, de resto, é não somente a marca inconfundível da insuficiência do paradigma moderno de racionalidade, como ainda se conecta de múltiplas formas com os fenômenos da “positividade” (HEGEL, 1970, 1, 321/322), da cisão (HEGEL, 1970, 2, 20) e da ruptura na eticidade moderna (HEGEL, 1970, 7, 339).

da como a concebe faz com que a filosofia prática, resumida por Hegel no seu conceito de direito, perca seu aguilhão e sua envergadura, sua sacralidade, a conexão indissociável entre subjetividade e objetividade, entre justificação e institucionalidade, conexão que compõe a verdadeira infinitude da liberdade. “O direito é *em princípio* algo de *sagrado*, unicamente porque ele é o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade autoconsciente. – Mas o *formalismo* do direito (e, mais adiante, o do dever) surge da diferença [resultante] do desenvolvimento do conceito de liberdade.” (HEGEL, 1970, 7, 82)

NOTAS SOBRE O ARGUMENTO DE SUSPENSÃO DA MORALIDADE NA ETICIDADE

Talvez a maneira mais interessante de perceber o impacto da noção Hegeliana de direito sobre toda aquela dimensão pensada tradicionalmente sob o título de “filosofia prática” seja vincular tal noção ao projeto de “doutrina imanente dos deveres”, bem como a relação desta com os impulsos¹⁰. O esforço da *Filosofia do Direito* consiste, em última instância, em apreender o conteúdo volitivo e pulsional na forma de uma sistematização racional enquanto “deveres” (HEGEL, 1970, 7, 69), ou seja, enquanto um tecido de práticas compartilhadas condizentes com o emblema moderno da justificação moral. Com certa liberdade interpretativa, poderíamos ver nesse encaminhamento geral o projeto de transformar a dimensão categórica da justificação em termos de autodeterminação, desenvolvida sobretudo por Rousseau e Kant, numa filosofia prática de alcance mais aristotélico, isto é, comprometida com a sensibilidade para práticas e instituições. Ora, para dizer a verdade, num tal projeto nem Kant nem Aristóteles subsistem incólumes, pois se trata de uma filosofia prática, capaz de se desdobrar intrinsecamente numa teoria normativa das práticas e instituições, bem como numa filosofia social de matriz crítica e, portanto, enfaticamente normativa.

Em forte conexão com sua interpretação dialética da noção de autodeterminação, Hegel restringe consideravelmente o potencial do

¹⁰ Hegel pretende que seu esforço na *Filosofia do Direito* tenha um traço em comum com a exigência, de resto indeterminada, de “purificação dos impulsos” (HEGEL, 1970, 7, 69), a saber: que também nesse tópico clássico se tenda a pensar a organização sistemática racional dos impulsos como determinações da vontade.

ponto de vista moral para alcançar, dentro de seu próprio escopo, a determinação de deveres concretos, algo que Hegel vê como essencial ao seu projeto, levado a termo na *Filosofia do Direito*, de “uma doutrina imanente e conseqüente dos deveres” (HEGEL, 1970, 7, 296), a qual conteria o “desenvolvimento *das relações*, que através da ideia de liberdade são necessárias e, por isso, são efetivas.” (HEGEL, 1970, 7, 296)¹¹

A sumária retomada da argumentação Hegeliana que pretendo aqui apresentar faz parte de uma estratégia interpretativa mais ampla, a qual consiste basicamente no seguinte: mostrar que a relação dialética entre concepções de intersubjetividade, cuja história de desenvolvimento nos textos de Hegel eu reconstruí numa publicação recente, insinua-se na *Filosofia do Direito* na forma de um contraste entre as versões da relação intersubjetiva privilegiadas pelo direito abstrato¹² e pela moralidade¹³. Assim, se conectarmos a tese, defendida por Hegel no § 71 de que a “relação de vontade a vontade é o terreno peculiar e verdadeiro no qual a liberdade tem *ser-aí*.” (HEGEL, 1970, 7, 151) com a comparação, feita pelo próprio Hegel §112, entre as formas de intersubjetividade¹⁴, teríamos o terreno no qual o argumento Hegeliano de passagem da moralidade à eticidade deve ser apreciado.

11 “O dever-ser, que, por isso, ainda está [presente] na moralidade, só é alcançado, e pela primeira vez, no [elemento] ético” (HEGEL, 1970, 7, 208)

12 “Mas como *ser-aí* da *vontade*, ele é para outro somente enquanto *para a vontade* de uma outra pessoa. Esta relação de vontade a vontade é o terreno peculiar e verdadeiro no qual a liberdade tem *ser-aí*.” (HEGEL, 1970, 7, 151) Para Hegel, trata-se aqui de uma conseqüência da tese mais geral de que para o contrato, assim como para “relação do espírito objetivo, o momento do reconhecimento já está nele contido e pressuposto” (HEGEL, 1970, 7, 152)

13 “Ora, a subjetividade exterior assim idêntica comigo é a *vontade* dos outros (§ 73). – O terreno da *existência* da vontade é, agora, a *subjetividade* (§ 106), e a vontade dos outros é a existência que eu dou ao meu fim [e] que, ao mesmo tempo, é outra para mim. – Por isso, a execução do meu fim tem dentro de si esta identidade da minha e das outras vontades, – ela tem uma relação *positiva* à vontade dos outros.” (HEGEL, 1970, 7, 209)

14 “No [elemento] moral, ao contrário, a determinação da minha vontade em relação à vontade dos outros é positiva, quer dizer, a vontade subjetiva, naquilo que ela realiza, tem presente a vontade sendo em si como algo interior. Está presente, aqui, uma produção ou alteração do *ser-aí*, e isto tem uma relação à vontade dos outros ... No direito, não é relevante que a vontade dos outros queira algo em relação à minha vontade, que se dá *ser-aí* na propriedade. No [elemento] moral, pelo contrário, trata-se do bem-próprio também dos outros, e somente aqui essa relação positiva pode intervir.” (HEGEL, 1970, 7, 210)

A parte mais fundamental da crítica de Hegel à absolutização do ponto de vista moral operada por Kant e, por conseguinte, a demonstração da necessidade da passagem (Übergang) para o ponto de vista da eticidade, está contida nos §§ 133-135, após a enfática diferenciação dos direitos da objetividade e da subjetividade, feita no §132. No §133, Hegel fornece uma lacônica, porém profunda, caracterização do ponto de vista alcançado pela moralidade kantiana: a esfera de uma obrigação que se caracteriza por uma relação extrínseca do bem ao sujeito particular (HEGEL, 1970, 7, 249).

É bastante conhecido o reconhecimento por Hegel do mérito da posição kantiana. Mais importante ainda, entretanto, é o reconhecimento deste reconhecimento numa avaliação mais sóbria da posição de Hegel. “Devo praticar o dever em vista dele mesmo, e o que eu realizo plenamente no dever é a minha própria objetividade no sentido verdadeiro: ao cumpri-lo permaneço junto a mim e sou livre. É o mérito e o ponto de vista elevado da filosofia *kantiana* no domínio prático, ter salientado a significação do dever.” (HEGEL, 1970, 7, 250) O mérito consiste, em geral, no reconhecimento da estrutura normativa da existência prática. Hegel não propriamente condenará Kant rejeitando sua posição, mas a unilateralidade da mesma, sua incapacidade de passar ao ponto de vista, teoriacamente mais relevante, de uma eticidade reflexiva. Em geral, a crítica de Hegel pode ser assim compreendida: em condições modernas de vida, o ponto de vista moral é imprescindível, pois agora, mais do que em qualquer outra época, operamos sob a exigência historicamente produzida de um acolhimento autodeterminado ou autônomo de máximas. Entretanto, o ponto de vista instaurado pela pura e simples pressuposição da autodeterminação como capacidade subjetiva não é capaz em si mesmo de determinar o conteúdo de deveres particulares. “Porque o agir exige para si um conteúdo particular e um fim determinado, mas o abstrato do dever não contém ainda nem um nem outro, surge a pergunta: *o que é dever?* Para esta determinação ainda nada está à disposição, num primeiro momento, senão isto: *fazer o que é direito e cuidar do bem-próprio, do seu e do bem-próprio em sua determinação universal, o bem-próprio dos outros.*” (HEGEL, 1970, 7, 250)

Assim, embora a filosofia de Kant contenha um “ponto de vista sublime, enquanto estabelece o ser-conforme do dever com a razão, é

preciso, contudo, pôr aqui a descoberto a falha desse ponto de vista, que está em lhe faltar toda articulação (*Gliederung*).” (HEGEL, 1970, 7, 252). O célebre §135 retira daí, então, as principais consequências pertinentes a uma compreensão da apreciação Hegeliana do caráter unilateral e, portanto, teoricamente indesejável, da moralidade kantiana. “Ao próprio dever, enquanto ele é na autoconsciência moral o essencial e o universal da mesma, tal como ela no interior de si mesma se refere somente a si, resta, portanto, apenas a universalidade abstrata, e ele tem por sua determinação a *identidade sem conteúdo* ou o *positivo* abstrato, o que está privado de determinação.” (HEGEL, 1970, 7, 251) Segundo Hegel, apenas uma teoria normativa do mundo moderno como eticidade reflexiva é capaz, a um só tempo, de compatibilizar o reconhecimento do mérito do ponto de vista kantiano com a supressão de sua unilateralidade. De acordo com Hegel, o grande problema é que a permanência no ponto de vista da “pura e incondicionada auto-determinação da vontade como a raiz do dever” (HEGEL, 1970, 7, 251), a insistência apenas na perspectiva do “pensamento da autonomia infinita da vontade” (HEGEL, 1970, 7, 251), não permite “a passagem ao conceito de eticidade” (HEGEL, 1970, 7, 251), ou seja, aquilo que poderia tornar possível uma teoria da modernidade do ponto de vista da visualização da compatibilidade de práticas compartilhadas com formas enfaticamente modernas de justificação normativa, ou, nas palavras de Hegel, o que poderia tornar possível uma “doutrina imanente do dever” (HEGEL, 1970, 7, 251).

Num lance argumentativo que, parece-me, antecipa fortemente a análise gramatical proposta por Wittgenstein acerca da atividade de seguir regras, o caráter abstrato da filosofia prática de Kant se encontra no fato de que não se pode ampliá-la ao ponto de vista de uma teoria imanente da normatividade, isto é, por permanecer necessariamente extrínseca a formas determinadas de justificação normativa, a filosofia prática de Kant se torna incapaz de pensar a relação intrínseca entre formas diferenciadas de normatividade, entre graus diferenciados de justificação, os quais tem que ser levados sempre em conta do ponto de vista das práticas compartilhadas nas quais os sujeitos aptos aos procedimentos morais de justificação de normas sempre já se encontram, por assim dizer, imediatamente. Com isso, a filosofia prática de Kant não

encontra condições em si mesma, sugere Hegel, de se estabelecer como uma teoria normativa das instituições historicamente produzidas pelos processos de modernização, uma vez que se estabelece um hiato tal entre os graus de justificação que as práticas compartilhadas simplesmente não podem ser reconhecidas como eticamente relevantes.

Eis então o alcance formidável do veridito Hegeliano. Esta incapacidade do ponto de vista da pura autodeterminação “rebaixa igualmente esse ganho a um *formalismo vazio* e a ciência moral a uma *falação sobre o dever em vista do dever ... pode-se, certamente, introduzir de fora um material e graças a ele chegar a deveres particulares*; porém a partir daquela determinação do dever enquanto *ausência de contradição e concordância formal consigo*, que nada mais é do que a fixação da *indeterminidade abstrata*, não se pode passar à determinação de deveres particulares, nem reside naquele princípio, se entra em consideração um tal conteúdo particular para o agir, critério algum / de se ele é ou não um dever. Ao contrário, dessa maneira todo modo de agir ilícito e imoral pode ser justificado.” (HEGEL, 1970, 7, 251/252)

Mas, afinal, com que tipo de perspectiva teórica se compromete a incorporação, tencionada por Hegel, da teoria kantiana da normatividade numa teoria da eticidade moderna? Em primeiro lugar, Hegel quer eliminar o inconveniente causado por uma doutrina da subjetividade pura, a qual, na solidão de seu livre exame do teor moral das máximas, paira no vazio de práticas, valores e orientações prévias. Em segundo lugar, a partir disso, estabelece-se uma relação mais horizontal entre práticas compartilhadas e processos de justificação de normas, uma relação que pode ser compreendida em termos de graus de justificação e, por conseguinte, também do ponto de vista da tese enfática acerca da incontornabilidade das justificações prévias nas quais sempre já nos encontramos. Em terceiro lugar, tornar-se-á possível, sobretudo na parte dedicada à eticidade na *Filosofia do Direito*, uma teoria normativa das instituições historicamente produzidas na modernidade política, uma teoria que não simplesmente toma as instituições e práticas compartilhadas como por princípio extrínsecas ao ponto de vista de uma justificação pela via da concepção da liberdade como autodeterminação, mas sim que detém uma sensibilidade *sui generis* para a investigação do potencial das práticas compartilhadas para manifestarem formas emancipadas de

engajamento, condizentes com o emblema moderno da autonomia, do estar em si no seu absolutamente outro. Como diz Hegel no adendo ao § 138, “a subjetividade, assim como ela volatiliza todo conteúdo dentro de si, também pode e tem de desenvolvê-lo novamente a partir de si ... Se é justo, portanto, volatilizar o direito e a obrigação na subjetividade, não é justo, por outro lado, que esta base abstrata não se desenvolva por sua vez.” (HEGEL, 1970, 7, 259)

Para concluir, uma consideração da diferença entre moralidade e eticidade em termos da imbricação entre “intersubjetividade”, “objetividade valorativa” e “justificação”, contida na noção de reconhecimento¹⁵, antecipa vigorosamente temáticas do *pragmatismo ético*. A “normatividade inerente às nossas práticas de conhecimento e ação é irreduzível” (QUANTE, 2004, p. 13). Assim, diretrizes como a “crítica de Hegel ao formalismo e ao ceticismo ético, sua defesa de um

¹⁵ Uma leitura da *Filosofia do direito*, inspirada pela noção de intersubjetividade, pode fazer vê-la como compatível com um movimento de virada pragmática na ontologia, o qual prepara uma noção instigante de “ontologia social”, de múltiplas decorrências, como constituída pelas práticas e conceitos compartilhados comunitariamente, elementos dotados de autoridade normativa. O conceito Hegeliano de espírito ou de “ordem normativa” “requer, em última instância, que a natureza da autoridade de tais coerções normativas e ideais seja autolegislada [...] sob estas premissas, exercer a autoridade normativa *em geral* é compreendido enfaticamente como a expressão de intenção no espaço público e social, funcionando como [norma] que autoriza somente se há um contexto social suficientemente harmonioso e dotado de sentido, capaz de responder, de maneira correta, a possíveis desafios apresentados a uma tal autoridade (PIPPIN, 2008, p. 236). Por outro lado, segue daí a conexão entre a filosofia prática e a teoria social pela via de uma percepção inspirada no “pragmatismo ético”, da “ontologia social”, do “entrelaçamento entre racionalidade e realidade social”, uma ligação entre a socialidade da razão e a crítica social. Tal orientação se embasa numa percepção dos conceitos de “eticidade” e “espírito objetivo” (HONNETH, 2007, pp. 51-2) em que concorrem elementos provenientes do pragmatismo e da discussão do sofrimento social elaborada pela teoria crítica. Em sua crítica à moral deontológica, Hegel opera, sob o título de “eticidade”, com a tese de que “na realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas esferas de ação nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interação institucionalizadas” (HONNETH, 2007, p. 52). Com essa ideia, Hegel se torna capaz de objetar a Kant, num paralelo à sua crítica ao “vestígio mentalista da teoria kantiana do conhecimento” (HONNETH, 2007, p. 93), a *abstração procedimental da síntese prática prévia entre normatividade e práticas compartilhadas*. Pippin consolida esta diretriz sustentando a partir de Hegel uma noção “racionalidade objetiva” que revoga a “perspectiva pré-institucional”. “O que Hegel pretende por racionalidade objetiva não pode, portanto, ser interpretado como pretensões por um tipo indireto de racionalidade subjetiva, como se racionalidade desembocasse “naquilo que agentes racionais capazes de escolha iriam querer”, ou “naquilo que compreenderia as condições objetivas necessárias para a atualização do livre agir. Hegel parece ter em mente um sentido mais robusto de racionalidade genuinamente objetiva” (PIPPIN, 2008, p. 262).

realismo ético com respeito a práticas sociais e sua adesão a uma concepção de ética materialmente enriquecida”, bem como a ideia de que “as práticas sociais são fundacionais”, são “traços fundamentais de um pragmatismo ético” (QUANTE, 2004, pp. 10-1). Para Quante, “a tese Hegeliana acerca da superação da moralidade na eticidade é para ser interpretada não de um ponto de vista da teoria da validade [...] mas da perspectiva de uma teoria da fundamentação [...] toda argumentação moral tem de se apoiar sobre premissas éticas pressupostas” (QUANTE, 2011, p. 287). É nesse sentido que a “superação da moralidade na eticidade” se deixaria ler como uma “estratégia pragmatista de fundamentação” (QUANTE, 2011, p. 293).

REFERÊNCIAS

- BRANDOM, R (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- HABERMAS, J.1991. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E-U.A.B.
- _____.2002b. “Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischen Pragmatismus”. In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp. 280-305.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2007. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007
- NEUHOUSER, F. 2000. *Foundations of Hegel’s Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- PATTEN, A. 1999. *Hegel’s Idea of Freedom*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- PINKARD, T. 1996. *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. 1989. *Hegel’s Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PUTNAM, H. 2001. “Werte und Normen”. WINGERT, L. & GÜNTHER, K. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 280-313.
- _____. 2002a. “Antwort auf Jürgen Habermas”. In: RATERS M.-L. & WILLA-

SCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp.306-321.

_____. 2002b. *Colapso da Verdade e outros Ensaio*s. Aparecida (SP): Editora Idéias e Letras.

QUANTE, M. 2004. *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

_____.2011. *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 1992. "Was heißt: 'Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie". In: *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 217-39.

THEUNISSEN, M. 1982. "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts". In: Henrich, D.; Horstmann, R. *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Reclam, pp. 317-81.

Expresión y retrospección

La concepción hegeliana de la acción*

Juan Ormeño Karzulovic

1. INTRODUCCIÓN

Para poder discriminar acciones (algo que alguien hace) de eventos (algo que ocurre), solemos contar con la descripción de la acción que el propio agente hace, que devela la perspectiva que el propio agente tenía de lo que estaba haciendo. Esta perspectiva de primera persona recoge el contenido de los estados mentales relevantes (típicamente, deseos y creencias) en los que el agente se encontraba al actuar y que constituye – se piensa – su “razón para actuar” (en el sentido en el que apelamos, retrospectivamente, al contenido de tales estados para racionalizar y explicar la acción).¹ Normalmente, la descripción que el propio agente hace de su acción, que incluye sus “razones” para haber actuado como lo hizo, presenta esta realización suya como una “acción intencional” (esto es, hecha “a propósito” o “adrede”). En consecuencia, lo que significa que un agente ha hecho x “intencionalmente” parece poder vertirse, sin pérdida de sentido, con la expresión:

* Este artículo fue redactado en el marco del proyecto de la Dirección de Investigación de la Universidad de Chile: “Teoría de la acción e imputabilidad moral y jurídica” (SOC 09/24-2), dirigido por el Prof. Miguel Orellana Benado y co-dirigido por el autor. Agradezco los comentarios a versiones previas de este artículo a los participantes del proyecto, en especial a Guillermo Silva, Antonio Morales, Sebastián Figueroa, Manuela Veloso, Javier Gallego, Ernesto Riffo, Javier Contesse y Juan Pablo Mañalich.

¹ DAVIDSON 1994.

“actuar por razones”. Sin embargo, las “razones” que pueden aducirse para explicar lo que un agente ha hecho como una acción intencional admiten varias interpretaciones.

Se suele pensar, por ejemplo, que la importancia que tiene para la imputación de responsabilidad la descripción intencional que un agente hace de su propia acción se derivaría, en última instancia, del acceso privilegiado que el agente tiene al contenido de esos estados psicológicos (v.gr. conciencia inmediata de los mismos). Pues la remisión a tales estados nos permite entender la acción como el resultado (o “conclusión”) de un fragmento de razonamiento práctico, en el que el contenido de esos estados figuraría como premisa. Es más, de acuerdo a algunas teorías de la acción intencional,² podemos entender tales estados, que constituyen la “razón primaria” para actuar, como causas de la acción, lo que es consistente con nuestra manera habitual de pensar, que es “prospectiva”, la relación entre dichos estados y las acciones que producen. Por contraste, los demás sólo tienen un acceso mediado o inferencial a tales contenidos (o “razones”), por lo que la responsabilidad que imputen (o “adscriban”) al agente desde esta perspectiva “externa”, siempre podría ser equívoca (o injusta). De ahí, por ejemplo, que en asuntos morales la “voz” del propio agente, la de su propia conciencia, nos parezca tan fundamental. Ahora bien, desde una perspectiva de tercera persona, la acción puede ser descrita, además, por sus consecuencias causales, incluso por aquellas que el propio agente no haya podido prever. Es obvio que nuestras prácticas de evaluación normativa e imputación de responsabilidad requieren criterios públicos de adscripción, que limitan el alcance o la importancia de la descripción del propio agente. Con todo, la descripción que contiene la perspectiva de primera persona no puede reducirse a la perspectiva de tercera persona (Aunque, desde posiciones naturalistas, se ha intentado una reducción semejante, que equivaldría a concebir la agencia en términos puramente causales, ello implicaría dejar de lado la dimensión de la racionalidad que es central para la concepción de la agencia). Si los estados mentales del agente fuesen puramente privados o si las especificaciones no-intencionales que hacen los demás fuesen puramente externas, las perspectivas de primera y tercera persona estarían totalmente separadas, generando, entre otros problemas, un divorcio entre “reglas privadas” (las que el agente ha seguido al

² Modélicamente, DAVIDSON 1994.

actuar) y “reglas públicas” (aquellas por las que la comunidad lo juzga). Semejante divorcio conlleva otros problemas: por ejemplo, si el estándar normativo que la comunidad aplica a la hora de evaluar las razones que un agente declara haber tenido al actuar es conmensurable con esas razones. ¿Cómo ha de concebirse la racionalidad práctica para hacer tal conmensurabilidad posible? ¿Puede (o debe) contar semejante estándar normativo como una “razón para actuar” para el propio agente?

En el presente trabajo pretendo explorar el concepto “expresivo” de acción que puede encontrarse en la filosofía de Hegel, (1) porque ejemplifica bien el *desideratum* de tratar de reunir, de modo sistemático, los aspectos psicológicos y los aspectos sociales o públicos de la acción, y (2) porque su manera de tratar el problema lo vincula con intentos parecidos en el último Wittgenstein, en Ch. Taylor y en el pragmatismo de R. Brandom. Por un lado, Hegel parece asumir que no podemos identificar un evento (una ocurrencia o una realización) como una acción, a menos que podamos remitir el evento, de modo significativo, al saber y al querer del agente que lo ha causado. Por otro lado, sin embargo, al analizar la acción en contextos sociales específicos, Hegel sostiene (1) que el agente sabe qué es lo que había contenido en su intención recién una vez que la ha realizado (lo que tiene como consecuencia negar que el acceso que el agente tenía a los estados mentales que lo habrían llevado a actuar de ese modo sea un acceso privilegiado); y (2) que la acción no debe concebirse como un efecto de tales estados mentales, sino que debe concebirse como “expresión” de quién el agente es. Es esta concepción de la acción como expresión (entendida como “traducción” de lo “no visto a lo visto” o como el hacer explícito un contenido que originalmente estaba implícito) la que permitiría concebir, en su continuidad y diferencia, los aspectos tanto sociales como los aspectos psicológicos de la acción, y al mismo tiempo oponerse a teorías mentalistas, causalistas y naturalistas de la misma.³

³ El uso que hago aquí de la noción de expresión para interpretar la concepción hegeliana de la acción y de la agencia no es sólo tributaria del trabajo de filósofos analíticos como Taylor (TAYLOR 2005) y Brandom (BRANDOM 2004), que a su vez lo toman de Herder y Wittgenstein. Es una noción que subyace al tratamiento que el propio Hegel hace del concepto clave de su filosofía, a saber, el concepto de espíritu: “La determinidad del espíritu es, pues, la *manifestación*. Él no es alguna determinidad o contenido, cuya exteriorización o exterioridad sólo fuese una forma distinta de ello; de modo que el espíritu no revela *algo*, sino que su determinidad y contenido es este revelar mismo”. HEGEL 1992c, § 383. La traducción es mía. Quien ha desarrollado una interpretación completa de la teoría de la agencia racional en Hegel es PIPPIN 2008.

2. LA CONCEPCIÓN DE LA AGENCIA COMO UNIDAD ENTRE LO PRIVADO Y LO PÚBLICO

En la literatura reciente, quienes desean referirse al concepto de acción y a la noción de agencia en Hegel apoyan sus tesis, básicamente, en pasajes particulares tanto de la *Fenomenología del espíritu*⁴, como de la *Filosofía del derecho*⁵. Los contenidos en la primera obra forman parte de la sección “Razón” y llevan por título “La realización de la conciencia racional por sí misma” y “La individualidad que es para sí real”. Los contenidos en la segunda obra forman parte del capítulo “Moralidad” e incluyen los §§ 109 - 113 de la introducción al capítulo y los párrafos comprendidos en las secciones tituladas “El propósito y la culpa” y “La intención y el bienestar”. Que en las obras mencionadas, publicadas con 13 años de distancia y que sirven a propósitos tan distintos, encontremos una concepción unitaria de la acción, no ha sido hasta el momento puesto en duda por nadie. No obstante, quienes han interpretado el concepto de acción y de agencia según Hegel centrándose en la obra de 1807 han enfatizado lo que podríamos llamar el carácter público o social de la acción, que puede inferirse de las críticas que Hegel realiza ahí a varios modos “individualistas” de entender la agencia racional (hedonismo, interés por el propio bienestar como un caso típico del bienestar de todos, la racionalidad de orientar la propia acción por lo que el interés general requiere cuando este no coincide con el bienestar particular de nadie y lo que podríamos llamar la realización de un plan racional de vida). Sólo mencionaré, por lo pronto, dos de las consecuencias más notables de esta crítica: 1) lo que podría llamarse el carácter retrospectivo de la propia acción – y no sólo de su racionalización pública posterior –, que equivale a decir que el agente sabe cuál es el contenido que pretendía llevar a cabo con su acción recién una vez que lo ha realizado. Consecuentemente, se priva al acceso privilegiado del propio agente a sus estados mentales – los que, presumiblemente, lo habrían llevado a actuar de ese modo – del rol que habitualmente le concedemos en la

⁴ Esta obra se cita de acuerdo al vol. 3 de las *Werke*, edición de Moldenhauer y Michel (HEGEL 1992b) y la traducción de W. Roces (HEGEL 1966).

⁵ Hemos tenido a la vista la traducción de Carlos Díaz de la edición de Karl-Heinz Ilting (HEGEL 1993) y el vol. 7 de las *Werke*, edición de Moldenhauer y Michel (HEGEL 1992a). Como es tradicional, esta obra se cita por el número de párrafo (§).

explicación de la acción;⁶ 2) el carácter fundamentalmente expresivo de la acción: dado que en ella revela el agente por vez primera, tanto para otros como para sí mismo, qué tipo de persona es (v.gr. “por sus frutos los conoceréis”), las cuestiones relativas a la causalidad de las acciones (la “fuerza” que deberíamos presumir tienen los deseos, las creencias, los motivos, las disposiciones, etc., para generar acciones) carecen, para Hegel, de todo interés.⁷

Quienes, en cambio, se han concentrado en los pasajes de la *Filosofía del derecho* han enfatizado lo que podríamos llamar los aspectos psicológicos de la acción (es decir, la relación de la misma con ciertos estados mentales del agente). En esa obra Hegel parece asumir que no podemos identificar un evento (una ocurrencia o realización) como una acción si no podemos remitirlo, de modo significativo, al saber y al querer del agente que lo ha causado. Aún cuando Hegel distingue claramente las cuestiones relativas a la causalidad de las cuestiones relativas a la responsabilidad que podamos imputarle al agente por su acción, con todo parece razonable atribuirle también una teoría de la misma en la que la causalidad y la perspectiva en primera persona del agente juegan un rol esencial.⁸

Sin embargo, y pese a las diferencias, quienes han realizado esos énfasis coinciden con aquellos que sostienen la necesidad de afirmar una concepción unitaria.⁹ El centro de esta unidad en la concepción hegeliana de la acción la constituye lo que Hegel llama la “identidad del contenido” (aquél que el agente se propone realizar con su acción, es decir, el fin de la misma), y que está bien representada por los siguientes dos textos, uno de la *Fenomenología*, otro de la *Filosofía del derecho*:

⁶ Se trata, en rigor, de que el contenido de esos estados mentales no puede determinarse privadamente, toda vez que tal determinación es de naturaleza conceptual, y el acceso privilegiado que el agente tenga a esos estados no puede hacer nada por determinarlos. Que para esa determinación sea esencial la realización de la acción –es decir, su ejecución en el espacio público que el agente comparte con otros agentes– se debe al hecho de que las consecuencias causales de la acción, que proveen descripciones no intencionales de la misma, no pueden ser excluidas como pertenecientes a ella sólo por el hecho de que el agente las desconociera. Pero de modo más relevante: la realización de la acción revela al propio agente los compromisos prácticos implícitos en el fin que se había propuesto realizar, precisamente por el modo en que los demás juzgan lo que el primero ha hecho.

⁷ SPEIGHT 2001, PIPPIN 2004.

⁸ QUANTE 2004.

⁹ BRANDOM 2002, PIPPIN 2008, MOYAR 2008.

- a) En tanto la individualidad es la actualidad [Wirklichkeit] en sí misma, [ella] es la *materia* del actuar [wirken] y el *fin* del obrar en el obrar mismo... El elemento, en el que la individualidad presenta su figura, tiene el significado del acoger puro de esta figura; es el día en general, a [cuya luz] la conciencia quiere mostrarse. El obrar no altera nada ni va contra nada; es la pura forma de la traducción del *no ser visto* al *ser visto*, y el contenido que así sale a la luz y se presenta no es otra cosa que lo que tiene ya en sí este obrar.¹⁰
- b) En la voluntad que se autodetermina la determinación [Bestimmtheit] es a) primeramente como [algo] puesto *en ella* por ella misma –es decir, la particularización de sí en ella misma, un *contenido* que ella se da. Esta es la *primera* negación y su límite formal es ser sólo algo *puesto*, algo subjetivo. En cuanto *reflexión infinita* en sí este límite es para ella misma y ella es b) el querer superar esa barrera – la *actividad* de traducir este contenido desde la subjetividad a la objetividad en general, a una *existencia inmediata*. C) La simple *identidad* de la voluntad consigo misma en esta contraposición es el *fin*, el *contenido* que frente a estas diferencias de la forma permanece igual en ambas.¹¹

Ambos textos refieren una determinación formal característica de la agencia en general. De acuerdo con Hegel, todo suceso que pueda admitir una descripción en tanto acción (en tanto realización de la agencia de un sujeto racional, para distinguirlo de la descripción de un suceso cualquiera) debe ser concebido bajo la forma general de la exteriorización de algo que hasta ese momento era, aparentemente, puramente interno.¹²

¹⁰ HEGEL 1992b, 293/1966, 232.

¹¹ HEGEL 1993, § 109.

¹² Las expresiones “externo” e “interno” y sus cognados deben ser tomadas, en todo caso, *cum grano salis*: aunque Hegel no pretende negar toda diferencia entre lo que es subjetivo y lo que es objetivo, pues esta diferencia es constitutiva de la conciencia del agente en tanto agente, niega, en todo caso, que tal diferencia pueda ser absolutizada. “El principio: en la acción despreciar las consecuencias, y el otro; juzgar las acciones a partir de las consecuencias y convertirlas en la medida de lo que sea justo y bueno –es en ambos casos el mismo entendimiento abstracto. Las consecuencias, en tanto configuración propia *inmanente* de la acción, sólo manifiestan su naturaleza y no son más que ella misma; la acción, por tanto, no puede negarlas ni despreciarlas. Pero, a la inversa, también se comprende lo que interviene externamente y lo que se añade contingentemente, que no concierne a la naturaleza misma de la acción” (HEGEL 1993, observación al § 118).

Según el texto (a), podemos entender este tránsito de lo interno a lo externo, o de lo subjetivo a lo objetivo, en términos expresivos, como un tránsito de lo implícito a lo explícito, por medio del cual el propio agente adquiere una figura, o para ser más preciso, un predicado peculiar por medio del cual una audiencia puede identificarlo; es decir, por medio de las acciones de un agente, una audiencia puede referirse a él como un individuo peculiar, distinto de otros: “ese que hizo x en t ”, que le confiere una identidad práctica específica. Puede decirse que su acción lo ha caracterizado de un modo público. Más aún, tal posibilidad no queda reservada exclusivamente a una audiencia conformada por otros, sino que el propio agente puede referirse públicamente a sí mismo, frente a otros, por medio del mismo predicado (“Yo, el que hizo x en t ”). Incluso son imaginables contextos en los que podría tener sentido que el agente, sin estar en un escenario público, pero hablando consigo mismo, se refiriese a sí mismo de la misma manera (por ejemplo, dándose ánimo para emprender una tarea difícil o peligrosa: “Cómo no voy a poder hacer z , si fui capaz de hacer x ”). Es obvio que, para que la referencia sea exitosa, necesitamos especificar el contenido de la acción (es decir, la finalidad o propósito que por medio de la acción fue realizado, que aquí he simbolizado con x y z) y, en el caso de la audiencia, los índices espacio-temporales apropiados. Pero tomado de un modo totalmente general, esta determinación formal de la acción implica, como lo sugiere el texto (a), que toda acción debe ser interpretada como una “autorrealización”.¹³ Este último término no implica, sin embargo, que tal realización sea exitosa, medida de acuerdo a parámetros más específicos; sólo implica que la “subjetividad” del agente adquiere, por medio de la acción, existencia pública por medio de la cual tanto la audiencia como el propio agente pueden evaluarla de acuerdo a diferentes criterios (por ejemplo, utilitarios, estéticos o morales). Con todo, sólo el propio agente podría verse tentado a evaluar la existencia pública de su propósito comparándolo con su (previa) intención de realizarlo y considerar que la existencia empírica independiente que su

¹³ “[E] obrar es en él mismo su verdad y su realidad y la *presentación* o la expresión (Aussprechen) de la individualidad es para este obrar fin en y para sí mismo” (HEGEL 1992b, 292/1966, 231). Esto es consistente con la determinación abstracta de la libertad en Hegel como “estar consigo mismo en el otro”: la acción solo en sí libre cumple con la característica formal de toda acción; sólo la acción realmente libre permite que el agente pueda reconocerse (identificarse) completamente con sus actos.

acción ha adquirido en la opinión de los demás “no le hace justicia” a su “subjetividad”, esto es al modo en el que el agente se la representa. Para que esta “autocomparación” pudiese ser informativa – en lugar de simplemente autocomplaciente, autoflagelante o, en cualquier caso, meramente narcisista –, el agente tendría que presuponer que lo que él sabe de su intención tiene un privilegio especial respecto de lo que los demás puedan decir acerca de la misma.

3. EL CARÁCTER EXPRESIVO – CONTRA LA “CAUSALIDAD”

Si se entiende la agencia en general básicamente en términos expresivos, es decir como “traducción” de un contenido desde la forma “ser un fin subjetivo, o un propósito meramente pensado” a la forma de una “existencia inmediata”, intersubjetivamente accesible – “traducción” en la que el contenido permanece idéntico consigo mismo –, entonces deberíamos entender la acción libre, propiamente dicha, de un modo correspondiente. Como ya he sugerido, si entendemos este carácter expresivo de la acción como determinación formal y general – i.e. como describiendo la estructura de la agencia en general –, entonces no hay forma de que esta estructura nos permita discernir entre una expresión exitosa y una fallida, entre una buena y una mala traducción. La estructura expresiva de la acción parece tener una pretensión puramente descriptiva a la que se conforma tanto la acción exitosa como la fallida; tanto la realización de la finalidad, tal y como el agente la ha concebido, como también la realización de la finalidad sin que el agente esté en condiciones de reconocerla como “suya” (o de reconocerse en la significación pública que ésta ha adquirido una vez realizada) – o, incluso, si la finalidad misma es inadecuada para contar como realización de la agencia racional (como en la “pasión”, concebida como monomanía).¹⁴ Hegel comenta – en una anotación al margen

¹⁴ Véase: WOOD 1990. Todavía nos falta precisar cuáles son los criterios que nos permiten decir de ciertos eventos que son acciones). Pero a partir de la idea de “expresión” o, como la llama Hegel en la *Enciclopedia*, de manifestación o revelación de algo interno en lo externo (véase nota 3), podemos derivar algunos de esos criterios. No tiene sentido utilizar un vocabulario expresivo para explicar la trayectoria del movimiento de un cuerpo en el espacio o para explicar los enlaces químicos entre los átomos que conforman una molécula. El ámbito propio de la explicación típica en las ciencias de la naturaleza es lo que Hegel llama el “ser exterior a sí mismo de la naturaleza” (lo que descarta la apelación a un interior que se manifieste).

al §7 de su *Filosofía del derecho*, en el que ya ha expresado su idea de que la libertad es “permanecer consigo mismo en el otro” – que en esta fórmula abstracta todo depende de la “naturaleza de lo particular”:¹⁵ es decir, que yo pueda identificarme con un acto mío depende de qué tipo de fin haya yo escogido¹⁶. Si todas las acciones que realizas expresan fielmente cuál es el contenido de tu subjetividad, entonces saber qué significa ser libre, implica responder una pregunta (1) acerca del contenido que los agentes se proponen realizar y (2) acerca de si los agentes pueden identificarse racionalmente con la realización de tales contenidos (sin enajenación y sin tragedia).

La pregunta por la libertad del agente no es, por tanto, una pregunta relativa al poder causal de la voluntad o de la razón en comparación con varios mecanismos naturales (por ejemplo, no es una pregunta que requiriese decir algo sobre si la voluntad y la razón pueden imponerse a otro tipo de impulsos causales – v.gr. pasiones e inclinaciones); tampoco una pregunta relativa a la posibilidad de haber elegido de otra manera (esto es, si ser libre implica no estar determinado). Se trata más bien, como ya dije, de si bajo ciertas condiciones sociales y psicológicas el agente puede afirmar su realización (no sólo de una acción particular, sino de su agencia en general) como algo querido y sabido por él y en la que su agencia se vea confirmada, respaldada

El caso interesante (estoy tentado de llamarlo “caso límite”) es la consideración de los organismos vivos (porque “tienen el principio del movimiento en ellos mismos”, Pero los organismos no son un caso límite porque la biología no sea una ciencia natural, o porque no podamos remitirnos, para explicar los mecanismos que posibilitan, por ejemplo, el aprendizaje, al sistema nervioso, sino porque ellos reaccionan frente a los estímulos del entorno a partir de un “sentimiento de sí” o una proto-subjetividad. Su conducta podría ser tratada provechosamente como expresión de estados internos (como ocurre en las versiones cibernéticas del sistema nervioso). El caso de la subjetividad humana es peculiar, no porque no podamos apelar a consideraciones “externas”, sino porque en la mayoría de los casos entendemos mejor la conducta de los seres humanos cuando la entendemos como manifestación de su “subjetividad”. La explicación meramente causal es deficiente, por ejemplo, a la hora de imputar responsabilidad. O, en general, entendemos mejor la conducta de los agentes cuando la entendemos como conclusión de un razonamiento práctico.

¹⁵ Hegel 1992a, 57.

¹⁶ “Este retorno de la voluntad a sí misma es lo *formal* – primeramente en general – un deber-ser – se siente igualmente que [el hecho de que] el yo esté en ello [sc. lo realizado] como consigo mismo, depende de la *naturaleza de lo particular*. Lo particular es el fin – ciertamente, de modo formal es *mi fin*, pero este puede tener un contenido que me es dado de alguna otra parte y que es distinto del yo” (Hegel 1992a, 57). Anotación marginal de Hegel al §7. La traducción es mía.

por otros. Pero puesto así, el punto es complicado: 1) el criminal que a sabiendas lesiona el derecho de otro cumple con los dos primeros requisitos (v.gr. reconoce la acción como algo suyo), pero no puede afirmar su agencia en el reconocimiento de esa acción por parte de la comunidad, aunque todavía podría, en la compañía apropiada, jactarse de esa acción suya. Tal acción no sería del todo libre, de acuerdo con Hegel, porque las razones que el agente podría aducir para explicar esa conducta no podrían ser compartidas por toda la comunidad – no es lo suficientemente universal. 2) Tanto el criminal, así como la comunidad de la que él forma parte, podrían estar de acuerdo en que el castigo merecido por su crimen es su propia obra (pues sólo tiene sentido imponer un castigo si quien realizó la acción injusta cumple con los requisitos de la culpabilidad), pero es difícil imaginar que el criminal diga del castigo que eso era lo que quería y sabía de su acción. 3) Probablemente uno es libre cuando el bien que representa la realización de la acción para el agente puede ser afirmado por los demás también como bueno. Esto puede ocurrir, sin embargo: a) cuando te identificas con la realización de lo socialmente deseable, o b) cuando te identificas con la realización de lo socialmente admisible. Ambas cosas pueden ocurrir sin que sea necesario que tu concepción del bien (o la de tu comunidad) sea “totalmente” racional. Menciono estas cosas porque, desde este punto de vista, la concepción que Hegel tiene de la acción se conecta naturalmente con la idea del bien (como ocurre en la sección “Moralidad”) y con su concepción de la “vida ética de un pueblo” –su visión de las instituciones modernas “objetivamente racionales”. Aunque no puedo tratar aquí este asunto, me parece que queda claro el modo en que Hegel liga la posibilidad de que un agente sea libre con su participación en una comunidad conceptual con otros.

Naturalmente, la mención al saber y querer del agente nos remite al otro énfasis en la concepción hegeliana de la acción que he mencionado más arriba y que se relaciona con una cuestión importante, a saber, cuáles son los criterios que nos permiten seleccionar un evento o suceso, una ocurrencia, como una “acción”. Un movimiento corporal, algo que digo o, en general, un evento que mi cuerpo cause en el mundo no cuenta, por ello, como mi acción, a menos que eso que he hecho se vincule de modo especial con un contenido mío, a cuya

realización mi conducta sirva como medio. Importante es aquí, según Hegel, que el contenido “no sólo contenga mi subjetividad para mí en cuanto finalidad interior mía, sino también en cuanto ha recibido la objetividad exterior”;¹⁷ que, además, en cuanto contenido particular de una voluntad, esta finalidad – consista ella en la satisfacción de una necesidad natural o social, como el hambre, el apetito sexual o el honor – deba poder ser articulada proposicionalmente –i.e. tener un cierto grado de generalidad, de modo que pueda ser instanciada en distintas realizaciones y, por tanto, ser realizada correcta o incorrectamente, de acuerdo o en desacuerdo con un estándar normativo.¹⁸ La existencia inmediata que este contenido adquiere por medio de la realización es el modo en el que otros la juzgan: en el juicio de otros agentes la realización del contenido es interpretada y evaluada según estándares públicos, o adquiere una existencia intersubjetiva.¹⁹ (Estoy tentado de decir que el status que otros confieren a esa realización *es* esa existencia inmediata). De esto Hegel concluye: “La exteriorización de la voluntad como subjetiva o moral es la acción. La acción contiene las determinaciones señaladas de: a) ser sabida por mí como mía en su exterioridad; b) relacionarse de forma esencial con el concepto como un deber; y c) estar en relación con la voluntad de otros”.²⁰

Preguntarse si un acto realiza una intención no es una cuestión relativa al poder causal que podamos atribuirle a ciertos estados internos, sino que se refiere más bien a si a) el agente puede identificar ese acto como suyo y si b) los demás pueden reconocerlo como algo que puede serle atribuido o imputado (lo que requiere, según Hegel, prácticas institucionalizadas donde esto sea posible. Prácticas de imputación requieren una comunidad de conceptos compartidos por todos quienes forman parte de esa “forma de vida”.²¹ En la antigüedad, tal comunidad conceptual podía ser local e idiosincrática, vinculada a

¹⁷ HEGEL 1992a/1993, § 110.

¹⁸ HEGEL 1992a/1993, § 111.

¹⁹ HEGEL 1992a/1993, § 112.

²⁰ HEGEL 1992a/1993, § 113.

²¹ Debo esta idea a un interesante artículo del prof. Edgar Maragat, del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universitat de València, titulado “Acción, voluntades y objetividad”, que presentó en el congreso del 2010 de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel y cuya versión original no publicada, tuvo la amabilidad de enviarme.

nociones religiosas de la responsabilidad. En la comunidad moderna, en cambio, tales conceptos tienen pretensiones de validez universal).²²

4. EL CARÁCTER RETROSPECTIVO DE LA ACCIÓN

Hegel parece pensar, como Anscombe,²³ que debemos poder “leer” la intención con la que un agente actúa a partir de la observación de la conducta y no simplemente esperar que el agente nos cuente las razones que él dice haber tenido para hacer lo que hizo. Nuestras prácticas institucionalizadas de atribución de intenciones y de responsabilidad presuponen un acceso intersubjetivo a la “intención” en la acción (i.e. aquella descripción de una realización que la interpreta como conclusión de un razonamiento práctico o, como lo dice Anscombe, aquella descripción que no excluye la pertinencia de la pregunta: ¿por qué hiciste x?), que luego puede ser contrastado con la racionalización que el propio agente hace de su acción. Concordemos que en muchos casos, sobre todo en los casos más simples, lo que puedan decir los observadores coincidirá o será similar a la racionalización del propio agente (por ejemplo, habiendo dos bebidas disponibles, té y café, vemos al agente beber té. Si el acto es intencional, el observador interpretará la selección del té como el resultado de una ponderación o juicio: “A cree que es mejor beber té que café”, respaldado por alguna razón – v.gr. “porque el café a esta hora le hace mal”, “porque no toma café” o “porque le gusta el té (más que el café)” – y luego preguntar al agente. Naturalmente, la respuesta del agente podría divergir de lo que nos parece razonable o normal (como en el ejemplo de Anscombe del individuo que, habiendo aserrado unas tablas, contesta a la pregunta “por qué” diciendo que le encanta el ruido que hace la sierra al cortar la madera o que estaba ejercitando sus bíceps), y,

²² “Partes completas del mundo, África y el oriente, no han tenido esta idea [sc. la de la libertad] y no la tienen aún. Griegos y romanos, Platón y Aristóteles, incluso los estoicos tampoco la tuvieron. Por el contrario, sabían sólo que el ser humano era efectivamente libre por nacimiento (en tanto ciudadano ateniense, espartano, etc.), o por la fuerza de su carácter, su educación o por medio de la filosofía (el sabio incluso como esclavo y en cadenas es libre). Esta idea ha llegado al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo *como tal* tiene un valor *infinito*, en cuanto objeto y fin del amor de Dios está destinado a tener con Dios su relación absoluta, a tener este espíritu habitando en él – es decir, que el ser humano está *en sí* destinado a la libertad suprema”. HEGEL 1992c. Observación al § 482. La traducción es mía.

²³ ANSCOMBE, 1991.

con todo, vincularse con la realización, racionalizando la acción, aunque de modo exótico. Esta posibilidad de divergencia es importante para Hegel, porque provee el vocabulario de las excusas con las que el agente puede, si no rechazar, al menos atenuar la responsabilidad que se le imputa. Para permanecer en el ejemplo anterior: a la pregunta “¿por qué está Ud. aserrando las tablas de Juan?”, la persona que está aserrándolas podría contestar: “No sabía que estas tablas eran de Juan”. Es decir, la descripción de la acción como “aserrar tablas de Juan”, aunque verdadera, no es la descripción intencional de la acción (bajo esa descripción el agente no puede reconocer lo que creía estar haciendo y, por tanto, tampoco lo que quería hacer). Pero aunque la posibilidad de apelar al “saber y querer” del agente parece ser, por sí misma, suficiente para determinar qué “acción” es la que se ha llevado efectivamente a cabo (la contenida en la descripción intencional del evento al que refiere), no es, según Hegel, suficiente para asegurar que el contenido de la intención del agente sea un contenido que pueda ser determinado privadamente. Una razón para ello es que una acción es un ejemplo, un caso o una instancia de un tipo general – en el lenguaje de Hegel, la acción no es simplemente este evento particular, sino que puede ser subsumida bajo un predicado general (como cuando decimos que la muerte de Juan como resultado de un golpe que Pedro le ha propinado califica la acción de Pedro como homicidio). Ciertamente, predicamos de la acción su pertenencia a una clase general, porque la acción ha tenido una consecuencia causal que no se hallaba contenida en el propósito (golpear a Juan para dañarlo, pero no para matarlo). En rigor, Hegel distingue el propósito – en este caso, golpear a Juan –, de la intención bajo la cual el propósito queda subsumido como un medio – en este caso, dañar a Juan. Pero si la acción es intencional (v.gr. Pedro podría alegar que sólo pretendía dañar a Juan y así evitar que se le impute la consecuencia), el agente no puede evitar que se le impute la consecuencia cuya posibilidad está contenida en el aspecto universal de su intención (matar a Juan es una manera, entre otras muchas posibles, de dañar a Juan): en tanto agente racional conoce [debe conocer] esta conexión “entre lo singular y lo universal”. Hegel realiza estas distinciones cuando habla del “derecho de la intención”, que consiste en que al agente se le impute la “cualidad general” de la acción sólo en

la medida en que esté en condiciones de conocerla (lo que excusaría a “niños, idiotas, locos, etc.”).²⁴ Pero al mismo tiempo le contrapone lo que él llama “el derecho de la objetividad de la acción”, que consiste en que el agente no puede rechazar que se le impute lo que, en tanto racional, debería haber sabido.

Podríamos reinterpretar las anteriores diferenciaciones distinguiendo entre “consecuencias externas de la acción” (aquellas que ésta tiene por el hecho de, en tanto evento, formar parte de múltiples cadenas causales, cuyas conexiones el agente no podía prever) y “consecuencias internas” de la misma (aquellas contenidas como ejemplificación posible del carácter general de la intención). Pero quizás es más fructífero usar el idioma de Brandom para categorizar este asunto y, así, retornar a la cuestión acerca del carácter retrospectivo. Que el agente pueda remitir a lo que sabía y quería de su acción (lo que está contenido en el propósito que el agente se ha formado y la intención a la cual tal propósito sirve como medio) para delimitar su responsabilidad por las consecuencias de la misma, equivale a afirmar una autoridad que el agente tiene sobre su propia acción, por medio de la cual éste pretende tener un título para limitar los alcances del juicio de los demás (i.e. el agente pretende tener autoridad sobre las prácticas institucionalizadas de imputación). Que esta pretensión de autoridad esté justificada dependerá de cómo se conciba la agencia en una comunidad determinada. Como ya sugerí, Hegel sostiene que entre los modernos, que se conciben como sujetos moralmente responsables por los fines que deciden perseguir, tal pretensión está justificada, al menos hasta cierto punto. Con todo, esa pretensión de autoridad no puede ser concebida independientemente de la correspondiente responsabilidad: si tal fuese el caso, el “sujeto moral” ejemplificaría el tipo de pretensión de dominio absoluto que Hegel vincula con la autoconciencia del señor de la sección “Autoconciencia”, que, según él, es una posición insostenible.²⁵

²⁴ HEGEL 1992a/1993, § 120.

²⁵ En el famoso capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel considera el escenario ficticio de una originaria lucha por el reconocimiento entre dos individuos, *A* y *B*, que tiene lugar porque la independencia que cada uno de ellos cree tener se ve potencialmente menoscabada por la independencia del otro. En el intento de ambos por lograr que el otro reconozca su independencia, cada uno pretende someter al otro —es decir, acabar con la independencia del otro. Previsiblemente no hay una buena solución a un conflicto planteado en términos tan radicales: o bien *A* mata a *B*, o bien es muerto por él. La única solución posible —el único

La comunidad puede tomar en cuenta, como un dato esencial, lo que el agente sabía y quería en su acción, pero también tomará en cuenta, de modo igualmente esencial, lo que podríamos llamar la “pretensión de autoridad” que el juicio de la comunidad eleva al calificar la acción según el predicado general que ejemplifica. Es decir, el agente puede pretender razonablemente un privilegio respecto de cuál de las descripciones posibles de su acción él considera que expresa su “saber y querer”, pero esto no implica que el sentido que su acción pueda tener (y, por tanto, tampoco el sentido de su “intención”) pueda determinarse privadamente, por la sola referencia a las razones del agente antes de la acción. Esta explicación puede darle plausibilidad a la idea contraintuitiva, según la cual la determinación de la intención sólo puede ocurrir después de que esta ha sido realizada en la acción.

Teorías que explican la acción por referencia a estados mentales incorregibles, a los que antes de la acción sólo tiene acceso el propio agente en cada caso, tienen que presuponer que el contenido de tales estados (su sentido o significado) está ya determinado de antemano. Y arguyen, razonablemente, que si esos estados no hubiesen tenido el contenido determinado que tenían antes de la acción, la acción hubiese sido diferente o no habría tenido lugar en absoluto. Pero consideremos algunos casos intuitivamente plausibles: la persona que juzga acerca del propio carácter, atribuyéndose o negándose una cierta cualidad (valentía o firmeza), antes de haber hecho la experiencia que hubiese puesto a prueba la verdad de semejante certeza, descubre habitualmente algo nuevo acerca de sí mismo cuando, después, juzga lo que ha realizado efectivamente. Algo similar puede decirse del estudiante que, antes de que se le entreguen los resultados de la evaluación, está cierto del resultado de la misma (bueno o malo) o del artista o del académico que, satisfecho o insatisfecho de su obra, espera la misma

escenario en el que puede darse el reconocimiento de la independencia de, al menos, uno de ellos- es una *mala* solución: uno de ellos (digamos *A*) se rinde para salvar su vida, y con ello, produce una situación en la que *B* ve reconocida su propia independencia en el sometimiento total (o la falta de independencia total) de *A*. Esta relación del señor y el sirvo es potencialmente inestable: *B* dispone de autoridad absoluta, pero no tiene ninguna responsabilidad. *A*, en cambio, sólo tiene responsabilidades, pero no dispone de ninguna autoridad. Pero es obvio que una posición de autoridad sólo puede mantenerse cuando implica la responsabilidad que tal autoridad conlleva. De lo contrario, no es posible justificarla frente a otros. Véase: BRANDOM 2004 y PIPPIN 2011.

reacción por parte de la audiencia y del agente bien intencionado que, tratando de hacer el bien a otros los perjudica. En cualquiera de estos casos la falsedad o verdad del “saber y querer” previos a la acción pueden no depender de la agudeza o cortedad del juicio del agente, sino de lo que sale a luz en el juicio de los demás. Lo que la conciencia es en sí, escribe Hegel, lo sabe sólo a partir de su actualidad: “El individuo, por tanto, no puede saber qué es él, antes de que se haya llevado a la actualidad por medio de su obrar”.²⁶

En el libro III de la *Ética nicomáquea* dice Aristóteles que sólo la acción realizada por ignorancia, pero que luego va acompañada de pesar, puede ser calificada de involuntaria y, por tanto, ser excusada, pues no había tenido su principio en el propio agente.²⁷ Parte del enigma que este pasaje ha presentado a los intérpretes se basa en una concepción de la acción intencional que la remite a estados mentales del agente, dotados de poderes causales, en el que se funda nuestro hábito prospectivo habitual. Pues, ¿cómo podría un juicio posterior a la acción modificar su carácter, es decir, en los términos de Aristóteles, hacerla pasar de ser una acción “no-voluntaria” a ser una acción “involuntaria”, y por tanto excusable? ¿Cómo podría ser modificada la acción de Edipo por el terrible descubrimiento posterior de que aquél al que ha matado era su padre y no un desconocido? Tal modificación de la acción parece ser externa, relativa sólo a la cualificación que la acción ha merecido tanto al agente como a la audiencia.²⁸ Y no quisiera sugerir aquí que Aristóteles, en un atisbo genial, anticipó esto que he llamado “concepción retrospectiva de la acción”. Pero imaginemos una persona que realiza lo que hace porque cree no sólo que es lo justo, sino que además se siente moralmente compelida a hacer justicia. Tal persona podría descubrir, después, que su intención no era justa sino injusta, que la compulsión del deber no era sino obstinación y sostener,

²⁶ HEGEL 1992b, 297.

²⁷ ARISTÓTELES 1985, 1110 b, 15-20.

²⁸ Aristóteles dice que “todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario”. Según Christof Rapp, que se hace cargo de la perplejidad de los intérpretes, es necesario leer este pasaje no en relación con las acciones, sino en relación con el carácter del agente, para juzgar el cual las emociones son centrales. Una acción propiamente involuntaria no nos permite sacar conclusión alguna acerca de las virtudes del carácter del agente. En cambio, la acción no-voluntaria, como la llama Aristóteles nos muestra que, al menos, la acción no va contra el carácter del agente (RAPP 1995, 119).

como lo hace Antígona, que “porque sufrimos, sabemos que hemos obrado mal”.²⁹ Una concepción expresiva y retrospectiva de la acción podría, con más fortuna que la concepción mentalista y causalista, iluminar nuestra comprensión de la acción trágica y de la agencia alienada – dos casos de infortunio práctico que no están vinculados a la irracionalidad en la acción sino a la naturaleza social de la comunidad en la que tales acciones tienen lugar – y hacernos comprender mejor cuál es la naturaleza de nuestra libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSCOMBE, G.E.M. 1991. *Intención*. Barcelona: Paidós.
- ARISTÓTELES. 1985. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- BRANDOM, Robert. 1999. “Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism: Negotiation and Administration in Hegel’s Account of the Structure and Content of Conceptual Norms”. *European Journal of Philosophy* 7 (2): 164–189. (Reproducido en Brandom, R. 2002. *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press: 210-234).
- BRANDOM, Robert. 2004. “Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution”, 46-77. En *Hegels Erbe*, editado por Christoph Halbig, Michael Quante y Ludwig Siep. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DAVIDSON, Donald. 1994. “Acciones, razones y causas” en Davidson, D. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona; Crítica: 17-36.
- HEGEL, G.W.F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- HEGEL, G.W.F. 1992a. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. B. 7 der *Werke in 20 Bände*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 1992b. *Phänomenologie des Geistes*. B. 3 der *Werke in 20 Bände*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 1992c. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften, 3. Teil: Philosophie des Geistes*. B. 10 der *Werke in 20 Bände*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F. 1993. *Filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.

²⁹ Verso 926 de la *Antígona* de Sófocles. Citado por Hegel en HEGEL 1992b 348/1966 278. En la traducción de Leandro Pinker y Alejandro Vigo (Bs. Aires: Biblos, 1994. p. 104), se lee “después de sufrir, podríamos reconocernos equivocados”.

- MOYAR, Dean. 2008. "Self-completing alienation: Hegel's argument for transparent conditions of free agency" 150-172. En *Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical Guide*, editado por Dean Moyar y Michael Quante. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, Robert. 2004. "Hegels praktischer Realismus. Rationales Handeln als Sittlichkeit", 295-323. En *Hegels Erbe*, editado por Christoph Halbig, Michael Quante y Ludwig Siep. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- PIPPIN, Robert. 2008. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press.
- PIPPIN, Robert. 2011. *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- QUANTE, Michael. 2004. *Hegel's Concept of Action*. Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press.
- RAPP, Christof. 1995. "Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)", 109-133. En *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, editado por Otfried Höffe. Berlin: Akademie.
- SPEIGHT, Allen. 2001. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Charles. 2005. "La acción como expresión" en Taylor, Ch. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu: 77-95
- WOOD, Allen. 1990. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press.

Da coisa quebrada à dignidade da pessoa na filosofia do direito de Hegel

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Unesp – Campus de Marília

INTRODUÇÃO

Em suas “Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito”¹, na seção dedicada ao Direito Abstrato, Hegel considera a necessidade de efetivação da vontade livre no ser aí, no mundo. A vontade que é livre em si somente se dá conta de ser aí livre na medida em que se vê livre para si. É o já conhecido sair de si para estar em si talvez até pela primeira vez. Aparentemente ter-se-ia aqui um abandono de si para a si se ter, se encontrar. Muito embora a vontade já seja livre em si ela se afirma livre ao se negar através do como se põe enquanto livre. Para Hegel a vontade livre se quer livre e, conseqüentemente, se sabe livre porque se faz livre. Ela não é senão dependente de si mesma e somente de si. Ela faz o que quer porque quer o que faz. O que faz não é senão ela mesma. Com isso a vontade livre se expande ou se espalha por sobre o que quer que seja como sendo a si mesma e o que aí está ou toda e qualquer objetivação não é senão a própria vontade. Ela começa ser em si no ser outro que aos poucos ela reconhecerá como o outro de si.

¹ G.W.F. Hegel. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Trad. de Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

O MEDO DA COISA QUEBRADA

No momento do Direito Abstrato a vontade se põe inicialmente na coisa, depois numa coisa e, finalmente, coisifica-se. Inicialmente na coisa porque a vontade livre se apropria independentemente do que quer que isso possa obter ou ser como determinação. Trata-se de uma determinação indeterminada por não coincidir nem se resumir em coisa alguma, mas tão somente na coisa. Por isso, a vontade livre aparece nesse momento como apropriadora, como feitora do ser da coisa ela própria. Ao se apropriar a vontade livre se faz a própria coisa que, por sua vez, ainda não seria coisa alguma. Com a apropriação a vontade livre se põe na coisa e põe a coisa em si. A universalização da vontade livre percorre a senda da particularização, pois se deixa determinar na determinação limitante da coisa. Já que a vontade livre ao se por na coisa traz a coisa consigo, ela é no ter da coisa ou no ter a coisa o que a leva a se apossar da coisa. Concomitantemente a vontade livre se apossa de si mesma porque é pela coisa ou por si mesma coisificada que ela vem a se reconhecer. Eis a tomada de posse na qual a delimitação da coisa começa a adquirir conteúdo. No entanto, o conteúdo da coisa não é nada mais nada menos do que a vontade livre pela qual a coisa é o que é, mas, ao mesmo tempo, institui objetivamente a própria vontade livre.

A tomada de posse ou o assumir que se possui ou ainda trazer sob seu controle e cuidado faz com que a indeterminação da coisa seja suprassumida na relação de determinação do possuidor e do possuído. Já ocorre nesse momento a posse do possuído como possuidor e, deste, como possuído. A vontade livre que se quer possuidora se torna possuída na coisa que possui. A coisa possuída advém possuidora da possuidora. Cria-se a interdependência entre a vontade livre e a coisa. A coisa parece adquirir autonomia, pois desde a apropriação a desapropriação começa a tomar lugar porque o que se torna por um aspecto apropriado por outro vem a ser desapropriado. Assim como o que é deixa de ser por exatamente ser, de igual modo o que é apropriado se constitui como o que se desapropria. Com a tomada de posse isso se evidencia ainda mais porque o que se tornou de um deixou de ser de outro e, por ser de um cria as condições para ser de outro. A tomada de posse nega a apropriação porque esta necessita ser objetivada para não permanecer uma abstração. Portanto, ao se realizar a concretização da

apropriação na tomada de posse, contraditoriamente, se estabelece a negação do ato de se apropriar.

O processo, assim dito, comandado pela vontade livre se lhe torna um processo alheio porque ao querer se impor a coisa e, de fato fazê-lo, ela também se torna presa da coisa da qual passa a depender e a qual acaba por atribuir sua própria sustentação. Isso se evidencia na obsessão desenvolvida pela vontade livre em relação à coisa manifestado na ânsia pela coisa e no temor com respeito à perda da mesma. Conforme já mencionado anteriormente a vontade livre passa a ser coisa de sua coisa. Se, inicialmente, a vontade livre precisava da coisa para chegar a si mesma agora ela busca a coisa para ficar na própria coisa como que abdicando de si mesma. Na verdade não é possível que ela o faça, mas ela chega a ficar tão delimitada pela coisa que deixa de se conhecer e reconhecer como causa e efeito de si. A vontade livre presa à coisa e presa da coisa passa a experimentar o desconforto de perder a coisa ou como ameaça permanente ou como fato consumado. A perda da coisa é sua própria perda. O verdadeiro medo que seria a perda de si lhe é roubado. Seu medo passa a ser o medo da coisa quebrada. Não é incomum que ao se relatar uma batida de automóvel a pergunta seja invariavelmente “Estragou muito?” Entenda-se aqui que se refere ao automóvel, se é que alguém tenha alguma dúvida sobre isso. Dificilmente se pergunta, não seria possível sem um certo esforço, “Você se machucou?” “Tudo bem com você?” Curiosamente os bens de alguém invariavelmente são identificados com as coisas que este alguém possui. Faria sentido indagar o que se pretende quando se cumprimenta alguém lhe dizendo “Tudo bem?” E, quando não se está bem de fato, qual seria o quadro a partir do qual alguém deixaria de estar bem? É inegável que os bens de toda espécie ajudam a garantir que se esteja bem ou num certo estado do bem e de bem. No entanto, a vontade livre no ato da tomada de posse começa a descobrir o medo de se perder na coisa que se perde. Hegel já adverte no início do Direito Abstrato que a coisa é posta a perder no exato instante de sua apropriação, pois ela é posta e exposta primeiramente à cobiça e depois à sua procura enquanto necessidade. Em outras palavras o que é de alguém se torna dos demais na medida em que o que um tem o outro pode vir a querer por saber desse algo. Além do mais se é bom para alguém e,

isso é evidenciado por quem possui, então por que não poderia ser igualmente para um outro? Desse modo a coisa escapa à posse do possuidor, pois se não posso ter o que o outro tem, então talvez possa ter algo bem parecido ou também feito e ou produzido para mim. Aparentemente o possuidor poderia evitar a perda empreendendo esforços no sentido de preservar a coisa, porém isso também implica na perda da coisa porque a coisa precisa ser guardada, preservada. A coisa se esvanece na sua inefetividade ou o que levaria o possuidor a deixar de ser o que é. Talvez se a coisa se restringir à exposição somente a mim a perda possa ser diminuta ou quase inexistente. Contudo, a tomada da posse, segundo Hegel, já implica no uso da coisa por ser minha e não de outro. A coisa para mim é a coisa empregada em meu benefício, para o meu bem. Enquanto a coisa permanece o que é, isto é, minha coisa, ela cumpre o papel de ser o meu bem, porém não o bem de todos. A coisa que é para a vontade livre faz com que também a vontade livre seja para a coisa. A objetivação da vontade livre na coisa é algo grandioso porque não somente estabelece o senhorio da vontade livre sobre o mundo como também revela uma infinidade de exposições e realizações da vontade livre nas coisas que ela possui. É aí que a vontade livre descobre sua satisfação, seu gozo, sua afirmação. Que a vontade livre seja capaz de se apossar fica patente em cada posse, mas ela sucumbe presa da posse que precisa ser repetida e atualizada permanentemente. Não é mais possível deixar de possuir, pois isto significaria a nulidade e a abstração do indeterminado. Por isso, a aquisição contínua é uma outra forma de preservação. Talvez seja o que comumente se caracteriza como o “ter para ser”. A posse da coisa é garantida com a sua constante e repetida aquisição. Eis a figura do consumo do qual não se pode abrir mão porque sem ele a coisa deixa de estar aí. Por um lado, poder-se-ia pensar que se trata do consumo pelo consumo o que seria uma forma de substituir a coisa específica pela coisa em geral. Por outro lado, pode-se também considerar um consumo da coisa desnecessária porque o consumo garante a posse da coisa sem que a coisa em si seja determinante. Como consequência o que se tem é a invenção da coisa desnecessária necessária. Em outras palavras não se sabe porque se precisa da coisa, não se sabe porque se tem a coisa, mas a coisa está aí como resultado de um esforço intencional e programado

para tanto. O estado de necessidade para Hegel se opõe ao estado de liberdade, mas, dialeticamente, gesta e gera a liberdade. Contudo, é da natureza do estado de necessidade gestar e gerar a si mesmo, ou seja, a necessidade vive de si mesma. Necessidade produz necessidade e de um modo a cercear a ruptura desse círculo. É verdade que não há necessidade sem satisfação, porém a satisfação não pode ultrapassar, superar (não no sentido de *Aufhebung*, suprassunção) porque o reino da necessidade seria derrotado. No contexto da posse da coisa a necessidade se torna uma satisfação e a satisfação uma necessidade. A necessidade satisfaz a necessidade de si. A satisfação, por sua vez, se faz necessária enquanto necessidade da necessidade. Esse é o torvelinho no qual a vontade livre se enreda na medida em que se encontra na coisa. Se esse estado de coisas para a vontade livre pode significar sua perda enquanto vontade e enquanto livre, então ela deveria se esforçar por abandonar tal estado. Mas, ela tem consciência disso? Ela sabe no que é que se pôs? Hegel deixa entender que sim porque é a vontade que constitui a coisa ou na coisa. Ao mesmo tempo isso não parece claro para a vontade porque ela se descobre enquanto o que é no processo de fazer e de se fazer. Entretanto, o mais curioso ainda seria indagar se a vontade livre desejaria abandonar tal situação. Ela experimenta a submissão de tudo a si. Ela se submete a si mesma. Ela faz de si o que deseja. O que mais ela poderia encontrar fora dessa situação? O que faria com que ela abrisse mão da coisa? Essa pergunta parece ter sua atualidade diante da enorme e prazerosa possibilidade de satisfação que o ter proporciona. Será que faz sentido o desafio do “De que vale a pena o homem ganhar o mundo se vier a perder sua alma”? Ou ainda mais simplesmente “Dinheiro não é tudo”? Para Hegel a resposta a essas questões não pode vir de nada mais do que da própria vontade livre. O estado de coisas ou para as coisas no qual a vontade livre se encontra não tem sua origem, desenvolvimento e instituição senão na própria vontade livre. Ela pode até atribuir a autoria de suas desgraças e privilégios a algo mais que não ela mesma, mas é ela sempre que realiza tal delegação. Portanto, para que ela deixe a situação na qual se encontra por entender que sua identificação e afirmação na coisa lhe é perniciosa ou lhe retira o próprio querer e a liberdade, ela precisa querer a mudança. A Filosofia do Direito afirma e demonstra

desde seu início que a vontade livre é essencialmente relação. Ela não é isolamento da auto-suficiência. Ela é vontade livre que se conhece e se reconhece enquanto tal. Precisamente nesse aspecto se encontra a viabilidade da mudança que se dá através da confrontação da vontade livre consigo mesma. A vontade livre é coletividade e individualidade, e conseqüentemente, não pode ser tomada como solipsista. Com razão poder-se-ia agora interpelar afirmando que na coisa, nessa saída de si, a vontade ainda não se sabe livre, aliás, nem como vontade, mas se encontra no processo para tanto. No entanto, se esse é um momento que a vontade precisa percorrer isso não significa que obrigatoriamente vá além dele e, indo além dele não significa também que a ele não retorne. A vontade livre não somente não é um isolamento, mas também não é coletividade formal e abstrata. Ela é efetividade histórica instituída. Conforme o próprio Hegel afirma não é suficiente dizer que se é livre; é necessário sê-lo de fato. Sempre seguindo Hegel é cabal que a vontade livre nem sempre se soube livre do mesmo modo e nem para todos. A sua instituição confrontou a indeterminação e a arbitrariedade, pois não se é livre de qualquer modo nem segundo a compreensão de alguns mais do que de outros. Então, a vontade livre é individual e é também muitas individualidades que se deparam umas com as outras e estabelecem por suas escolhas com o máximo de consciência possível como permanecerem em relação umas com as outras. O meu e o seu ficam explicitados nesse momento. Estes podem ceder lugar ao nosso como forma de garantir o “meu” e o “seu”, mas podem igualmente recusar ao “nosso” precisamente por entenderem que é assim que o “meu” e o “seu” serão preservados. Note-se que ainda estamos aqui marcados pela relação com a coisa. O “meu”, o “seu”, o “nosso” o que seriam? Não são outra coisa que expressão da posse com a diferença de que ou se tem temendo deixar de ter ou tendo sem que o temor do deixar de ter seja o determinante.

O MEDO DE PERDER A VIDA

Pelo “meu” e pelo “seu” a coisa permanece sempre sob a ameaça de já não continuar mais sob a posse. Não é de se estranhar que a posse da coisa enquanto privada em toda a sua extensão, seja de indivíduos

quanto de grupos, ela evoca a necessidade de proteção, de seguro. Tudo passa a ser segurado. Tudo seria exagero, pois isso se aplica às coisas, porém não obrigatoriamente às pessoas. Nem todos possuem seguro de vida e não porque a vida seja menos ameaçada do que as coisas. As ameaças contra a vida são também do âmbito do imprevisível, do incontrollável. Casas, por exemplo, possuem seguro da estrutura física e de seu conteúdo com exceção das pessoas. Como o seguro “morreu de velho”, então porque não muros altos, cercas elétricas, cães, que dependendo da raça podem até atacar o próprio dono, pois é melhor pecar por exagero do que lamentar depois o que mais poderia ter sido feito, e ainda pode-se contar com vigilância monitorada, etc. Não se pode nem se deve esquecer ainda o aparato judicial que se mobiliza rapidamente quando o patrimônio é lesado o que, aliás, é sempre ampla e largamente coberto pela mídia. Por outro lado, o “nosso” não pode se pautar pela exclusão nem pelo receio diante de quem quer que seja, pois não há quem aí não se encontra na posse do que quer que seja. O proprietário não é dificilmente conhecido ou sabido porque qualquer um o é. Aqui talvez pareça muito mais ser o desejo pelo que se gostaria de ter como organização social, mas Hegel sabe que não se vive segundo o que deveria ser e, como bom leitor de Maquiavel, sabe que o mundo não é como gostaríamos que fosse, mas é como é. No entanto, o que o mundo é, é o que queremos que ele seja sendo que esse querer é coletivo e a coletividade é multifacetada, com os mais diferentes interesses e até tolerante com a variedade de escolhas que mesmo por isso não são sempre coincidentes. O direito abstrato introduz aos poucos o que a seção dedicada à sociedade civil burguesa escancara, ou seja, que o comum aí é o interesse. Contudo, não se trata do interesse pelo outro. Em relação ao outro existe muito mais a atenção. Quando o outro se aproxima o que será que ele quer? Eu não consigo, somente eu e mais ninguém, deixar de pensar que ao ser abordado numa rua, por exemplo, que alguém não venha até mim pedir-me o substituto universal da coisa, dinheiro. O outro sempre quer o que eu tenho. Não se pode deixar de notar também que invariavelmente se acredita que sempre temos algo. Não há espaço aqui para considerar a ideia de que quem tem fez por merecer, pois ter é sinônimo de qualificação que predispõe para o ter. Estar no lugar certo, na hora certa e até ser esperto poderia ser identificado com a meritocracia.

Hegel deixa claro que na medida em que a vontade livre se deixa prender à coisa e somente aí ter a sua afirmação e confirmação ela experimenta o esgotamento de si como querer e querer livre, pois ela não consegue mais porque na verdade não quer, retornar a soberania de si que suprassume a coisa. Esse aspecto não é pouco conhecido nem pouco criticado até mesmo na atualidade e encontra sua expressão no desapego, na renúncia, no interesse pelos verdadeiros valores e até na valorização da pobreza. É o que comumente se traduz pelo ser ao invés do ter ou sou pobre, mas sou honesto. O problema não é a pobreza, o comedimento, a escolha de valores ditos mais elevados, mas a insistência no fato de que as pessoas devem ter menos porque não precisam de tanto. Sem considerar desde onde essas falas são proferidas é necessário lembrar que o espírito não se dissocia da matéria porque aí ele se degrada. Não, a sua dissociação é a elevação da materialidade à universalidade. O homem continua precisando da coisa para sua satisfação e não se pense aqui que se trata somente do necessário para sobreviver, mas para viver para além da quantidade também com qualidade. Este é certamente um problema da vontade livre que se encontra presa da coisa. Ela não se conforma com o fato de que a coisa possa ser possuída por todos pelo receio de vir a ser ameaçada em seu ter. Ela sabe que para ser é necessário ter. Precisamente por isso ela procura ter e ter em abundância. Como de fato não há ser sem ter, então é a mesma vontade livre que se incita coletivamente ao ter para ser. Se, por um lado, o ter sem limites significa a exaustão do próprio ter, por outro lado, o ter altamente limitado também conduz ao impedimento do ter. Por que se deve ainda alardear aos quatro ventos que a beleza do canto das sereias deve ser reservada a alguns privilegiados, a alguns destinados sob o pretexto de eles se sacrificam por todos os demais? Uns parecem somente pensar enquanto outros somente fazem. E pensar é mais elevado do que fazer. Desde o começo dos tempos os sacerdotes ou aqueles que dedicam o ócio ao sagrado, são vistos como os melhores e mais dignos porque se sacrificam para o bem dos outros fazendo por merecer um tratamento diferenciado e destacado que, não se pode esquecer, seria garantido por aqueles que somente fazem. Por que seriam estes menos dignos? Por que estariam estes se sacrificando menos do que os outros? Por que fariam estes por merecer menos?

Por que deveriam estes se contentar em ter menos? Se, por um lado, a vontade necessita superar, no sentido aqui de deixar para trás, sua determinação na coisa, por outro lado, ela não pode deixar para trás, aqui no sentido de superar, a coisa. Não somente é pela coisa que a vontade se conhece e se reconhece, mas é também pela coisa que a vontade se põe também como vontade que existe como um ser-aí. Não se trata de se render à materialidade ou se tornar materialista, mas afirmar sua realidade na matéria no que esta tem de específico na medida em que promove a subsistência, a preservação e a manutenção da mesma vontade. A coisa em si não representa, para Hegel, uma ameaça à vontade nem um perigo à integridade da mesma, mas, sim, a relação da vontade com a coisa ou como a vontade se determina em relação com a coisa. No momento do Direito Abstrato a vontade aparece pela coisa e tem na coisa sua efetividade. De certa forma, no mesmo sentido, a vontade precisaria livrar-se da coisa para ser o que pode e deve ser, ou seja, soberana. Contudo, se a coisa pode representar uma ameaça à vontade através da excessiva dependência e ou identificação com a coisa, de igual modo, e não menos ameaçadora é a independência em relação a coisa, pois a vontade não é mera intelectualidade. A vontade é o ser-aí da pessoa que vive do uso da coisa. Daí, a relação vontade e coisa é a afirmação da coisa quista e da vontade que expõe o ser da coisa no para si da mesma vontade. Com isso a vontade coloca a coisa no lugar que lhe pertence de direito, isto é, de ser de uso da vontade, de ser apropriada pela vontade, de ser realização e efetivação da vontade. Não sem motivo a última parte da seção dedicada ao Direito Abstrato é, conforme Hegel a organiza, a consideração da alienação da propriedade e não da vontade muito embora na medida em que a vontade encontra-se presa a coisa ela se perde no perder da coisa, mas também a vontade se perde ao perder a coisa.

Entende-se que nesse estágio Hegel permite identificar o medo que suplantaria o medo da coisa quebrada que seria o medo da perda da vida. Esta não pode ser posta a perder por não poder ser simplesmente substituída como ocorreria com a coisa. Além do mais a vida não é algo que se tenha nem que se possua como compreendida pelos contratualistas, mas o que o indivíduo é porque a vida de um indivíduo é ele mesmo e não algo do qual ele participa. A vida é sua totalida-

de. Ela somente pode ser colocada em perigo se sua universalidade for por aí afirmada e confirmada.

“O fato de que eu sou vivo e tenho um corpo orgânico não segundo o aspecto pelo qual existo como o conceito sendo para si, mas como o conceito imediato, repousa sobre o conceito de vida e o do espírito enquanto alma – sobre momentos que são tomados da Filosofia da Natureza e da Antropologia.”²

A vontade que inicialmente conhece a coisa e aí se reconhece enquanto vontade tem nesse reconhecimento o conhecimento de si como determinante de si no ser aí das coisas. A vontade vem a saber de si como senhora da coisa e não mais coisificada ou indistinta da coisa. A vontade que agora se tem em si para si após se dar no ser aí se vê vontade. Seu ser, sua efetividade é apreendido agora nela mesma. O receio de perder a coisa é muito mais o receio de se perder. A proteção dada à coisa é a proteção dada a si porque ela já se sabe necessitada da coisa, mas muito mais ainda sabedora de que sem ela a coisa pouco lhe importa. A coisa é para sua proteção, para sua preservação, para sua conservação. A coisa é para ela enquanto viva. A coisa se lhe torna uma contingência ou um descartável porque ela reduz a coisa a si, ao seu interesse e necessidade que é ela mesma em si. Ela passa a temer por si, pela vida ou por si viva. Por mais que ela necessite da coisa ela se tem nesse momento como o centro de toda atenção e preocupação. Mais do que nunca a coisa é para ela e a vontade viva é que se imporá a constituição da coisa seja na sua produção, confecção ou construção como o que quer para si. Para Hegel isso se deve ao fato de que com isso a vontade se quer. “Eu tenho esses membros, a vida, apenas na medida em que eu quero: o animal não mutilar-se ou suicidar-se, mas o homem pode.”³ Nesse sentido a vida que se dá na imediatidade é vida para a vontade na vontade viva porque esta a quer. A vontade não se quer viva de qualquer modo nem segundo a contingência porque não se efetiva de qualquer modo nem de forma e ou determinação genérica. A vontade viva se põe como se quer e pelo que quer. O viver é conforme o que quer. Conseqüentemente o seu morrer se constrói a

² Hegel. 2010, § 47.

³ Hegel. Op. Cit., § 47.

partir do querer de seu viver. Porque a vontade viva se quer viva ela não se efetiva como vivente de qualquer modo, mas estabelece para si modos, meios, estruturas, etc pelos quais se quer garantir como vida. Não é de se estranhar que a vontade viva passe a compreender a vida em suas mais variadas manifestações como o parâmetro para a vida em geral. Sua vida ou ela viva chega a se colocar como a vida em si e a vida que deveria ter a primazia sobre todas as demais formas de vida. Quanto mais a vontade viva se toma como a vida tanto mais ela aprende os perigos que pairam sobre sua efetividade. Como consequência a vontade que se sabe viva se cerca de todos os cuidados necessários para sua proteção. Daí, a coisa e sua posse se transformam em acúmulo, em concentração, em exclusividade. A maior expressão de seu temor por si como vida assume a forma da propriedade privada ou do que ela procura restringir somente à sua posse e desfrute. Pela propriedade privada estabelece-se um claro limite e ou separação entre a vontade viva e tudo mais que possa representar uma ameaça à sua integridade. As demais vontades também passam a indicar um perigo o que leva a vontade viva a se proteger diante delas seja mantendo-as sob sua vigilância seja reduzindo-as a si. Tanto num caso quanto no outro as outras vontades são tomadas como passíveis de determinação pela vontade viva e, de certa forma, quase que, talvez completamente, ao campo da coisa a qual se controla e, mais ainda, se reduz ao que se quer para si. Não se pode aqui deixar de pensar a escravidão tanto como uma acumulação quanto como uma apropriação de bens que as vontades possuídas venham a proporcionar a vontade viva. Esta não temerá expandir seu domínio para que possa se garantir. Mas, qual seria nesse contexto o momento de conhecimento e de reconhecimento da vontade viva? Se, ela parecia superar sua definição e delimitação pela coisa e se saber querer em outros querereres, então agora ela parece retroceder à coisa. De fato, seu temor pela sua vida a leva a renunciar a si mesma como querer e se submeter novamente ao domínio da coisa. Mais do que isso ela mesma se entrega a coisicidade sendo uma posse dentre muitas posses. Essa é a figura da vontade viva que renuncia seu querer diante do medo da morte por entender que o preço a ser pago com a vida pode ser substituído pela sua submissão. Essa é a recusa que a vontade viva se impõe, isto é, abrindo mão de si enquanto autora

de si e se refugiando sob a proteção de outra vontade que garanta sua vida que será uma vida pertencente à outra vontade. A vontade viva que se submete a outra vontade entende que se ganha ao se perder. Sua fixação na ânsia por viver renuncia ao querer de si. Ela se vê pelo querer a vida e não mais pela vida do querer. É sua escolha a renúncia que assume e que se perpetua como abandono do querer. Na verdade a vontade viva se quer continuamente viva e seu querer permanece sempre aí diante dela. Sua vida é o empenho do auto engano, pois se quer convencer de que seu querer já não atua e não importa mais. O ápice de sua renúncia é a entrega de sua liberdade. Para a vontade que teme pela sua vida não haveria nada mais importante do que sua vida em relação a qual ela sacrificaria o que quer que fosse necessário para a sua proteção e salvaguarda. Por isso, para a vontade viva é mais importante a vida do que a liberdade.

A PERDA DA LIBERDADE COMO O VERDADEIRO MEDO

Assim como a vontade faz a coisa ser sua coisa no momento do contrato, pois no momento precedente a coisa ainda não é da vontade, mas a vontade é na coisa, de igual modo no estabelecimento do contrato a vontade se reconhece não somente mais na coisa, mas também pela coisa que ela faz ser sua coisa. Ora, o contrato explicita a posse e a privatização da coisa torna-a pública, isto é, contraditoriamente faz com que ela passe a ser desejada por muito, vários ou todos os demais que não a tem. Eis a possível ruptura do contrato e as diversas formas do ilícito na ilicitude não intencional, na fraude, na coação e no crime. Então, diante da possibilidade de que a vontade viva seja negada em sua vida ela se abre para a empreitada de sua defesa pondo-se em situação de risco ao buscar sua preservação. Ao delegar a salvaguarda de sua vida à outra vontade ela aprende que obtém não somente o que quer, ou seja, a proteção, mas também o contrário disso ao poder ser empregada pela vontade possuidora a qualquer momento. É precisamente devido aos abusos que possa vir a sofrer que ela se vê forçada a agir e assumir sua autodeterminação. Exemplo disso é que a vontade viva precisa lidar com a aniquilação da vida através da pena de morte. Seu problema aqui é equacionar quais os motivos, os parâmetros e a

autonomia que decide sobre a vida. Enfim, não basta a vontade pôr a vida sob os cuidados de uma outra vontade, mas se faz necessário saber como essa vontade exercerá a proteção ensejada.

Isso se dá abertamente na passagem do Direito Abstrato à Moralidade. Diante da arbitrariedade e da indeterminação que permeiam o cuidado com a vida põe-se como necessário o enfrentamento da obscuridade e da incerteza da decisão sobre o viver. Desse modo a vontade viva sente a necessidade de saber como se dará sua proteção e salvaguarda. Ela se põe a obrigação de aceitar previamente, de concordar, de escolher mais claramente o que permite sobre si. Com isso a vontade viva acorda e concorda na relação com outras vontades o que não lhe poderá ser retirado sem sua prévia anuência. Daí o direito ou a vontade livre em si se torna direito válido e efetivo pela negação do ilícito. A vontade viva manifesta desse modo sua mediatidade através do movimento para si. Com a assunção do direito agora não mais como um imediato, mas que se mediatiza pelo movimento da vontade viva para si, ocorre o ganho de si mesma da vontade viva como um objeto. Em outras palavras a vontade viva não somente se torna sujeita de si mesma, mas também objeto de si mesma. Sua cisão em relação à coisa, ao mundo é suprassumida de modo que ela se toma no que quer que seja como um distinto dela. Por isso, as ameaças contra a vida, sua vida, não são mais as ameaças que ela desconhece nem que poderia lhe surpreender porque ela agora reconhece como sendo suas próprias ameaças. Esse é o passo na direção da tomada de si como livre no ser aí, no direito como em si e para si. A vontade viva e livre se efetiva não mais no que lhe é exterior, estranho, mas nela mesma. Ela é seu ser aí. O ser aí é ela. Ela se torna livre para si ou como sua atividade. A vida, sua vida é posta e tomada em suas mãos e o medo diante da perda da vida passa a ser o medo de deixar de ser livre. Hegel descreve esse momento da figura da liberdade como o direito da vontade subjetiva cuja análise mais detida dar-se-á ao nível da Moralidade. “Nessa esfera a principal coisa é meu propósito, minha intenção, meu objetivo porque a exterioridade agora se mostrou ser completamente de nenhuma importância.”⁴ A propriedade, a posse da coisa já não é mais a determinação da vontade viva e livre. Já no momento do contrato ela foi posta

⁴ G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, Werke in 20 Bände, Werke 7, § 33, Z.

em relação com outras vontades e aí identificada na coincidência entre elas ainda devido à posse. Contudo, isso também conduziu a vontade para além da coisa e mais ainda para si. A vontade viva e livre se revela aqui em sua particularidade como a que quer se fazer e faz seu querer. Esse é o momento da Moralidade que Hegel indica pela Enciclopédia⁵ que não deve ser confundido com uma doutrina moral.

“O moral deve ser tomado no sentido mais amplo, no qual não se significa simplesmente o moralmente bom. “Le moral”, na língua francesa, é oposto ao “physique” e significa o espiritual, o intelectual em geral. Mais aqui o moral tem o sentido de uma determinação-da-vontade, na medida em que ela está no interior da vontade em geral, e portanto abrange em si o propósito e a intenção, assim com o moralmente mau.”⁶

A vontade particular que no direito abstrato ou formal aparece como pessoa, será na moralidade conceituada como sujeito.

“O indivíduo livre que é somente pessoa no direito (imediato), agora é determinado como sujeito - vontade refletida sobre si mesma, de modo que a determinidade do querer é determinado como sujeito - vontade refletida sobre si mesma, de modo que a determinidade do querer em geral como ser-aí da liberdade em uma coisa exterior. (...) Essa liberdade subjetiva ou moral é principalmente o que se chama liberdade, no sentido europeu.”⁷

CONCLUSÃO

No sistema filosófico de Hegel a liberdade moral constrói contraditoriamente um momento sistemático do vir-a-ser da liberdade: com a saída do nível do Direito Abstrato a vontade deve ser determinar ainda mais. Além disso, a vontade também conhece no momento da Moralidade a si mesma como condição para a validade do direito. Se, conforme já mencionado, pelo contrato a vontade se manifesta enquanto vontade coletiva, se estabelece também o querer e o reconhecimento

⁵ G.W.F. Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. 3 volumes. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

⁶ Hegel. Op. Cit., § 503.

⁷ Hegel. Ibid., § 503.

do sujeito que somente na Moralidade o saber de si se desenvolverá em liberdade abstrata. “A vontade, que no direito abstrato é apenas enquanto personalidade, de agora em diante tem essa por seu objeto; (...)”⁸ Por um lado a vontade viva e livre se assume num avançar para um patamar mais elevado, “terreno da liberdade”⁹ e, por outro lado, o subjetivo expressa a liberdade adequada como uma coisa exterior, isto é, a liberdade é ao mesmo tempo interiorizada e exteriorizada subjetivamente. Nesse duplo aspecto a vontade traz consigo em seu avanço ou progresso o medo da coisa quebrada como o quebrar de si mesma e o medo de morrer para a construção do que lhe aparece agora como seu verdadeiro medo, ou seja, a perda da liberdade. O que antes no Direito Abstrato era uma condição agora é na Moralidade uma obtenção. A coisa não pode ser simplesmente deixada de lado, nem a vida pode ser tratada como algo insignificante, porém nem uma nem outra por si mesmas, mas sim porque a vontade quer cada uma delas e muito mais a si mesma.

⁸ Hegel. *Ibid.*, § 104.

⁹ Hegel. *Ibid.*, § 106.

A autodeterminação do sujeito moral na Filosofia do Direito de Hegel.

Paulo Roberto Monteiro de Araujo

Mackenzie – São Paulo

O processo dialético da vontade como forma de realização parcial da ideia de Liberdade na Filosofia do Direito culmina no surgimento do sujeito moral. A vontade, ao se descobrir como sujeito das suas ações, muda a sua perspectiva em relação à concretização do conceito de Liberdade.

O nosso interesse em analisar a moralidade é tentar apreender o caráter universalizante, porém, abstrato, da particularidade das ações do sujeito moral e as suas consequências no mal. A Moralidade, como resultado do movimento dialético do direito abstrato, surge como autodeterminação de si mesma, na esfera da vontade subjetiva. A Moralidade, como vontade, possui a sua existência (Dasein) em si mesma. Na subjetividade da moral a vontade se toma internamente por objeto. Tomando-se por objeto a vontade suprime a sua imediatez configurada na personalidade do direito abstrato, em que a sua existência (Dasein) estava vinculada à exterioridade das coisas. Deste modo, na Moralidade, a vontade se afirma como objeto de si mesma na sua interioridade reflexiva.

Mantendo uma relação interna entre elas, Moralidade e Vontade conjugam uma identidade. Por isso, “o ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade” (Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens). O ponto de vista moral torna-se a dimensão reflexiva da

própria vontade; não somente através do seu simples em si (bloss ansich), como também do seu para si infinito (für sich unendlich).

A interioridade do ponto de vista da moral vai possibilitar a vontade ser para ela mesma. Significa que, se anteriormente, no direito abstrato, a vontade precisava de uma propriedade para poder se expressar como livre, na moralidade ela só necessita de si mesma. A vontade perde a sua dependência em relação à coisa. Na esfera da personalidade, a vontade se experimentava sob a forma imediata sensível-abstrata da coisa. Já na moralidade a vontade se experimenta como objeto de si mesma. Entretanto, essa segunda experiência da vontade a leva para abstração interna de si mesma. Essa abstração, a partir do ponto de vista da moral possibilita a vontade ter uma reflexão infinita de si mesma. A instância da reflexão é a base determinativa do desenvolvimento do sujeito moral. Além disso, a reflexão da vontade possibilita o surgimento do sujeito, no que diz respeito à autodeterminação da vontade em si mesma.

A AUTODETERMINAÇÃO DA VONTADE E A CIRCUNSTANCIALIDADE DA SUBJETIVIDADE

Como autodeterminação de si mesmo, a vontade se põe como sujeito, porém, a sua existência está vinculada à circunstancialidade subjetiva do indivíduo. Cria-se, então, uma inadequação entre a vontade, como subjetividade, e o conceito de vontade em si. Deste modo, o conceito da vontade depende para se realizar da subjetividade livre autodeterminante na sua existência. A subjetividade da vontade aparece, então, como a realizadora do conceito da vontade em si.

Por meio da subjetividade ocorre uma diferença entre a vontade e o seu conceito. Nesta diferença é que o pensamento hegeliano desenvolve o seu trabalho conceitual, tendo como base o conflito entre o conceito e a sua concretização. Porém, esse conflito fica como que escondido nas relações existenciais entre a vontade subjetiva, como indivíduo livre, e o conceito de vontade em si. É essa inadequação que Hegel procurará solucionar ao longo do processo dialético da Moralidade.

O estatuto de existência da Idéia de Liberdade é dado pela própria subjetividade, como anteriormente era dado pelo direito abstrato.

Hegel sabe que não pode “lutar” contra a circunstancialidade da subjetividade, e por isso faz com que a Idéia se “dobre” aparentemente a ela, para poder se concretizar, mesmo que de uma forma conceitualmente distorcida. É isto que faz Hegel apresentar a subjetividade formalmente como a realizadora da vontade em si.

A subjetividade da vontade como Moralidade é o que vai dar o caráter real do conceito de vontade em si. Pois, é na Moralidade que o sujeito, na sua individualidade livre, tem domínio sobre as suas ações no mundo. Tendo domínio das suas ações o sujeito se torna conhecedor do Bem.

Não é na esfera das leis do direito abstrato que se dá a violação daquilo que é justo ou injusto, mas é na própria reflexão moral que o indivíduo vai distinguir o que está na sua ação, em adequação com o direito em si. A estrutura reflexiva da subjetividade é que determina o próprio conceito de direito.

Hegel pretende com a subjetividade trazer a questão da Liberdade para o plano da moralidade, que tenta sobrepor a forma do juízo moral à forma do direito em si. Sendo que esta última só pode ser, como conceito, por meio daquela. A determinação do direito está presa ao ponto de vista da moral. Sendo assim, o conceito de direito fica condicionado à subjetividade moral.

Para o direito poder ser é preciso que ele seja reconhecido como tal em relação à vontade subjetiva. Daí a necessidade do direito ter que se condicionar à autodeterminação da vontade subjetiva para poder se realizar como Idéia na esfera da universalidade.

A subjetividade da vontade não admite nenhuma outra determinação que não esteja ligada ao seu processo reflexivo. A ação reflexiva da subjetividade faz com que as coisas passem pelo crivo do seu para si.

Além disso, é esse para si que faz com que a vontade subjetiva apresente-se distinta da vontade em si. A diferença entre esses dois planos do conceito da vontade marca a abstração da vontade subjetiva em relação ao em si do seu próprio conceito.

A UNIVERSALIDADE FORMAL DA VONTADE

A subjetividade como autodeterminação infinita da vontade constitui o elemento formal da mesma (§108). Em outros termos, ela

assegura a universalidade formal do direito em si da vontade por meio da sua reflexão autodeterminante.

Em assegurando a universalidade formal da vontade a subjetividade reafirma a sua diferença com a vontade em si. Ela só possui este caráter de formalidade em relação ao conceito de vontade, não mantendo uma relação de identidade com a substância mesma da vontade.

Na ação de pensar, a autodeterminação da subjetividade não consegue apreender a determinação objetiva do conceito de vontade em si. Daí a pura inquietação da autodeterminação da subjetividade em relação àquilo que ela, como consciência, pensa ser diferente de si mesma. O ponto de vista da moral é deste modo, o ponto de vista da diferença, que resultará no processo de identidade entre a vontade e o seu conceito na terceira parte da Filosofia do Direito.

A própria formalidade é o resultado do ponto de vista da vontade subjetiva, a qual no seu movimento de autodeterminação se dá o seu próprio conteúdo. A formalidade aparece como algo colocado pela própria subjetividade. Por isso, “na sua determinação geral, esta formalidade contém primeiramente a oposição da subjetividade e da objetividade e a atividade que lhe se relaciona” (§ 109).

A formalidade dentro do processo de oposição entre subjetividade e objetividade, como aponta Hegel no § 109, tem como função limitar os conteúdos que a subjetividade se dá, no seu processo de autodeterminação infinita. Isto é, o limite formal procura suprimir a própria delimitação subjetiva fazendo com que os conteúdos da subjetividade passem para um plano objetivo. Daí formalidade da vontade ter um caráter de dever, que tenta identificar, na ação moral, aqueles conteúdos da subjetividade que estão em conformidade com o Bem (§ 110).

O trabalho da vontade subjetiva referente a tentativa de apreender a sua própria identidade consigo mesma faz com que ela não saia dos seus conteúdos dados por si mesma. A vontade subjetiva tenta dar a esses conteúdos um limite por meio de um elemento formal. Entretanto, ela não consegue suprimir os seus conteúdos subjetivos. Pois, mesmo o elemento formal é um conteúdo seu. A vontade subjetiva fica dando voltas em círculos em torno dos seus próprios conteúdos.

A vontade subjetiva ao obter em si mesma e para si mesma o seu conteúdo, isto é, sua autoidentidade, vai ter como fim íntimo (inne-

rer Zweck) a realização dos seus conteúdos, enquanto determinação particular, na esfera de uma exterioridade objetivada (§110). Porém, essa forma objetivada dos conteúdos da vontade subjetiva (ou moral) precisa continuar como sendo resultado de uma intenção ou projeto da vontade em si e para si mesma no plano da sua determinação interna. A vontade só reconhece aquilo que é produto da sua reflexão. Deste modo, a exterioridade objetiva do seu conteúdo precisa ser um produto da consciência subjetiva.

A consequência imediata desse fim íntimo (innerer Zweck) da vontade subjetiva é o problema da adequação entre o seu conteúdo e a essência do conceito de vontade em si. Tendo em vista, que a reflexão da autodeterminação da vontade subjetiva permanece numa formalidade da sua diferença com a vontade em si, o conteúdo dessa reflexão tem que se pôr uma exigência (Forderung) para poder estar em adequação com a essência universal da vontade. Pela própria determinação subjetiva da vontade o seu conteúdo engloba a possibilidade de não estar conforme o conceito (§111). A exigência está no conteúdo da reflexão, que deve estar em conformidade com a universalidade do conceito de vontade.

O fim íntimo (innerer Zweck) da vontade ao ser executado (Ausführung) conserva o próprio caráter autodeterminante da subjetividade, entretanto faz com que esse fim se exteriorize de modo objetivo. Há então uma superação da subjetividade na sua simplicidade imediata.

A ESTRUTURAÇÃO DA AÇÃO MORAL

Hegel ao analisar a determinação da subjetividade sistematiza a estrutura da ação moral. A pretensão do pensamento hegeliano é mostrar o caráter de finitude dessa ação em relação à realização do conceito de Liberdade. Contudo, Hegel não descarta o direito da subjetividade em pretender, através da sua ação moral, ser o fundamento da concretização da Liberdade. Deste modo, o nosso filósofo analisa o próprio direito da subjetividade com o fito de realçar os limites da sua ação moral.

A realização da vontade como vontade subjetiva ou moral vai estar na ação (§113). A Ação contém a estruturação determinativa da

vontade moral. Deste modo, Hegel chama atenção no § 113 para as determinações do conteúdo da ação, as quais se subdividem em três.

A primeira determinação está relacionada com o próprio saber da vontade em relação à sua ação, enquanto proveniente de si mesma. Deste modo, ao estar ciente de si mesma a vontade subjetiva é responsável por aquilo que faz na sua ação. A segunda determinação vincula-se à exigência que a vontade se faz para adequar o conteúdo da sua ação ao conceito. A terceira está relacionada à vontade de outras subjetividades. São estas três determinações do conteúdo da ação da vontade que darão suporte às três seções que compõem a Moralidade, na instância do seu direito ou liberdade de realizar a Idéia de Liberdade.

O PROJETO (Der Vorsatz) e a responsabilidade (die Schuld)

A questão que perpassa a primeira seção da Moralidade é a relação entre a ação da vontade subjetiva, na sua finitude, e a exterioridade circunstancial do mundo, enquanto objeto da própria ação. Por isso, a vontade subjetiva já pressupõe a infinitude da realidade. O projeto da vontade subjetiva é concretizar, por meio da ação, o conteúdo da sua liberdade, enquanto conceito.

Além disso, está em questão a mudança que a ação da vontade, como projeto, realiza no mundo. A responsabilidade que a vontade tem nessa mudança reforça a sua consciência em relação às suas ações. Essa consciência provém da sua estrutura existencial, que a vontade possui em relação à exigência que ela se põe em estar de acordo ao conceito. Realizando uma mudança na realidade existente, a vontade se sente responsável por essa mudança. Pois, sendo sujeito, na ação de mudança, a vontade subjetiva coloca os seus conteúdos (como predicados abstratos) na realidade modificada (§115).

O DIREITO DE SABER SOBRE A REALIDADE

Fundada na argumentação do direito do seu saber, a vontade se mostra completamente finita em relação à existência da realidade. A sua ação está condicionada ao seu saber do real. Existe, então, uma barreira limitando as próprias ações da vontade, pois o seu saber está

enquadrado nas representações que ela tem da realidade, enquanto objeto exterior.

A vontade embora procure se identificar, na sua ação, com a realidade, continua somente idêntica a sua particularidade finita. A sua finitude lhe coloca numa relação de diferença com o seu objeto. Daí responsabilidade da vontade subjetiva só aparecer a partir da sua contradição em relação ao projeto embutido na sua ação, onde ela não pode alegar desconhecimento. Quando a vontade age em pleno conhecimento de causa, aí lhe pode ser imputado uma responsabilidade (§117).

A INTENÇÃO (DIE ABSICHT) E A FELICIDADE MORAL (DAS WOHL)

Na intenção (die Absicht) a vontade tem não somente o saber do conteúdo singular da sua ação, mas antes ela está ciente do lado universal que essa ação deve ter ao se exteriorizar (§119).

A intenção (die Absicht) quer julgar o resultado universal da ação, fundado na subjetividade, como projeto de si mesma. Projeto esse que busca universalizar os conteúdos singulares da ação da vontade. A vontade subjetiva como sujeito da ação tenta criar, na sua ação, predicados com validade universal (§119).

Para a intenção da vontade subjetiva, a determinação isolada da realidade mostra a sua natureza como conexão externa. A parte isolada da realidade externa tocada, enquanto ponto particular (einzelnen Punkte), contém pela sua natureza universal a extensão (Ausdehnung) da realidade na sua totalidade. Por isso a ação da vontade ao se concretizar na realidade torna-se uma proposição da realidade mesma, proveniente do ato da vontade (§119). Com isso a ação particular da vontade alcança uma identidade com a totalidade do real.

O que Hegel chama a atenção é para aquilo que se refere a uma ação moral. Para Hegel a ação moral se funda em um conteúdo particular da vontade como intenção, mas que ao mesmo tempo pretende, através do seu projeto, universalizar esse conteúdo. “A ação tem este duplo sentido de elemento universal contido na intenção” (adendo §121). Daí Hegel considerar a determinação do sujeito. A vontade, como sujeito pretende algo fundado nele mesmo, quer satisfazer sua paixão, seu desejo (adendo §121).

A BUSCA PELA RACIONALIDADE DA AÇÃO

Deste modo, “o Bem e o justo constituem nele também um conteúdo possível, pois não se trata de um conteúdo simplesmente natural, mas de um conteúdo colocado pela racionalidade” (adendo § 121). Sendo assim, o ponto de vista moral se sobrepõe aos móveis individuais, pois a satisfação da vontade deve estar na ação que busca aquilo que é justo (adendo § 121).

A ação (Handlung) tem por meio da particularidade um valor subjetivo (§122). É isto que Hegel enfoca na discussão entre o projeto da ação como fim universal e a intenção interessada em um objetivo particular para a vontade. O valor subjetivo da ação se dá, enquanto interesse, para um “eu” subjetivo.

A ação, na instância do projeto, de concretização do universal se contrapõe ao conteúdo particular da ação. O que existe na ação examinada, no seu conteúdo ulterior, é rebaixado à categoria de meio (§122). Ou seja, o fim universal como conteúdo objetivo passa a ser considerado um fim particular na ação. Por outro lado, na perspectiva de um fim particular, enquanto alguma coisa de finito, tal fim pode ser também rebaixado como meio para um fim universal da ação. Em outros termos, “ele pode, por sua vez, ser rebaixado à classe de meio por uma intenção ulterior e assim por diante, ao infinito” (§122).

A reflexão da vontade não apreende o conceito de Liberdade, porém, ela se limita a refletir sobre os seus conteúdos naturais imediatos. O que surge nessa reflexão é uma oposição entre a esfera do universal e do particular, a partir da diferença que a reflexão da subjetividade apreende nas determinações dos seus conteúdos.

As conseqüências dessas diferenças vão estar ligadas diretamente às ações da vontade, enquanto fins particulares ou universais. A reflexão do pensamento da vontade não consegue apreender a identidade dessas duas diferenças. Sendo assim, tal reflexão introduz uma concepção de moralidade, que só vê na vida moral um combate enfurecido contra a satisfação pessoal (§124).

O lado da satisfação da vontade na sua ação não significa um afastamento do universal, pois a subjetividade com o conteúdo particular do bem-estar (Wohls) permanece relacionada ao universal.

Na intenção e no bem-estar moral, como momentos da Moralidade, há uma espécie de manutenção do direito particular. E é esse direito que a vontade tenta esclarecer para ela através das ações concretizadas na realidade a partir do ponto de vista da moral. O que está em jogo é a própria consciência da liberdade particular como direito. Por outro lado, nesse processo de conhecimento do seu direito à liberdade, a vontade apercebe-se que tal liberdade precisa está alinhada ao princípio substancial da própria Liberdade em si.

Ela não pode então se afirmar na contradição com o seu princípio substancial. É por que uma intenção que concerne meu bem-estar assim que aquele de outros - e nesse caso, ela é chamada mais particularmente uma intenção moral- não pode justificar uma ação contra o direito (§126).

Daí a necessidade da vontade subjetiva reconhecer a diferença entre as suas intenções e as do fim substancial da Liberdade. Mas ainda, em termos fenomenais, não está claro essa determinação diferencial entre a particularidade e a universalidade das suas ações. A universalidade fica limitada ao conteúdo particular da vontade.

A PROBLEMÁTICA ENTRE O BEM E A CONSCIÊNCIA MORAL

É na terceira parte da estrutura da vontade subjetiva, como ponto de vista da moral, que se radicalizará a problemática da relação entre o conceito da Liberdade em si, enquanto Bem, e a particularidade do direito. A relação dessa problemática se dá na instância do Bem e da consciência moral. A busca pelo Bem, como conceito da vontade livre, se mostrou na instância da intenção e do bem-estar moral como puras unilateralidades pertencentes à reflexão subjetiva, a qual se remetia somente aos seus conteúdos e não ao Bem.

O Bem é a Idéia, como unidade do conceito de vontade particular, na qual o direito abstrato, como também o bem-estar moral (Wohls), a subjetividade do saber e a causalidade da existência exterior, suprimem-se como autônomos para si, porém mesmo com isso são mantidas e conservadas com suas essências - A liberdade realizada, o absoluto objetivo final do mundo (§129).

Cada um desses elementos citados acima só tem valor enquanto subordinados ao Bem. Daí a abstração da intenção e do bem-estar moral, os quais estavam somente relacionados a si mesmos, isto é, às suas unilateralidades, sem que tivesse o fundamento do Bem universal.

O papel que a consciência moral (Gewissen) tem é o de ser a atividade que determina o Bem interiormente nela, como autodeterminação, tanto da universalidade como da particularidade.

A vontade subjetiva é o momento da efetividade real (Wirklichkeit) do Bem, assim como o Bem é aquilo que dá valor (Wert) e dignidade (Würde) às intenções daquela. Porém, o Bem ainda continua a se realizar, nessa relação, como pura abstração da sua própria Idéia, porque a vontade subjetiva ainda não se coloca integrada a ele, em termos conceituais. Pois, na relação que a vontade subjetiva mantém com o Bem ele aparece como externo às suas determinações. Além disso, como é próprio da determinação da vontade subjetiva, ela precisa examinar em si mesma e para si mesma o próprio Bem, embora seja este mesmo Bem que dá o veredicto das suas intenções.

Na esfera das relações exteriores tanto o Bem como a vontade subjetiva tornam-se meio um para outro, enquanto lugar de realização de suas determinações essenciais. Por isso, o Bem só encontra na vontade subjetiva a mediação que o torna realizado (§131). É essa mediação que precisa ser superado para que haja uma completa identidade entre a vontade e o Bem.

Hegel cita, no adendo do § 133, que Kant foi quem melhor expressou o significado de dever. A pergunta pelo o que é o dever que põe em questão o próprio significado de Liberdade individual. Porque é a vontade individual que se põe esse dever de apreender em si mesmo o conceito de Liberdade, ao querer que a sua ação seja moral. E preciso que a vontade seja livre para se obrigar a fazer algo.

Desta sorte, “para determinar o que é o dever, não há outra coisa que agir conforme ao direito e se preocupar com o Bem, isto é, do seu Bem próprio e do Bem na sua determinação universal, e do Bem de terceiros” (§134). Porém, sendo que o dever constitui a essência ou o universal, no seio da consciência moral de si (im moralischen Selbstbewusstsein), a qual, na sua interioridade, só se relaciona consigo mesma, esse dever que ela almeja é uma universalidade puramente

abstrata e tem por determinação a ausência mesma de toda determinação (§135).

O Dever torna-se em puro formalismo (em termos kantianos) do dever pelo dever. Pois, “dizer que o dever deve ser desejado unicamente como dever e não por razão de um certo conteúdo, é enunciar uma identidade formal que vem a excluir todo conteúdo e toda determinação” (§135).

A consciência moral (Gewissen) por estar na instância da reflexão afasta qualquer conteúdo sensível tanto interno como externo que dê margem a qualquer determinação particular. Embora ela própria esteja na esfera do particular, a consciência moral (Gewissen) procura o universal como Bem, porém, somente na “certeza” absoluta dela mesma, na sua universalidade refletida sobre si e para si (§136).

A consciência estando em uma reflexão de si e para si consegue pelo seu pensamento se impor uma obrigação. O Dever-ser da consciência é essa radicalização do seu auto-impor. Por outro lado, isso significa que com essa atitude a consciência ganha a consciência da sua própria liberdade, como já apontamos acima.

Na obrigação enquanto autoconhecimento da sua reflexão a consciência aparece como consciência verdadeira (wahrhafte Gewissen) na sua atitude moral (Gesinnung) que deseja o que é em si e para si bom (137). A atitude essa que permanece ao lado de princípios firmes (feste Grundsätze), os quais representam para consciência verdadeira as determinações objetivas e os deveres (§137). Para permanecer nessa atitude moral a consciência nega o seu conteúdo subjetivo, passando a não ter conteúdo próprio.

A consequência da atitude moral da consciência, de negar as suas determinações, a leva ter uma certeza formal infinita de si mesma, isto é, certeza da sua interioridade abstrata em si e para si, enquanto sujeito das suas próprias obrigações.

Considerando conceitualmente o Bem, este permanece abstrato no âmbito da consciência verdadeira. Pois, mesmo que a consciência esteja numa atitude moral ou disposta a estar de acordo com aquilo que é bom em si e para si, ela só expressa o Bem, fundado na certeza daquilo que ela sabe de si, como consciência de si subjetiva (das subjektive Selbstbewusstsein) (§137). A questão sobre o saber do Bem está

na unidade entre o saber subjetivo da consciência e aquilo que ela arrega conhecer em relação ao Bem em si e para si.

Para Hegel a consciência verdadeira tendo como base o saber subjetivo, passa a ser, na sua relação com o Bem, pura opinião subjetiva. Além disso, podemos salientar as perspectivas diferentes entre o ponto de vista moral e o ponto de vista ético, que Hegel nos chama atenção no § 137.

O SURGIMENTO DO MAL

A possibilidade da consciência verdadeira, como consciência de si, em transformar as determinações do Bem em determinações da sua particularidade, faz com que haja uma duplicidade do conceito de Bem. É nesta duplicidade que aparecerá não a realização do Bem, porém, a do mal.

A consciência de si (Selbstbewusstsein) na futilidade (Eitelkeit) de toda determinação outrora vigente e na pura interioridade da vontade é tanto a possibilidade de construir por princípio, a universalidade em si e para si, como fazer da arbitrariedade, a particularidade mesma acima da universalidade e realizá-la através da ação - possibilidade de ser mal (§139).

A consciência de si faz passar como princípio universal a sua própria arbitrariedade, isto é, a sua própria particularidade. É na aparente ultrapassagem do particular sobre a universalidade que a consciência mostra o seu real ponto de vista a respeito do Bem, fundado na interioridade subjetiva. Dependendo da própria decadência de regras vigentes no seio de uma determinada sociedade a consciência de si, no ponto de vista da moral, arroga-se o direito de fundar uma nova ordem moral.

A QUESTÃO DA ARBITRARIEDADE E O MAL

A dependência de uma nova instauração de um Bem está ligada à própria escolha arbitrária da subjetividade da consciência. O Bem depende, então, para se realizar de uma escolha, a qual pode não estar de acordo com as suas próprias determinações.

A origem (Der Ursprung) do mal está vinculada ao processo de interiorização da própria vontade. O processo ocorre através da negação de si mesma da vontade, enquanto das suas determinações sensíveis. A negação da vontade ao sensível faz com que a vontade se remeta à racionalidade abstrata interna da sua reflexão. A interiorização da vontade é o próprio processo de certeza para si daquilo que ela é no seu saber reflexivo de si, na sua pura abstração interna. Há, então, uma incompatibilidade da vontade com ela mesma.

É na incompatibilidade consigo mesma que a vontade desenvolve o seu caráter contraditório. É esta particularidade contraditória da vontade com ela mesma, que dá margem para a realização do Mal.

Só a partir do processo de interiorização da vontade que as determinações da vontade, como desejos, inclinação, paixões e etc. ganham a conotação de serem boas ou mais. É a reflexão da vontade, na sua particularidade, que dá aos conteúdos naturais da vontade a determinação de serem boas ou mais. Na cisão que a subjetividade faz entre o fato de algo ser bom ou mal, que pode ocorrer o próprio mal. A subjetividade tem, como infinitude da reflexão, a oposição entre o bem e o mal diante dela, assim como esta oposição já existe também nela (§139).

Por essa oposição a subjetividade é, na sua arbitrariedade, responsável por aquilo que ela faz nos seus atos. O sujeito individual é, então, responsável pelo mal que ele venha cometer (§139). O mal e o bem por serem dois aspectos da própria vontade, eles são inseparáveis. Além disso, essa inseparabilidade está fundada no fato de eles serem objeto para o conceito da vontade em si livre. Como objeto, eles são determinações diferentes do próprio conceito de vontade (adendo §139).

O admirável de tanto o bem como mal serem inseparáveis na diferença de suas determinações é explicado por Hegel, como que se pensa unicamente a vontade tendo uma relação somente positiva com ela mesma. Deste modo o Bem não pode ser tomado só em sua face positiva. É porque a vontade, como conceito ou Idéia, tem o caráter de negar a si mesma, ela pode através desta negação realizar a positividade de outras facetas da sua determinação, como é o caso da origem do Mal.

É esse caráter duplo que vem à tona com a interioridade da vontade. Mas o que interessa nessa duplicidade da consciência de si da

vontade é o surgimento do seu saber a respeito do conceito de Liberdade. Por isso, um dos motivos de Hegel dizer que “quando se fala do Bem, se entende por isso o saber do Bem” (adendo. §139). Na reflexão a vontade chega ao saber da sua própria liberdade, ou do conceito de Liberdade, ainda que de forma não totalmente desenvolvida.

O Bem sendo abstrato adquire qualquer tipo de conteúdo a partir da vontade. A sua positividade torna-se dependente das determinações das boas intenções subjetivas. O Bem é reconhecido como isto que é bom na intenção mesma. A inversão do Bem se dá na própria intenção da vontade na ação. “É assim que se considera como boas as ações seguintes: roubar para vir a ajudar ao pobres, fugir do curso da batalha para cumprir com os deveres a respeito da própria vida, para tomar conta da família (...)” (§140).

Por outro lado, o Mal também possui essa mesma abstração de conteúdo como o Bem. O Mal também recebe a sua determinação da subjetividade. Sendo assim, a consciência moral procura motivos para que as suas ações estejam de acordo com aquilo que ela considera bom e essencial; mesmo que a ação tenha um caráter aparente do Mal, como fugir da batalha, roubar para os pobres e etc. A consciência converte assim em boa intenção o próprio Mal. Ela faz com que uma má ação se torne boa. “Assim se diz que certamente não existe mal algum, por que nunca se quer o mal à causa do mal mesmo, isto é, o puramente negativo como tal, senão que se quer sempre algo positivo e, portanto, segundo este ponto de vista, um Bem” (§140).

É nesse jogo de inversões que se instaura a própria indeterminação do Bem. o Bem, enquanto abstrato, absorve qualquer conteúdo particular proveniente da boa intenção, por isso ele torna-se vazio de si mesmo na sua conceitualização (ver §140). Esta indeterminação do Bem faz surgir o arbítrio do sujeito moral sob a forma da convicção (Überzeugung).

A convicção como produto da opinião subjetiva faz passar a ação moral como tendo a sua raiz nela mesma. A natureza ética da ação vincula-se somente à convicção. Dentro dessa visão subjetiva das ações morais, Hegel denuncia a total nadição das diferenças entre o que é bom e o que é mal. Tanto a ação má como boa podem ter as suas determinações invertidas pelas formas da convicção, assim como também da boa intenção.

A NADIFICAÇÃO DO BEM

Com a convicção todas as ações realizadas pela consciência passam a ter justificação no âmbito da moralidade. Sendo assim, o ponto de vista da moral ao invés de possibilitar a concretização do conceito de Bem o nadifica através de categorias resultantes da reflexão abstrata da consciência.

As determinações do Bem se limitam a uma formalidade que a consciência tem em relação às suas convicções. É nesta formalidade que podemos apreender o próprio esvaziamento do Bem, enquanto conceito. As conseqüências do esvaziamento das determinações do Bem estão vinculadas diretamente ao indivíduo. Pois, o indivíduo pode estar cometendo, na sua ação, um Mal, que dentro dos parâmetros da sua convicção, está de acordo com os princípios do Bem.

O indivíduo, como sujeito moral, não se apercebe que a categoria, que ele utiliza para apreender as determinações do Bem não está vinculada ao Bem, naquilo que se refere à sua existência conceitual.

A última forma que Hegel trata sobre a estrutura da vontade subjetiva em relação ao Mal, enquanto nadificação do Bem é a ironia. Hegel esclarece, primeiramente, que a ironia está ligada ao uso socrático em relação à consciência inculta ou sofística nas discussões sobre a verdade.

A ironia que Hegel quer caracterizar é a da subjetividade extrema, que se coloca como saber e como poder de resolver e de decidir sobre a verdade, o direito e o dever (§140). Porém, o ponto chave dessa categoria da consciência moral consiste na sua relação com a objetividade ética.

A consciência moral irônica conhece isto que constitui a objetividade ética, mas não se envolve propriamente dito com a estrutura objetiva do ético ou da vida ética. A consciência irônica só se relaciona com essa estrutura ética a partir daquilo que a sua subjetividade quer e decide através da reflexão. A consciência irônica tem a capacidade de discernir o que é ético ou não em uma ação. Contudo, é a sua vontade particular que decide subjetivamente a sua opção entre aquilo que é bom ou mal.

A ironia não considerar a objetividade ética, desprezando-a em função da subjetividade. É a subjetividade que se coloca como fundamento da própria objetividade ética. Mesmo estando de acordo e aceitando uma lei a consciência irônica se põe como não sendo tomada

por ela. Pois, é a consciência irônica se considera como sendo o fundamento da lei. A estrutura objetiva da lei está, nessa perspectiva da ironia, na própria subjetividade do eu que se põe como autofundamento da realidade, naquilo que diz respeito ao conceito de Liberdade sob a forma das leis e das regras.

O problema que Hegel levanta é a perda da diferença entre a consciência e o seu objeto no processo de realização do conceito de Bem, na esfera da comunidade. Hegel, como aponta Hyppolite, parte da ideia de comunidade nos seus estudos de juventude (1788-1793) e dos seus julgamentos do pensamento Schleiermacher sobre ética. A bela alma da Fenomenologia possui então esse ideal de tornar a sua autocontemplação como existência objetiva. Esse elemento objetivo consiste na expressão do saber e da interioridade contemplativa da consciência.

Todo o processo de absolutização da subjetividade ocorre através do movimento de universalização do si consciência. Fazendo do seu si um si universal, a consciência obtém para o seu si (subjetivo) uma validade universal.

A PASSAGEM PARA A ETICIDADE

A necessidade da passagem faz parte do próprio movimento ontológico do conceito, como assinala Hegel no adendo do § 141. Entretanto, podemos deduzir que a relação entre subjetividade e objetividade, ou ainda entre a consciência moral e o Bem acaba em uma aporia, que precisa ser ultrapassada. A unilateralidade da consciência a leva a uma radicalidade da sua própria abstração, como vimos ao longo do presente capítulo.

CONCLUSÃO

Com a moralidade, Hegel desenvolveu categorias relativas à determinação da subjetividade na esfera da ação moral. Com efeito, o que Hegel pretendeu foi mostrar a própria limitação do ponto de vista moral em relação à concretização da Idéia de Liberdade. Mesmo se propondo à universalidade da Liberdade, a moralidade permanece limitada à finitude dos seus conteúdos subjetivos.

O caráter relacional entre a vontade subjetiva e o seu conceito, na teorização da ação moral, mostra desde o início da primeira seção da moralidade a exterioridade existente entre o plano subjetivo das determinações do sujeito moral e a universalidade objetiva das determinações do conceito.

Deste modo, ao se saber particular, enquanto consciência de si, a vontade, na sua ação, se impõe um dever (Sollen) de não permitir que nenhum conteúdo seu faça parte do seu projeto de realização do conceito de Liberdade.

Surge uma relação de pura formalidade entre a vontade subjetiva e o conceito de Liberdade. Esta formalidade significa já o caráter exterior entre a universalidade a particularidade no âmbito das ações morais.

O problema de adequação entre o universal e o particular é aparentemente solucionado, na segunda seção da Moralidade, através da Intenção (Absicht), a qual, enquanto categoria da vontade subjetiva se considera ilusoriamente capaz de ser universal em si mesma. Ao ser universal, a intenção tem o caráter de tornar, através da ação, qualquer parte da realidade em totalidade desta. A vontade, na instância da Intenção, toma, então, a sua particularidade como sendo organicamente a própria universalidade.

Deste modo, diferentemente do Projeto, da primeira seção, que partia do particular para alcançar formalmente a universalidade, a Intenção parte já da universalidade do particular. É através da Intenção que a vontade subjetiva entra em um processo de absolutização de si mesma, que resultará na terceira seção na nadificação das determinações do Bem.

Com a terceira seção, a vontade tenta, no interior da sua consciência, determinar tanto o particular, como o universal. É através, então, da consciência moral que a particularidade e a universalidade perdem aparentemente o caráter de unilateralidade uma em relação à outra. Pois a universalidade do Bem se realiza através da particularidade da consciência, enquanto certeza de si. Entretanto, a certeza do si da consciência moral gera um processo de absolutização da subjetividade, em que as determinações objetivas do Bem não concretizam a sua existência conceitual no mundo.

Hegel demonstra, ao final da Moralidade, que apesar da consciência moral alcançar um grau de racionalidade teórica em relação ao conceito de Liberdade, ela se limita a uma construção abstrata desta.

É a própria determinação subjetiva da consciência moral que inviabiliza a concretização do conceito de Liberdade enquanto Bem. O máximo que a consciência moral atinge é a elaboração do Bem universal abstrato, na instância do para si da particularidade da consciência.

Com o processo de absolutização do si da consciência moral, como apontamos acima, o Bem se torna vazio de si mesmo. O subjetivismo da vontade moral suprime qualquer presença da objetividade do Bem. Deste modo, o Bem entra em um processo de negação de si mesmo através do Mal. O Mal acaba sendo a realização às aversas das determinações Bem.

Desta sorte, se na Moralidade a particularidade da vontade subjetiva realiza a sua liberdade, como sujeito livre, o qual determina as suas ações no mundo, ela se mostra incapaz de realizar a Liberdade no plano objetivo do conceito. Como Hegel aponta a liberdade subjetiva desconhece a própria lógica que forma a existência a Idéia de Liberdade.

Não é no plano do sujeito individual consciente do Si da sua liberdade autodeterminante, então, que a Idéia de Liberdade se concretiza. Pois, a autoconsciência moral subjetiva é limitada pela sua própria finitude das suas determinações. A Consciência moral não se apercebe que a absolutização do seu Si subjetivo não consegue abarcar as determinações infinitas da Idéia de Liberdade. Por isso, o resultado catastrófico das determinações do Bem no Mal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

HEGEL, G.W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt, Surkamp, 1988.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg, Felix Meiner, 1995.

_____. *Principes de la Philosophie de Droit*. Tradução Robert Derathé. Paris, Vrin, 1986.

_____. *Fundamentos de la Filosofia del derecho*. Tradução Alfredo Llanos. Buenos Aires, Editora Siglo Veinte, 1987.

_____. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Tradução Giuliano Marini. Roma, Editora. Laterza, 1987.

_____. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I (la Science de la Logique)*. Tradução Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1979.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (vol. I Die Vernunft in der Geschichte)*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.

_____. *Science de la logique* (1812) 1º tomo - 1º livro. Tradução P.J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris, Aubier, 1987.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em építome vol II - Filosofia da Natureza*. Tradução Artur Mourão. Lisboa, edições 70, 1989.

BOURGEOIS, Bernard. *La Raison Moderne et le Droit Politique*. Paris. Vrin, 2000.

_____. *L'Idéalisme Allemand – Alternatives et Progrès*. Paris. Vrin, 2000.

A apresentação do conceito de Família na *Filosofia do Direito* – a substancialidade imediata do espírito.

Greice Ane Barbieri

IFSul - UCS/CAPES

A seção “Família” (a primeira raiz ética do Estado) é exposta por Hegel, de forma geral, como o primeiro momento da Eticidade, da *Filosofia do Direito*. Esse momento é marcante, porque é o primeiro em que o indivíduo deixa de ser exposto como uma pessoa ou como um sujeito. Na família, o indivíduo é mais que sua unidade própria: ele é parte de um todo, mesmo que seja um todo que está calcado em um elemento natural. Entretanto, ressaltemos: a família, embora calcada no elemento natural, surge como uma segunda natureza, uma naturalidade já mediada, refletida. Vejamos como chegamos a esse ponto, antes de passarmos propriamente ao momento da Família, em Hegel.

Retomando rapidamente os momentos anteriores da *Filosofia do Direito*, vemos que, no Direito Abstrato, como uma pessoa, o indivíduo dá-se conta de sua vontade por meio da posse de si mesmo e dos objetos. Todavia, essa vontade da pessoa é regulada pelas interdições, pelas regras que lhe aparecem apenas como delimitações de seus atos. Posteriormente, essa pessoa dá-se conta de que as regras do Direito Abstrato são a formalização de preceitos que podem ser buscados não externamente, mas internamente.

Isso significa que as leis, na verdade, são oriundas de um sentido de responsabilidade que mediará as ações dos sujeitos, sujeitos que refletem sobre essas leis (ou regras) e compreendem quais conteúdos são

adequados, ou não, a elas. Esse é o momento da Moralidade, que coloca a reflexão do sujeito no caminho da constatação de que seus atos não lhe dizem respeito apenas individualmente, mas tocam e se refletem num mundo, que é formado por outros sujeitos, tão livres quanto ele próprio. Assim, quando ocorre a reflexão sobre as conseqüências dos atos realizados na concretude do mundo, o sujeito percebe-se como capaz, ao mesmo tempo, não só de tocar os outros sujeitos com suas ações, mas provocar o Mal. E é essa percepção da sua capacidade para o Mal que conduz o engendramento para a próxima seção. Ao perceber a sua capacidade para o Mal, o sujeito percebe que sua vontade não pode ser soberana no que se refere à objetividade do mundo, uma vez que esse mundo em que ele habita é, também, habitado por outros sujeitos que estarão à mercê de seus atos. Nesse caso, impor a sua vontade como soberana diante das outras vontades se configura numa abstração que isolaria esse sujeito, de tal maneira que ele deixaria de fazer parte da racionalidade e universalidade que ele compartilha com os outros humanos.

Essa reflexão sobre o outro, provocada pela percepção do alcance das ações do sujeito, pela possibilidade do Mal como algo concreto no mundo, constrói no sujeito a percepção de que ele não está sozinho no mundo. E, ainda, a reflexão sobre a concretização do Mal, da objetivação da vontade do sujeito, atingindo outro é uma capacidade não só dele, mas dos outros sujeitos; desse modo, o sujeito compreende também que o Mal é uma possibilidade, que o Mal pode ser posto no mundo não somente por ele, mas por qualquer outro sujeito. Em oposição, o sujeito compreende que fazer o Bem, significa fazê-lo neste mundo, como Bem vivente, e que concretizar a sua vontade, tendo como objetivo o exercício de uma vontade livre não é possível sem incluir nela a participação de outros sujeitos. E, concretização de uma vontade subjetiva na objetividade do mundo que almeje o Bem, traz benefícios para todos. Assim, a passagem para o momento da Eticidade, é aquele em que o sujeito passa a ser visto e tomado enquanto ‘membro de’, isto é, alguém que não se percebe como um, mas como parte de um conjunto, no caso dessa apresentação, membro do seio familiar. Ou melhor, como nos diz Hegel, no § 158, “é ter a autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como *membro*”.

Esse novo patamar da vontade, que não se coloca mais apenas como uma pessoa para si, já que terá o seu exercício da liberdade entremeado pelas outras vontades, utilizará como ponte entre essas vontades e aquela vontade um sentimento que seja capaz, justamente, de agregar, de fazer com que essa vontade se coloque como livre junto com outras vontades. Podemos inferir que Hegel compreende que, parar fazer a passagem da vontade subjetiva para uma objetividade ética, seria necessário um elo que partisse do sujeito, porém, que tivesse alcance universal.

Então, quando o conceito de família é apresentado “enquanto *substancialidade imediata* do espírito”, Hegel está se utilizando de uma esfera já bem estabilizada dentro da sociedade, que possui algo nela que garantiria essa ponte entre a vontade subjetiva e a vontade objetivada. O âmbito familiar já aparecia como extremamente importante e como fundamento da esfera política desde Aristóteles. A substancialidade imediata do espírito, que aparece na esfera familiar, se constituirá de determinações próprias e, ao mesmo tempo, que possam fazer a ligação entre a Moralidade e a subjetividade do sujeito e a Eticidade e a objetividade nascente daquele que agora é um “membro de”. Essas determinações são o amor e uma disposição do espírito que amalgama a autoconsciência, o saber de si, como individualidade nessa unidade.

Neste trabalho, focaremos no sentimento de amor. Esse é caracterizado como uma forma que a autoconsciência toma em relação a outro indivíduo, o qual compõe a unidade característica do amor – isto é, como sabemos, o amor, enquanto fundamento da esfera familiar é uma formação unitária, embora constituída por mais de um membro. A raiz dessa unidade no sentimento talvez possa ser encontrada ainda na seção Moralidade, tomando como base o conceito de bem-estar.

O bem-estar individual se coloca ao lado de outras determinações igualmente importantes para a vontade livre, como, por exemplo, aquelas que obedecem a um critério universal, tal como o dever-ser¹. Isso quer dizer que o direito da particularidade, ou o direito da

¹ Esta parece ser uma crença antiga de Hegel, uma vez que, em 1810, já se refere a ela: “Na realidade, estamos habituados, desde uma época passada da representação, a separar a cabeça e o coração, o pensar e o sentir, ou como quer que se possa ainda designar esta diferença, como dois seres independentes e indiferentes um em relação ao outro”. HEGEL. *Discursos sobre a educação*. [Discurso de Encerramento do Ano Letivo – 14 de Setembro de 1810]. p. 48. Nesse mesmo sentido, Hegel ainda se expressa, no início da *Filosofia do Direito*, pois para o

liberdade subjetiva, é apreendido como fazendo parte da estrutura da vontade livre. Quando este conteúdo particular, refletido sobre si, volta-se para a realidade externa, tendo como fundamento a vontade em si, ele se torna o bem-estar dos outros. Esse bem-estar dos outros pode ser mais bem compreendido se tomarmos a perspectiva de que os seres humanos não vivem isoladamente e, então, tem um interesse que aqueles que fazem parte de suas relações também usufruam de sua própria satisfação². Dentro daquilo que Hegel chama de direito da liberdade subjetiva, que encontra no bem-estar a sua forma de consecução, encontram-se diferentes determinações que têm diferentes lugares de realização. Uma dessas determinações é o sentimento ético, ou a disposição de espírito ética do amor, cuja significância maior é constatada dentro da seção Família, da *Filosofia do Direito*. O amor, constitutivo da família, apresenta-se como o primeiro contato do indivíduo sentindo-se como parte de uma comunidade, membro de uma unidade, sentimento esse de pertença, que permeia toda a parte final do Espírito Objetivo, a Eticidade.

Para Hegel, embora o amor seja um conceito que preserva e faz com que a subjetividade do sujeito persevere, isso não significa que esse sentimento seja desprovido de valor universal; isso significa que, para o autor, o amor encontra-se no mesmo patamar de outras disposições de espírito éticas e instituições. Tanto que, ainda no Prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel aponta a “superficialidade” como tendo potencial para destruir a Eticidade interna, a reta consciência moral, o amor e o direito entre as pessoas privadas, assim como a ordem pública e as leis do Estado. Parece contraditório, mas o amor, em Hegel, não pode estar alicerçado aos princípios superficiais dos sofistas, “que colocam o que é o direito, nos *fins* e nas *opiniões subjetivos*, no *sentimento subjetivo* e na

autor, o pensar e o querer foram vistos, constantemente, ao longo da história da filosofia, como duas faculdades separadas e se determinando por si mesmas. Ora, para Hegel, nada poderia ser mais unilateral e vazio do que essa abstração que se coloca na forma de duas faculdades, como se o homem tivesse “num bolso o pensar e, no outro, o querer”. Cf. HEGEL. *Introdução à Filosofia do Direito*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. § 4 Z, p. 48.

² “O ‘bem-estar’ de outrem é particular, pois consiste na satisfação das suas pulsões, desejos e carecimentos, só interessando-se por si, entretanto, o seu *direito* ao ‘bem-estar’ torna-se universal, pois o ‘sujeito’ *reconhece-se* como igual a outrem”. ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 115.

convicção particular”, terminando por fazer ruir as instituições e a própria formação dos indivíduos³.

Assim, o amor, para Hegel, não é algo que esteja no âmbito de uma mera opinião subjetiva, sentimento subjetivo e convicção particular; antes, o amor, na *Filosofia do Direito*, está de acordo com uma visão ética e institucional, embora não perca a sua qualidade de ser expressão da subjetividade, sendo uma das formas do direito da *particularidade*, ou da liberdade subjetiva – que “constituiu o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a *Antiguidade* e a época *moderna*”⁴. Ora, tudo isso por meio do florescimento do Cristianismo e da consideração, cada vez mais forte, de que o matrimônio – um dos três momentos da família – é algo dependente da livre eleição do cônjuge, assim proporcionando o caminho pavimentado para um sentimento ético, já que a possibilidade do exercício da liberdade é uma das condições para que a vontade se realize na Idéia de Liberdade.

O sentimento subjetivo do amor transformar-se-á em ético e desse modo será cooptado e constitutivo de uma nova determinação necessária à liberdade dos indivíduos: o sentimento, então, torna-se base quando “a nova família tem por fundamento o amor ético”⁵. Esse amor ético, mesmo tendo uma base natural não é, meramente, o impulso da sexualidade, pois ele já se apresenta como uma determinação cujo ponto é o da diferenciação e do avanço entre o período antigo e o período moderno. Isso porque, ao longo dos séculos, podemos dizer que se reconheceu o amor como um sentimento diferente do mero desejo sexual ou da paixão.

O amor, nos moldes da compreensão hegeliana, apresenta-se como expressão humana da junção entre o desejo e o cuidado, o ser-em-si e o ser-para-si. Se levarmos em conta que “liberdade”, para Hegel, nunca se conforma a uma libertinagem, o poder de se fazer meramente o que se quiser, também o amor, para Hegel, não é um mero “amor livre”, pois ele envolve, necessariamente, dois sujeitos que buscam mais do que simplesmente o prazer obtido de seus corpos. Um corpo abriga uma unidade dele mesmo e uma mente e esta também deve ter sua cota de participação não somente no ato sexual, mas pela companhia

³ Cf. HEGEL. *FD*. Prefácio, p. 39.

⁴ HEGEL. *FD*. § 124, p. 139.

⁵ HEGEL. *FD*. § 172, p. 181.

constante de outro ser que se torna, então, parte dele mesmo. Tratar-se-á de um reconhecimento mais íntimo, o qual será obtido por meio de outro participando dessa intimidade e que, por sua vez, também exigirá o seu próprio reconhecimento. Todavia, esse reconhecimento almejado pelas pessoas, em sua intimidade e por meio da intimidade, somente poderia ocorrer se esses mesmos sujeitos tivessem a liberdade necessária para decidirem sobre a eleição de seu cônjuge e o direito de escolher com quem partilhar a sua intimidade.

Pode-se dizer que a função ética do amor, na Eiticidade, e a sua absorção por esse momento do Espírito Objetivo já aparecem desde os apontamentos de Hegel que servem como base para a *Filosofia Real*, de 1805-1806. Nessa obra, o sentimento de amor é nomeado, pela primeira vez, dentro da parte denominada de Filosofia do Espírito, na seção “Vontade”, – uma espécie de prelúdio para aquilo que, na *Enciclopédia*, Hegel denominou de “vontade livre”.

Nesse momento do texto, Hegel diz que a vontade dividiu-se, ela mesma, em dois extremos (*zwei Extreme*): num, ela é completa, universal; no outro, é singular⁶. Entretanto, esses dois extremos têm de serem postos (*setzen*) em um: o extremo singular tem de avançar para o seu conhecer, isto é, tem de deixar de ser apenas uma vontade em-si e avançar até a vontade para-si. O saber da vontade singular, ao tornar-se para si, acaba mediando-se com o outro extremo, o da universalidade, o qual também deve ser conhecido pela singularidade. E, o extremo universal será aquele capaz de abarcar em si esse extremo singular, que se voltou para a universalidade em função de seu próprio conhecer. Mas, a vontade somente irá alcançar sua forma mais desenvolvida quando, depois desse processo, volta-se, então, para fora de si mesma na sua relação com outra vontade.

Então, as vontades se encontram em oposição mútua, mas, por estarem em oposição, se reconhecem como autônomas e idênticas. “Em si, ambos se suprassumem; cada um é igual ao outro precisamente

⁶ Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984. p. 170-171. Cabe, ainda, ressaltar que se diz, na margem, sobre a vontade em seu extremo singular, “a sua existência alcançou sua perfeição”. Isso significa que uma vontade “aperfeiçoada” é aquela que se encontra segura de si na sua singularidade, ou seja, que se torna sua para si mesma, isto é, torna-se não meramente em-si, mas para-si.

naquilo no qual se opõe”⁷. A identidade é afirmada pela oposição porque, ao afirmar o oposto, uma vontade se diferencia e se coloca como autônoma frente à outra vontade, que, igualmente, é vista por essa como opositiva e autônoma. Assim, ambas se reconhecem como vontades e, assim, iguais, mas enquanto diferentes, pois não são o agregado de uma só vontade. Entretanto, quando cada uma dessas vontades, além de reconhecer-se no outro e reconhecer o outro, também se sabe no outro, ocorre a renúncia de si mesmo: o amor.

O movimento que ocorre entre as vontades, no que diz respeito à relação de amor é descrita de um modo um tanto intrincado. Basicamente, ele envolve os preceitos, por exemplo, do movimento do algo e do outro, ainda na Doutrina do Ser, da *Ciência da Lógica*. Cada um se sabe imediatamente no outro e também de modo inverso, cada um sabe que o outro se sabe nele mesmo. E nesse movimento, cada um se suprassume como ser para si e torna-se um ser para outro e um sabe que o outro se sabe no outro, tendo, portanto, sua realidade fora de si mesmo, assim como em si mesmo. Segundo Hegel, ocorre a suprasunção do ser-para-si em ser-para-outro, o que significa que o outro é para mim, ele se sabe em mim⁸. Hegel ainda acrescenta que “este é o elemento da ética comunitária” no seu pressentimento. Isso aponta para o sentimento do amor como uma disposição ética, ou seja, como algo que predispõe o sujeito a uma adaptação mais adequada às diferentes instituições.

Para Hegel, o conceito de amor desempenha um papel redentor e abarcador. Ele fornece uma espécie de primeiro elemento aglutinador para a Eticidade. Isso porque o amor é um princípio que confere ao indivíduo, enquanto construção histórica (espiritual), um valor infinito. O ser humano, segundo Hegel, ao tornar-se alvo do amor de Deus, através do Cristianismo, conquista, teoricamente, um direito não somente de igualdade abstrata frente aos seus semelhantes, mas também adquire um valor *per se* (em-si): se Deus ama igualmente todos, porque todos são seus filhos, nenhum deles é inferior e, portanto, nenhum pode ser submetido ao jugo do outro⁹. Ou seja, todos os seres humanos são, pe-

⁷ HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984. p. 171.

⁸ Cf. HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984. p. 172.

⁹ Importa notar que esse amor de Deus a todos os seus filhos, pode ser creditado, inicialmente, a qualquer religião monoteísta, uma vez que nas religiões politeístas, nos parece acertado

rante Deus, iguais e livres. Todos são, igualmente, livres. A liberdade é condição para que o ser humano exerça a sua individualidade e, assim, possa ser responsável por si mesmo e por seus pecados.

Com essa percepção religiosa, o homem passa a introjetar tal visão de mundo religiosa também para a “existência mundana (*weltlichen Existenz*), como a substância do Estado, da família, etc.”¹⁰. E essa noção do indivíduo, “como sendo objeto e alvo do amor de Deus”, acaba tendo relações “elaboradas por aquele espírito e constituídas como ajustadas a ele, quanto se torna a disposição de espírito [*Gesinnung*] da vida ética, mediante tal existência, imanente ao singular”¹¹. Essa imanência da liberdade ao singular acaba tornando o indivíduo “livre efetivamente nessa esfera da existência particular, do sentimento e do querer presentes”¹². Desse modo, de um princípio religioso, que dizia respeito a uma lesão da substância do ser-aí dos cristãos, ao serem negociados como escravos e terem as suas propriedades entregues ao bel-prazer, passou-se para um princípio da “efetividade dos homens”, que diz respeito “a ideia que eles são” e fundamenta o “espírito livre”. E, essa ideia do que o ser humano é para si mesmo o recoloca diante de si mesmo como agente na e da realidade. Em sendo assim, ele deverá decidir, por si mesmo e não porque é a lei, o que é o Bem para ele, pois, desse modo, ele atinge a consciência moral.

Com o princípio da liberdade engendrada pelo Cristianismo, segundo Hegel, os sujeitos começaram a ver a si mesmos como essencialmente iguais no amor de Deus e, por isso, pode-se estabelecer o princípio da liberdade subjetiva. E, esta liberdade subjetiva – “isto é, [o] saber dos homens de que sua essência, meta e objeto é a liberdade”¹³ – tem o seu momento de concretização na Moralidade. É o momento em que o sujeito “põe a particularidade”, e começa, então, a se determinar e a decidir. Nesse momento, ele começa a querer o que é bom

dizer que os deuses “só amam aos heróis e somente a esses, os quais, por sua vez, são filhos dos deuses, o que os qualifica como ‘amados dos deuses’”. Cf. COHEN, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 2004. p. 111.

¹⁰ HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A, p. 275.

¹¹ HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A, p. 275.

¹² HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A, p. 275.

¹³ HEGEL. *ECF (III)*. § 482 A, p. 275.

em si e para si como uma disposição de espírito (*Gesinnung*), a qual é a consciência moral verdadeira¹⁴.

Essa mesma disposição de espírito, formada na Moralidade, persistirá como a substancialidade subjetiva, que encontra sua concretude nas instituições éticas, como a família, por exemplo. No caso da família, a substancialidade objetiva se apoiaria no contrato matrimonial, enquanto que a substancialidade subjetiva colocar-se-ia pela disposição de espírito do amor¹⁵.

Salientemos que a Eiticidade do matrimônio se radica na consciência desta unidade do casal como um fim substancial e na unidade destes com seus filhos, portanto, no amor, na confiança e na comunidade da totalidade da vida individual¹⁶. Para Hegel, é somente no e pelo casamento que se inicia a instituição primordial, dentro da qual os indivíduos se desenvolvem e tem o primeiro contato. Desse modo, é interessante que a família apresente, desde já, uma coesão e segurança capazes de mostrar ao indivíduo uma essencialidade do todo, mesmo que este todo seja, ainda, de cunho singular. Ora, nada mais eficaz do que um sentimento, elevado à racionalidade, por meio do consentimento e do contrato, para ser o início e o local de acolhimento das crianças e a estruturação do ou da jovem que inicia sua própria família. E essa coesão de pessoas diferentes, com funções diferentes dentro da família fundamenta-se no amor que garante a união verdadeira do casal, gerando a unidade espiritual, capaz de educar ou formar os indivíduos, seus filhos que estarão inteiramente colocados sob a égide da disposição de espírito ética do amor.

Quando o casal se vê e se sente como uma unidade, o próprio instinto natural é suspenso no sentimento de amor de comunidade, e esse instinto natural é, então, visto como um momento que será satisfeito. Ou se, quando o laço espiritual se eleva – dado que os anseios da naturalidade se extinguem em sua própria satisfação mostrando o lado espiritual – ao seu legítimo lugar como princípio substancial, ele ficará

¹⁴ Cf. HEGEL. *FD*. § 137, p. 148. „*Gesinnung*“ é traduzida por J.-F. Kervégan e B. Bourgeois por „*disposition-d'esprit*“, o que é melhor, do ponto de vista hegeliano, do que „*disposición interior*“, de J. L. Verma, „*disposição*“, de P. Meneses, e „*disposição de ânimo*“, de M. L. Müller. Na tradução brasileira, optou-se por *disposição de espírito*.

¹⁵ Cf. BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009. p. 93-94.

¹⁶ Cf. HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

acima das paixões e dos gostos particulares, legitimando e concretizando a sua unidade e indissolubilidade¹⁷. Ora, desse modo, família requer a suspensão das contingências e paixões, além do bel-prazer que poderiam servir de únicos guias para a união matrimonial. Nesse caso, a vontade deve ser forjada e acompanhada pelo desenvolvimento de uma disposição de espírito apropriada a cada etapa da Eiticidade¹⁸.

Já no § 161, da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que o “casamento” ou o “matrimônio” (*Ehe*) não é uma relação qualquer, mas uma “*relação ética imediata*” (*unmittelbare sittliche Verhältnis*), ressaltando que se trata de uma “*relação substancial*” (*substantielles Verhältnis*). Nesse mesmo parágrafo, Hegel também nos lembra das determinações naturais do casamento, a saber, a “*efetividade do gênero*” e a “*unidade dos sexos*”. Porém, esses dois momentos da “*vitalidade natural*” voltam-se, na verdade, para a “*unidade espiritual*” – por meio de seu esgotamento na relação mesma e no gozo mútuo proporcionado pelos cônjuges. Ora, por isso, no § 161 Z, Hegel reafirma que “o casamento é essencialmente uma relação ética”¹⁹, isto é, o casamento possui eminentemente, como sua característica, a “*relação ética*”, e não uma relação apenas natural e, essa unidade natural composta no casamento é alterada pela espiritualidade, pela “*autoconsciência de sua individualidade*”²⁰. Contudo, isso também significa que, em seu conceito, o casamento tem outras determinações diferentes da relação ética, as quais se encontram descritas no Espírito Objetivo, nas seções do Direito Abstrato e da Moralidade. Sendo preponderantemente uma relação ética, segundo Hegel, “é também grosseiro considerar o casamento *somente* como um contrato civil [*bürgerlichen Kontrakt*]”²¹.

¹⁷ Cf. HEGEL. *FD*. § 163, p. 176.

¹⁸ Ao mesmo tempo, não devemos subestimar a importância do sentimento para a celebração do casamento e sua manutenção. Se o sentimento não fosse uma determinação importante para o casamento, não haveria motivos para que Hegel inserisse o reconhecimento da subjetividade do sentimento, pela livre escolha do parceiro, como uma determinação moderna. Trata-se do reconhecimento de que o sentimento importa para o casamento e impacta na unidade do casal.

¹⁹ HEGEL. *FD*. § 161 Z. [TP] 7/309. „Die Ehe ist wesentlich ein sittliches Verhältnis“. HEGEL. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*. 2nd ed. Revue et augmentée. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé. Paris: Vrin, 1986. § 161 Z, p. 200. [TP].

²⁰ HEGEL. *FD*. § 158. p. 174. Uma das formações consolidadas na seção Moralidade.

²¹ HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Vrin, 1986. § 161 Z, p. 200. [TP]. Itálico nosso.

Dessa maneira, para Hegel, a primeira raiz ética do Estado, a unidade substancial que é a família, envolve a disposição de espírito do amor (*die Gesinnung der Liebe*), isto é, um sentimento alçado à posição de disposição espiritual (*Gesinnung*) para a formação de uma instituição primordial em toda a construção da Eticidade. Entretanto, essa participação de uma disposição de espírito com base no sentimento não exclui o viés contratual. Sabemos que “Hegel não ignora o aspecto contratual do casamento”, porém, o autor evita que ele seja reduzido a “esta única dimensão”²². O casamento envolve elementos já conhecidos da esfera do Direito Abstrato e da determinação contratual, como o livre consentimento dos noivos, com a declaração solene e pública do laço matrimonial, e o reconhecimento desse fato pela família dos nubentes e pela comunidade, com isso constituindo uma pessoa. O viés contratual é bastante óbvio se tomarmos, por exemplo, o § 162, onde Hegel afirma que o casamento envolve, como “ponto de partida objetivo”, o “livre consentimento das pessoas”, a fim de “constituir uma pessoa”, de direito, como veremos, e não meramente enquanto metáfora romântica. E, essa pessoa, justamente, por isso, demanda uma renúncia “à sua personalidade natural e singular nesta unidade [*Einheit*]”²³.

Ao mesmo tempo, pelas razões elencadas acima, nem sempre parece que esse seja o caso, pois, no início do § 176, Hegel afirma: “Porque o casamento, inicialmente, é apenas a ideia ética imediata, com isso tem sua efetividade objetiva na intimidade da disposição de espírito subjetiva e do sentimento, nisso está a contingência primeira de sua existência”²⁴. A existência do casamento pode se iniciar com um sentimento natural, que se transforma numa disposição ética do amor, tendo sua fundação em elementos que irão depender, na verdade, do futuro do relacionamento entre marido e mulher. Ou seja, primeiramente, há a inclinação e o casamento se configura como uma ideia ética imediata, ou seja, uma forma da Eticidade se colocar, mas não totalmente trabalhada pela consciência. Esse trabalho virá por meio da intimidade e da disposição espiritual subsequente, na qual se dará, ou não, a efetividade da relação, na objetividade mesma. Afinal, “con-

²² RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 137.

²³ HEGEL. *FD*. § 162.

²⁴ HEGEL. *FD*. § 176, p. 183.

siste na natureza do próprio casamento, enquanto Eiticidade imediata, a mistura de relação substancial, de contingência natural e de arbítrio interno”²⁵. Podemos dizer que o arbítrio interno sofre influência tanto da relação substancial – que tende à manutenção do laço ético – quanto da contingência natural – a qual, normalmente, exerce força inversa, tendendo a ser uma força desagregadora. Isso garante ao casamento que seu terreno não seja totalmente estável. Por isso, existe um elemento de contingência primeira, no qual o casamento terá ou não sua existência garantida enquanto instituição.

BIBLIOGRAFIA

BORGES, Maria de Lourdes. *A atualidade de Hegel*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

ROSENFELD, Denis Lerrer. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia Real*. Madrid-Buenos Aires: FCE, 1984.

_____. *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*. 2nd ed. Revue et augmentée. Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé. Paris: Vrin, 1986.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830): III – A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfeld e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

COHEN, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 2004.

RAMOS, Cesar Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2000.

²⁵ HEGEL. *FD*. § 180 A, p. 186-187.

Estrutura jurídica da sociedade civil em Hegel

Marly Carvalho Soares

Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

O presente capítulo propõe uma análise da sociedade civil e focaliza o duplo sentido oriundo da compreensão e efetivação do paradigma hegeliano da liberdade no contexto da eticidade, mas também tecendo algumas considerações com o direito abstrato. Por um lado, como bem lembrou o Prof. Dr. Arnaldo, o paradigma hegeliano de liberdade aparece como “um contraponto radical à concepção de liberdade de mercado com a qual o liberalismo econômico construiu a sua teoria capitalista”. Essa visão crítica parece consolidada no passado, como no presente, diante do avanço do capitalismo rumo ao século XXI.

Concordo com a tese acima proposta, porém gostaria de assinalar como hipótese pontos que talvez contribuíssem para que o liberalismo econômico avançasse na sua compreensão e concretização. É o germe liberal da organização da sociedade que na sua essência é louvável. Porém elevada ao seu egoísmo unilateral alimentaria o germe da dominação e exclusão social, econômica e cultural própria do capitalismo. Eu não posso permanecer nesse contexto, o que implica a sua superação e, conseqüentemente é possível “a combinação real entre Ética e Economia”, só que a prioridade não seria o mercado, mas o ser humano. Por outro lado, Hegel mostra na sua compreensão que a

sociedade civil na sua estrutura liberal já faz parte também do exercício da eticidade. A liberdade passa pelo econômico, justificando assim a relação: eficácia versus justiça social.

A primeira consideração é que a liberdade no sentido hegeliano supera todos os níveis da esfera psicológica (livre-arbítrio, decisão, escolha) e também a esfera econômica da liberdade. O ser humano nesse espaço é trabalhador, produtor, consumidor, mas ainda não é o homem propriamente racional e, portanto não real-efetivo. Só concretizando todas as dimensões do Espírito: a moral, o econômico, o jurídico, o político e o ético é que se efetiva o império da liberdade realizada, cuja idéia é o Direito. O pecado é ficarmos cristalizado na particularidade, em um só desses aspectos, acarretando prejuízos ao todo. O Direito não é só o jurídico no contexto da sociedade civil, mas, envolve toda a passagem do espírito subjetivo ao espírito objetivo, culminando no direito internacional na história universal.

A segunda consideração diz respeito ao paradoxo na sociedade civil perdida nos seus extremos: particularidade e universalidade, em que a universalidade se mantém como meio para satisfazer a particularidade. O nós nunca pode ser meio para satisfazer o eu e sempre fim. Nessa dialética do egoísmo econômico é impossível uma verdadeira eticidade o que exige a saída para o ético real.

E finalmente a consideração a respeito do duplo sentido de cultura: enquanto “sistema de carências” que sedimenta o Estado do entendimento e a Cultura enquanto manifestação do Espírito, ser-á objetivo do Estado. A exigência atual e o cuidado que devemos ter é impedir que a cultura enquanto “produção material” não ofusque e destrua a cultura simbólica que contempla o ser humano em toda a sua estrutura e relações: os nossos valores éticos, políticos, artísticos, religiosos e espirituais, além do econômico.

A grandeza da sociedade civil gira em torno de uma única problemática: a do sentido e a aplicação do direito querem na sua rejeição do direito natural, quer na sua especificidade de direito positivo, quer na sua efetivação de direito racional. Hegel opõe com nitidez e precisão incomparáveis a sua concepção orgânica do Direito à concepção do direito natural igualitário e universal que fora a do século XVIII – levado a cabo por um individualismo filosófico nas suas fontes ime-

diatas: Kant e Fichte. Isto implica dizer que o sujeito do direito não é o homem natural, mas o homem do mundo da cultura que alcança o reconhecimento universal. Acrescenta-se também que Hegel rejeita o direito que se resume no âmbito da decisão judicial, em lugar de situá-lo na universalidade da lei, pois nenhum indivíduo pode ter a pretensão de ser uma fonte de direito. Esse desequilíbrio entre a determinação do universal e o confronto com os indivíduos possibilitou também o aparecimento da violência, que segundo Hegel não é originária, mas resultado de certo tipo de relação entre os homens. Mas por outro lado, também a particularidade tem o direito de exigir o seu bem-estar, e essa proteção se efetiva através da polícia e corporação. Desse modo a função da justiça é apenas tornar necessário o aspecto da liberdade pessoal da sociedade civil, uma vez que foi o sistema da particularidade que motivou a emergência do direito. Como o direito que é universal pode emergir da particularidade? Qual foi a dialética tecida por Hegel para refutar estas constatações e acrescentar uma nova modalidade?

1. FORMAÇÃO DO CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL

A concepção de sociedade civil (*Bürgerlich Gesellschaft*), segundo Hegel, refere-se não ao antigo conceito de “ *societas civilis da tradição clássica oposto à sociedade doméstica* ” que perdura de Aristóteles a Kant, mas à esfera das relações de interesse de trabalho que se constitui a partir da formação da economia liberal de mercado, tal como se formara na emergência da sociedade industrial do século XVIII.

Desde os seus inícios, o pensamento de Hegel é marcado pelo interesse em torno da atividade laboriosa do homem e da Economia Política. Essa postura é reconhecida por alguns estudiosos de Hegel, ao afirmarem que foi o primeiro filósofo moderno a integrar organicamente no seu sistema os problemas do trabalho e da riqueza das novas condições criadas com o advento da indústria moderna. Luckás chega a expressar que a análise da nascente sociedade capitalista foi sempre uma diretriz na juventude de Hegel¹.

¹ VAZ, H.C. de Lima. Sociedade Civil e Estado em Hegel. *Síntese*. (19) : 23.

Os estudos da Economia política (Stuart, A. Smith) revelaram a Hegel a originalidade da esfera do trabalho livre e da satisfação das necessidades, onde prevalece o arbítrio do indivíduo e a defesa dos seus interesses. O burguês passa a ser o centro da gravidade da nova sociedade, em contraposição a casa-célula social da velha sociedade e o novo cidadão da futura sociedade política. As relações econômicas passam a constituir o tecido da sociedade pré-estatal e a distinção entre a pré-estatal e a estatal é figurada cada vez mais como distinção entre a esfera das relações econômicas e a esfera das instituições políticas².

Nessa nova esfera das relações econômicas o conceito de natureza sofre também alterações; apesar de já ter sido anteriormente analisado por Locke na sua obra: "*Segundo Tratado sobre o Governo Civil* " - cap. 5, Da Propriedade - com matizes diferentes - em que frisa a concepção do trabalho como exteriorização do homem. A natureza deixa de ser algo divino, intocável e aparece como pólo do trabalho.

Na interpretação que a Filosofia do Direito nos oferece de tal sociedade, ela é mais abrangente e definida. Por um lado, não é mais considerada como o reino de uma ordem natural, tal como se manifestava em Locke até os fisiocratas, mas como reino "*da dissolução, da miséria e da corrupção física e ética* " (FD ,§185) que deve ser superado na ordem superior do Estado. E é só nesse sentido que ela é considerada um conceito pré-marxista. De outro lado, é abrangente, porque não inclui somente as esferas das relações econômicas e a formação das classes, mas também a administração da justiça e o ordenamento administrativo e corporativo³.

2. ESTRUTURA JURÍDICA ADMINISTRATIVA (§208 - §228)

Dentre a estrutura complexa da sociedade civil destacaremos somente a administração da justiça na sua estrutura jurídica que se resume na efetivação do direito enquanto proteção da propriedade em contraposição à justiça em abstrato, isto é, do ponto de vista do direito abstrato. (FD; § 34 – 104).

² BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, ed. Graal, 1982, p. 28.

³ BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, ed. Graal, 1982, pp. 29-30.

Na parte introdutória da Filosofia do Direito, um dos esforços de Hegel é mostrar que não existe Direito Natural, mas que todo direito é positivo, embora este nem sempre seja racional. Isso implica que *“o sujeito do Direito não é o homem natural, mas o homem do mundo da cultura que alcança o reconhecimento universal”*. Pois foi o sistema da particularidade que motivou a emergência do Direito, embora externo, para proteção efetiva do trabalho e da propriedade, uma vez que são os carecimentos que têm primazia, e o direito aparece como meio para sua satisfação⁴.

Sem a jurisdição, os conflitos aumentariam e, além do mais, impediriam o dinamismo da vontade particular, devido à insegurança em que se encontrava. Trata-se, então, de efetivar a realidade objetiva do Direito superando o meramente sensível; de reger-se pela universalidade da idéia do Direito mediante leis, considerando o homem, não por suas condições particulares, senão pelo fato de ser homem. *“O homem vale por ser homem, e não por ser judeu, católico, protestante, alemão ou italiano”*, isto é, que eu seja apreendido como pessoa universal no qual todos são idênticos. O domínio da lei pertence à pessoa universal, e não ao indivíduo concreto, e precisamente como universal é que é aquele domínio que concretizará a liberdade.

O pensamento estabelece uma comunidade verdadeira, conferindo universalidade a indivíduos que, de outra maneira, estariam isolados. O direito aplica-se aos indivíduos, na medida em que estes são universais. Mas para isto, é necessário que o homem seja educado para pensá-lo, só o que pensa tem em si liberdade. Para que eu possa captar liberdade, é preciso que eu enquanto liberdade possa pensar, e isto, significa que possa dirigir minha vontade de acordo com uma vontade universal. Isto é deixar-se reger pelas leis da universalidade⁵.

Criado o espaço da universalidade, o Direito tem todo campo para efetivar-se e isto implica *“que seja conhecido e sabido, tenha validade e daí ser conhecido como algo universalmente válido”*. Em última palavra, torne-se lei e por esta determinação o Direito é um direito positivo em geral. Pelo fato do Direito ser estabelecido e conhecido, desaparece toda contingência do sentimento e da opinião, e assim o Direito chega à sua verdade determinada. Não se trata de aceitar os indivíduos e

⁴ VAZ, H.C de Lima. Sociedade Civil e Estado m Hegel. *Síntese*, (19): 21-29, 1979.

⁵ FD, § 209. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Filosofia Política de Kant a Marx. (pro manuscrito) - curso de 1984.

suas consciências tais como são, empiricamente dados, mas a tarefa da liberdade é chegar à consciência do que eles são essencialmente. Em consequência, um código verdadeiro de leis é o resultado da atividade do pensamento que leva em consideração a relação vida-conceito, isto é, todo o percurso histórico da razão⁶.

Com isso, Hegel rejeita todas as doutrinas que situam o Direito no âmbito da decisão judicial, em lugar de situá-lo na universalidade da lei, e critica pontos de vista que fazem dos juízes, permanentes legisladores, ou entregam ao seu discernimento a decisão final de uma questão.

Na sociedade Civil, todos os indivíduos têm interesses privados pelos quais se opõem ao todo, e nenhum indivíduo pode ter a pretensão de ser uma fonte de direito. Além do mais, a igualdade jurídica⁷ dos homens, diante da lei, não elimina suas desigualdades materiais e nem supera a contingência geral que limita a condição social que ela possui. Mas apesar disso, ela é mais justa do que as relações sociais que geram desigualdades, conflitos e outras injustiças. A lei pelo menos se baseia em alguns fatores essenciais comuns a todos os indivíduos - por exemplo - a posse da propriedade privada. Firmando-se no seu princípio de igualdade fundamental, a lei é capaz de retificar certas injustiças flagrantes, sem transtornar a ordem social existente.

A primeira forma de existência do Direito é a Lei⁸, cujo conteúdo se refere às ações no que elas têm de exteriores. Trata-se então, das relações complicadas da Sociedade Civil no que toca a matéria de Contratos e tipos de propriedades, também a certas relações éticas, na medida em que estas contêm algo do Direito Abstrato e, por fim, alguma matéria que decorre dos direitos e deveres da própria administração da justiça. Esse seria o primeiro passo da efetivação da lei⁹. É uma conquista da modernidade a separação de normas jurídicas e normas morais.

⁶ FD. § 211. No § 211 Ad - Hegel chama atenção para o valor do conhecimento da lei. Ele diz: *“O sol e os planetas têm igualmente as suas leis, mas não são conscientes delas; os bárbaros são governados por impulsos, costumes e sentimentos, mas não têm consciência deles”*.

⁷ FD. § 209 N.

⁸ Fd. § 213.

⁹ Só pode ser objeto da Legislação positiva aquilo que tem caráter de exterioridade, ou seja, aquilo que eu posso alienar. Aquilo que diz respeito à interioridade, como o amor, a religião, não podem ser objetos da legislação positiva. Daí a divergência de legislação nos diversos Estados. FD. § 213 Ad.

Mas, para que estas leis tenham força de obrigação é indispensável que sejam conhecidas e proclamadas publicamente. Onde existe liberdade civil, aí o direito de cada um deve ser por ele conhecido¹⁰. Daí o direito de facilitar o conhecimento da lei a todos - o que não depende da opinião de formação dos outros, mas unicamente da lei, embora esta nem sempre seja de direito, isto é, de acordo com a razão, mas sim com a legislação vigente. Portanto, o conhecimento da lei não é monopólio de ninguém - nem daqueles (juristas) que se arvoram em conhecedores particulares das leis¹¹. É um direito de subjetividade, se quisermos que esse direito seja obrigatório para todos

Outra consideração a ressaltar é a questão da perfeição e da flexibilidade das leis¹². Não basta só fazer leis, mas ordená-las numa sistematização conseqüente. De sorte que por um lado - haja determinações gerais simples que regulam todo e qualquer contexto, dando assim uma noção de fechamento; mas por outro lado, há uma contínua precisão de novas determinações legais; isto é, aberto às especificações susceptíveis de mudanças em função do caráter histórico do conteúdo. Pelo fato de estarmos neste peregrinar histórico, não podemos exigir algo perfeito e acabado, a não ser a perfeição da prática da justiça para todo e qualquer caso. *“A lei deve ser perfeita no que concerne sua forma - a justiça para todo mundo sem exceção - é lá que se encontra seu caráter justo e não no conteúdo histórico, infinitamente múltiplo”*. Além do mais, exigir que um código seja perfeito, querer que constitua algo acabado do que possa aceitar qualquer modificações ou acrescentamento por medo de atingir uma existência imperfeita para o futuro raciocínio demonstra ignorância a respeito da natureza dos objetos finitos, como também o desconhecimento da diferença que há entre a razão e o entendimento na sua aplicação à matéria do finito. E conclui Hegel: *“O ótimo é inimigo do bom. Temos o bom, então caminhemos para o melhor”*¹³.

¹⁰ FD. § 215.

¹¹ FD. § 215 Ad.

¹² FD. § 216.

¹³ FD. § 216 N. É bom lembrar que nenhuma ciência tem a pretensão de esgotar o Todo. Portanto, nenhum saber é completo. Mas isso não significa que podemos parar. Pelo contrário, é uma motivação para o avançar, pois o melhor pode ainda mais adiante. *“Uma grande árvore e bela árvore ramifica-se cada vez mais, sem por isso se tornar uma nova árvore. Seria insensato não querer plantar árvores por causa dos novos ramos susceptíveis de crescer”*. Cf. FLEISCHMANN, E. § 216 Ad.

Por conseguinte, o Direito privado na Sociedade Civil é então tomado como lei. Assim o existir anterior imediato e abstrato do meu direito individual assumem a significação do ser reconhecido como existência no querer e no saber universal. Portanto, todas as aquisições e ações se assentarão no Contrato e nas formalidades - que passam a ter caráter demonstráveis e de Direito. É este ato formal, tal como assinatura de um Contrato, que torna este reconhecimento eficaz.

No nível da Sociedade Civil, a formalidade é muito mais importante que no Direito Abstrato. Ela é um ato simbólico, consciente, pois simboliza a vontade do indivíduo de participar por sua propriedade à riqueza social comum¹⁴. Como também o essencial da forma é que o que é de Direito em si seja igual neste estabelecimento como tal. A partir dessas formalidades, qualquer atentado a um membro da Sociedade - atinge toda sociedade - porque se torna uma violação da coisa pública que nela possui uma existência firme e sólida. Daí se modifica a natureza do crime, não em função do conceito, mas em função da existência exterior da lesão que passa a atingir a representação e a consciência da Sociedade Civil e não somente do atingido. Por um lado, a dimensão do crime torna-se maior, enquanto por outro lado, devido à potência da Sociedade Civil, diminui a importância exterior da violação e conduz com maior suavidade a aplicação da lei¹⁵. A severidade da estima depende necessariamente do valor que a sociedade dá a ele; e isso depende muito da mentalidade histórica mais ou menos evoluída da sociedade. Um código penal pertence, necessariamente, a seu tempo e ao correspondente estado da Sociedade Civil.

O tribunal tem por finalidade fazer valer o universal da lei nos casos singulares, independente da impressão subjetiva dos interesses particulares. Daí ser o lugar de efetivação da justiça, onde se restabelece o direito lesado, comandado unicamente pela lei que é a determinante e a inspiradora do tribunal. Cabe então ao cidadão o direito de recorrê-lo para solução de qualquer conflito jurídico. O único interesse do juiz só pode ser o que a lei concede e a ele cabe fazer prevalecer a lei¹⁶.

¹⁴ FD.§ 217; FLEISCHMANN, E. *Op cit.*, § 217.

¹⁵ FD.§ 218 N. Nos tempos antigos os cidadãos não se consideravam atingidos pelos crimes das casas reais (Tragédia Grega).

¹⁶ FD.§ 219.

Na Sociedade Civil, enquanto tal, as pessoas não estão habitua-
das a se determinarem a partir do universal. E isso, possibilita no con-
fronto entre os indivíduos, o aparecimento da violência, que, segundo
Hegel, não é originária, mas resultante de certo tipo de relação entre
os homens. A vingança é uma das formas de violência, que “*é apenas
um direito em si, um direito que não tem a forma do direito, isto é, não é jus-
tificado na sua existência*”¹⁷. Daí o tribunal toma o lugar do ofendido não
enquanto parte, mas enquanto universal e reconcilia com a lei através
da pena. Em outras palavras, a jurisdição transforma a vingança que
é decisão da justiça arbitrária em pena, que é a decisão adequada à
lei. Os indivíduos não podem, eles mesmos exercerem a justiça (nem
os príncipes e governantes) é a sociedade que se encarrega do que é
do direito e de obrigação. Com efeito, não é somente a sociedade que
defende seus interesses e realiza suas leis, mas também o criminoso
encontra nela sua proteção, pois quer ser punido de acordo com a jus-
tiça, que embora violando suas leis ele reconhece a sua autoridade¹⁸.
No tribunal todos tem o direito de se defender como também o dever
de submeter-se a ele. Torna-se assim o local onde se julgam todos os
litígios referentes aos assuntos privados da Sociedade Civil. Aqui não
há exceção. Ele está acima de qualquer outro poderio¹⁹.

No procedimento jurídico, o direito torna-se alguma coisa de de-
monstrável. Para isso é necessário favorecer as diferentes partes em
litígio, condições que façam valer suas provas e argumentos jurídicos -
isto é, provém a existência ou não existência do conhecimento do caso.
Além do mais, todos esses passos do processo constituem direitos e
devem ser determinados legalmente e devem constituir interesse da
ciência jurídica.

Ainda pode acontecer que, no desenrolar dos fatos, o processo
que começara por ser um meio, passa a distinguir-se de sua finalidade
como algo de exterior. Como bem exclama Denis Rosenfield: “*O direito
à lei supõe o procedimento legal, sem, contudo perder-se nele*”. Para evitar
esses abusos, tem-se o direito de recorrer ao tribunal arbitral, o qual
porá um limite ao formalismo, evitando dessa maneira o perigo de

¹⁷ FD. § 220.

¹⁸ FLEISCHMANN, E. *Op. cit.*, § 220.

¹⁹ FD. § 221 Ad.

injustiças durante o processo²⁰. Além do mais, esse andamento deve ser levado ao conhecimento público. “*A publicidade das leis faz parte dos direitos da consciência*” (§ 215) - pois, a toda gente interessa a decisão obtida, como também supõe-se que os cidadãos estejam sendo formados para o exercício da liberdade. Mas as deliberações tomadas no tribunal, no que diz respeito à sentença a dar, são ainda opiniões particulares de caráter privado²¹.

Na aplicação da lei a um caso particular, devemos examinar dois aspectos. Primeiramente, é a comunicação do fato do delito na sua individualidade, considerando todas as possíveis tentativas de apuramento do caso. Em segundo lugar, é a elaboração da sentença, submissão do caso às determinações da lei, para que restabeleça o direito violado. Só que o encaminhamento à solução desses processos cabe a órgãos diferentes. Um recebe a comunicação e outro delibera a sentença²². Entretanto, só o juiz de Direito (órgão da lei) pode emitir a sentença, isto é, dar uma qualificação legal ao fato reconhecido, o qual supõe conhecimento das circunstâncias do caso particular, enquanto qualquer homem de cultura pode dar seu parecer sobre o conhecimento e qualificação da natureza do caso.

Ainda também para a qualificação, o juiz deve considerar o ponto de vista e da intenção daquele que cometeu o ato; como também toda a matéria proveniente da intuição sensível e as correspondentes expressões e combinações de tais declarações e testemunhos²³. Mas a última palavra é o júri, que, a partir da confissão do criminoso, julgará a culpabilidade ou a inocência. Além disso, não podemos esquecer que o juiz é o órgão da lei, mas, por outro lado, ele é também uma pessoa particular, com suas opiniões e interesses, os quais podem motivar o julgamento de uma ou de outra maneira. Ora, a defesa da Sociedade Civil, neste ponto, diante deste lado subjetivo - inevitável dos julgamentos é

²⁰ FD. § 223.

²¹ FD. § 224.

²² D. § 225.

Exemplo: na organização jurídica romana o protetor dava a conhecer sua decisão para o caso em questão e mandava que um juiz de Direito indagasse sobre o fato. Já no processo inglês, a caracterização da qualidade criminal, isto é, se se trata de um homicídio com ou sem violência, é deixada à apreciação do queixoso e o tribunal não pode decidir sobre outra determinação, embora reconhecendo a inexistência do queixoso

²³ FD. § 227.

a publicidade da administração da justiça. Ao passo que no primeiro momento, isto é, no aspecto do conhecimento do fato, o direito da consciência é satisfeito pela confiança na subjetividade de quem decide. Tal confiança baseia-se na igualdade entre a parte e quem decide²⁴.

Por conseguinte, o tribunal tem por obrigação chegar ao resultado justo. O que implica que o juiz deve estar atento a todas as contingências possível presentes tanto na confissão do criminoso, como no depoimento das testemunhas, como ainda na qualificação do crime. Uma vez que todos estes conflitos privados estão carregados de “emoções e de crenças”, compete ao juiz a “direção do processo”, a “imparcialidade na investigação” e “disposição” para chegar a uma decisão justa. Só assim os cidadãos podem recorrer ao tribunal, reforçando mais e mais a relação entre os indivíduos e as instituições²⁵.

Com a publicação, chegamos a um ponto alto da sociedade, uma vez que esta tem por objetivo a destruição da injustiça, com tal, a efetuação da lei. A lei se resume apenas na proteção do que tenho - à minha particularidade e com isto a propriedade livre, que é uma condição fundamental do brilho da sociedade civil. É preciso, contudo, que, na medida em que estou envolvido nos meus interesses particulares, tenha o direito de exigir o meu bem-estar. É preciso que considerem este aspecto pela minha particularidade e isso se chega através da polícia e da corporação²⁶.

3. PRECAUÇÕES TOMADAS A RESPEITO DO BEM ESTAR DA PARTICULARIDADE NO REINO DAS NECESSIDADES

Com a Administração da justiça a idéia retorna ao seu concreto, isto é, “à unidade universal em-si e do para-si”, que se havia dissociado na separação do exterior e do interior. No entanto, a particularidade subjetiva se manifesta apenas nos casos singulares e o universal tem a significação do Direito Abstrato. A efetivação dessa unidade na sua extensão a todo o âmbito da particularidade cabe à Polícia e na totalidade limitada, mas concreta, à Corporação.

²⁴ FD. 228.

²⁵ ROSENFELD, Denis. *Op. cit.*, p.195.

²⁶ FD § 229 Ad.

O estudo acima mostrou-nos que todo domínio da lei encarna meramente o “*direito abstrato*” da propriedade. Portanto, todo dano contra propriedade e contra a personalidade é castigado. Mas só isso não é suficiente, é mister que sejam suprimidas as contingências próprias das relações sociais desse sistema de necessidade - possibilitando a segurança da pessoa e da propriedade, mantendo seguras as condições materiais dos membros da Sociedade. Em suma, que o “*bem-estar particular seja tratado como um direito e realizado como tal*”²⁷. Desse modo, a função da justiça é apenas tornar necessário o aspecto da liberdade pessoal na sociedade civil. O que implica que a necessidade cega do sistema das necessidades não foi ainda elevada à consciência do universal e nem elaborada nesse sentido²⁸. A lei deve por isso ser suplementada por uma instituição mais poderosa, estabelecendo assim “*uma ordem exterior ao círculo das contingências*”²⁹ (particularidade). Surge, então, a Polícia³⁰ e a Corporação, ambas as atividades do universal em relação à Sociedade Civil. Só que, enquanto a polícia é identificada como “*o estado do entendimento*”, o estado na esfera da exterioridade, já a Corporação é mais uma “*unidade ética*”, um fim que para seus membros é um fim substancial, que é fim comum, porque produzido por todos. Por isto, a Corporação significa a passagem do estado exterior para o estado ético³¹.

A “*Polícia*”, portanto, passa a ser o poder da ordem pública, cuja tarefa mais ampla é, como já citamos, a “*segurança da pessoa e da propriedade, na esfera contingente que escapa às garantias da lei*”. Assim, por exemplo, “*velar sobre um indivíduo contra o outro, proteger um interesse*

²⁷ FD. § 230. Enc. § 533.

²⁸ Enc. § 532, § 533.

²⁹ FD. § 231; Enc. § 534; FLEISCHMANN, E. § 230.

³⁰ “*Polizei*” - foi traduzido por police (polícia). O termo francês, no seu sentido do séc. XVIII significa manter a ordem pública, social e econômica. Cf. o § 92 do manuscrito Homayer: Hegel. *La Société Civile Bourgeoise. Op. cit.* “*Polícia*” foi traduzido como Autoridade Pública (no domínio da Sociedade Civil). De sorte que em Hegel ela abrange muitos setores, podendo ser traduzido por Administração Pública, no que concerne à organização e regulamentação interiores de um Estado, idéia corrente na época e principalmente na Alemanha. A esse respeito veja também ROSENFELD, Denis. *Op. cit.*, p.196; HEGEL. *El Sistema de la Eticidade*. Edición preparada pro Dalmacio Negro Pavao, ed. Nacional, Madrid, 1982, p. 70 e VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Sociedade Civil e Estado em Hegel, (pro manuscrito), Curso de 1978.*

³¹ A respeito dessa relação Polícia x Corporação, veja a explicação de ROSENFELD, Denis, p.196.

privado contra o outro, a fim de reinar a ordem comum entre os homens, sem interferir diretamente na vida privada. Para isso é pressuposto pelo menos que haja, na coletividade, consideração de um pelo outro, como também estejam presentes os conceitos de justiça e injustiça"³². A prevenção dessas arbitrariedades é a primeira tarefa de administração.

Podemos dizer, para efeito de compreensão, que a segunda tarefa da Administração se refere propriamente à atividade econômica. A multiplicação indeterminada das necessidades diárias, como também o "abastecimento" e troca dos meios de satisfação dessas necessidades; assim como as pesquisas e informações sobre esses assuntos dão origem a questões universais que são de interesses comum. Pode muito bem, como comenta E. Fleischmann, que uma empresa de grande porte empreenda fatos desagradáveis para a sociedade. Por exemplo, o aumento de preços. Cabe então à Polícia intervir nas ações arbitrárias dessa empresa - a favor da Coletividade - pela fiscalização do mercado. Tais negócios coletivos e instituições de interesse geral requerem a vigilância e os cuidados do poder público. Além do mais, compete ao poder público regular as disparidades entre os produtores e consumidores, a fim de evitar sérios conflitos. Para tanto, é necessário que essa regulamentação esteja acima dos dois interesses e controle os assuntos da particularidade. Mas o que, sobretudo, torna necessária uma fiscalização é a dependência em que grandes ramos da indústria e do comércio estão de circunstâncias externas e de combinações distantes - que não oferecem ao homem uma segurança e fidelidade. É mister que a sociedade tome controle do comércio externo (exportação e importação), não deixando à mercê da boa ou da má vontade arbitrária dos indivíduos³³.

Em face da liberdade da indústria e do comércio, pode acontecer o oposto - que o poder público assuma o "cuidado de todos e a determinação do trabalho de todos, como aconteceu nas grandes obras da Antigüidade - as pirâmides do Egito e da Ásia, sem mediação do arbítrio e do interesse particular. Mas há a necessidade de reconduzir o particular ao universal e de estruturar e atenuar o espaço em que os conflitos se dão, em virtude da necessidade"³⁴.

³² FLEISCHMANN, E. *Op. cit.*, § 235.

³³ FD. § 236; FLEISCHMANN, E. *Op. cit.*, § 236.

É interessante observar que Hegel inclui, entre as intervenções do poder público, a taxação dos artigos de primeira necessidade e o seu controle de qualidade (§ 236 N).

³⁴ FD. § 236 N.

Todo indivíduo tem o direito de participar na riqueza universal. Pois, a riqueza universal é produzida por todos em mútua complementariedade. Mas esta possibilidade ainda é imperfeita, uma vez que está sujeita a vários condicionamentos no que tem de subjetivo (saúde, capital, concorrência). A livre concorrência favorece necessariamente os talentosos, as famílias poderosas. Portanto, é necessária uma providência no que diz respeito a esta participação³⁵.

Primeiramente, é à família que compete prover a totalidade de necessidades do indivíduo. Mas, na Sociedade Civil, a família é algo secundário, servindo apenas de base. O filho aqui é, acima de mais ainda, filho da Sociedade Civil. Dessa maneira, arranca-o do seio familiar, torna estranhos uns aos outros membros ligados por esse laço e reconhece-os como pessoas autônomas e para, além disso, desloca o terreno paterno, pelo seu próprio solo, submetendo a subsistência da família inteira à sua contingência. *“Foi assim que o indivíduo se tornou filho da Sociedade Civil burguesa, tendo esta tantas exigências em relação a ele como direitos ele tem em relação a ela”*. A Sociedade Civil deve necessariamente proteger os seus membros e defender os direitos deles, tanto quanto o indivíduo singular tem obrigação para com a sociedade civil burguesa³⁶. Daí a urgência de uma política social.

É dentro deste contexto que se situa a política educacional: é a sociedade civil que deve aperfeiçoar e desenvolver a consciência que os indivíduos possuem como membros da comunidade, contra o arbítrio e contingências dos pais. Contudo, nesta matéria, a sociedade tem o direito de proceder de acordo com as suas próprias concepções, contra os hábitos e opiniões dos pais no que se refere à educação dos seus filhos. A educação das crianças é obrigatória, devendo os pais enviar seus filhos à escola³⁷.

³⁵ FD. § 237,

“ Com admissão da liberdade subjetiva - precisamente porque ela é livre - deve necessariamente aparecer o mal, ser abuso, porque, o bem não existiria sem o seu contrário: o mal ”. FLEISCHMANN, E. *Op. cit.*, § 237.

³⁶ FD. § 238.

³⁷ FD. § 239.

Há uma dificuldade em limitar os direitos dos pais e os direitos da Sociedade no que toca à instrução. Por exemplo: os conflitos que existem na França neste sentido. Pois os pais se acham convencidos de seu direito absoluto de fazer tudo o que está em seu poder. Cf. FLEISCHMANN, E. *Op. cit.*, § 239.

Assim, a sociedade civil deve encarregar-se da educação das crianças, cujas famílias falharam por um motivo qualquer: morte ou miséria. Aliás, os filhos têm o direito de serem educados quando os pais falham. *“Se os homens caem na miséria, eles não conseguirão jamais tornarem-se membros da sociedade, pois para isto, é-lhes necessária educação, cultura e consciência de si mesmos”*³⁸.

É igualmente uma tarefa de a Sociedade tomar sob tutela aqueles que, por irresponsabilidade e esbanjamento, arruinam a segurança de sua própria vida e da sua família. Como também esta deve realizar os fins que lhes pertencem na sociedade, bem como os que lhe são particulares³⁹.

O desafio que se coloca à riqueza da sociedade - que é fonte de satisfação dos carecimentos - é esse antagonismo em relação à participação dos indivíduos. Por um lado, uns que facilmente satisfazem seus carecimentos (ricos) e, por outro lado, os que nada podem fazer (pobres), caindo num estado de suprema pobreza. Nesse estado continuam supostos às exigências da sociedade civil, mas despojados dos seus dotes naturais e desligados dos laços da família, perdem todas as vantagens da Sociedade Civil. O pobre não tem condições de transmitir a seus filhos as conquistas da sociedade. Até o problema do Direito é afetado pela pobreza, pois, sem dinheiro, não é possível conseguir direito como também saída. Até o consolo da religião lhes é negado, pois eles não podem freqüentar a Igreja, por seus trajes esfarrapados e indignos. Com a pobreza, é sufocado o sentimento do Direito e da honra de existir, através do próprio trabalho. Como bem afirma Manfredo: *“Todo o mundo tem direito à subsistência e porque o pobre sabe que ele tem direito a isto - sua pobreza emerge como injustiça”*⁴⁰. Isto provoca uma disposição interior contra os ricos, contra o governo, contra a sociedade”. Ainda mais numa situação de extrema miséria, o capitalista encontra muitas pessoas a trabalhar por baixos salários e, com isto, aumenta o lucro,

³⁸ ROSENFELD, Denis. *Op. cit.*, p.198.

³⁹ FD. § 240.

Em Atenas, uma lei obrigava a todo cidadão a declarar de que vivia. Nos nossos dias, há opinião de que ninguém tem nada com isso. É certo que o indivíduo tem o direito de exigir sua subsistência, o que corresponde por parte da sociedade o direito de protegê-lo. Não se trata aqui unicamente do problema da fome, mas ela deve impedir, na medida do possível, a formação da plebe. Veja a esse respeito: FD. § 240 Ad.

⁴⁰ OLIVEIRA, Manfredo A. de. (pro-manuscripto). *Op. cit.*, curso 1994 - UFCE.

aumentando o cinturão da miséria. E a pergunta continua: “*Como remediar a pobreza oriunda do excesso de riqueza?*”.

A solução não seria para Hegel no nível do assistencialismo, isto é, que se sustentassem os pobres com esmolas, independentes do seu trabalho, pois isto seria indigno do homem e nem com o aumento do trabalho, que consistiria em aumentar mais ainda o excesso de produtos existentes no mercado. Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, “*não é a sociedade suficientemente rica, pois seus bens não são bastante para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe*”. Daí se vê a incapacidade fundamental da Economia burguesa de enfrentar suas contradições⁴¹.

Além do mais, com esse progresso harmonioso da sociedade civil em que conjugam todas as forças operosas - é certo que, por um lado, aumenta a acumulação das riquezas, mas também pela exigência da especialização e da limitação do trabalho particular, as pessoas se tornam incapazes de sentir e exercer outras faculdades, sobretudo as que se referem às vantagens da sociedade civil⁴². Daí se origina a dicotomia das classes⁴³, criando um abismo intransponível. “*Nesta sociedade, o homem chegou a um nível superior de cultura, bem-estar geral, alcançou um grau de riqueza nunca dantes vistos e, ao mesmo tempo, o problema da miséria colocou-se de uma forma ainda mais aguda*”⁴⁴. É de chamar à atenção a rigorosidade de Hegel em relação aos pobres da Escócia: “*abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicância pública*”. Hegel condena terrivelmente a intervenção do Estado nos assuntos sociais sob a forma de doações e contra que os ricos se encarreguem da pobreza, pois se trataria de soluções somadas que não consideram o homem na sua dignidade de pertencer ao Todo social.

⁴¹ FD. § 242, - § 245.

⁴² FD. § 243.

⁴³ Primeiro emprego da palavra Klasse na filosofia do Direito de 1820, para designar uma categoria social produzida pelo desenvolvimento da sociedade civil burguesa, pela acumulação das riquezas, pela singularização do trabalho... e que não pode em caso algum constituir um “*Stand*”. Cf. LEFEBVRE, J. *Op. cit.*, §. 243, nota 1. Veja também a explicação de ROSENFELD, Denis. *Op. cit.*, p. 200.

Hegel serviu-se desta palavra com o propósito de nomear a classe dos trabalhadores (onde estão compreendidos os trabalhadores desempregados) em posição à classe mais rica (*der reicherer Klasse*), § 245.

⁴⁴ ROSENFELD, Denis. *Op. cit.*, p. 199.

A sociedade Civil, diante desta “*aporia*” é impulsionada, como diz Hegel, “*para além de si mesma*”. É obrigada a ver outras saídas, outros meios que consumam seus recursos, em geral, na indústria, apelando assim para a exportação e a colonização. Pela exportação, o mar se torna o terreno que possibilita o intercâmbio com os outros países distantes. A generalização em grande escala deste movimento de troca termina por instaurar o Mercado Mundial, resolvendo provisoriamente os problemas da sociedade civil⁴⁵. Outra saída possível, sobretudo para resolver a questão do excesso da população, é da colonização⁴⁶. Há uma colonização esporádica - por exemplo, na Alemanha, onde os colonos emigram para a América, para a Rússia - esta emigração é causada pela miséria - onde cortam todas as relações com a antiga Pátria. Já a colonização sistemática é o Estado que tem iniciativa, em vista de crescer a capacidade econômica do país. Os povos antigos (gregos e romanos) a conheceram; quando a população crescia tanto que emergia a dificuldade de sustento, então apelava-se para a missão de nova pátria. Só que nesta nova pátria os cidadãos tinham os mesmos direitos que na pátria de origem, o que não acontece nas colônias dos tempos modernos, que são completamente submissas à metrópole. Esta solução também é provisória, porque adia a desmoroamento da sociedade - dando razão à mão-de-obra desempregada. A questão não é enfrentada em sua raiz⁴⁷.

De tudo isto, podemos concluir que a Administração “*começa por realizar o que há de universal na particularidade da sociedade civil*” - protegendo os interesses da sociedade em seu conjunto; mantendo a ordem externa e assegurando o funcionamento das instituições. Toma igualmente as medidas necessárias para proteger os interesses que excedem os limites da Sociedade Civil. Mas, apesar de tudo isso, mostrou-se incapaz de pôr fim a esta situação de injustiça; não é este quadro que assegura o bom funcionamento da engrenagem econômica da sociedade. Só quando,

⁴⁵ FD. § 246. È interessante observar o valor que Hegel dá ao mar e aos rios como meio de civilização de troca, de relações jurídicas, de cultura. Além do mais, o progresso das nações que empregaram a navegação em contrapartida àquelas que se negaram.

Cf. LEFEBVRE, J. Pierre. *Op. cit.*, § 247, nota; FLEISCHMANN, E. *Op. cit.*, § 247.

⁴⁶ FD. § 248.

⁴⁷ FD. § 248, § 248 Ad. FLEISCHMANN, E. *Op. cit.*, § 248.

A respeito do “*além-de-si*” da Sociedade Civil - veja a explicação magistral de ROSENFELD, Danis. *Op. cit.*, pp. 203 - 205: “*o além histórico e o além conceitual da Sociedade Civil*”.

segundo a “*idéia*”, a particularidade adquire como fim e objeto de sua vontade e atividade, o universal nela imanente, então reintegra-se na sociedade civil. Trata-se do movimento de volta do elemento ético na sociedade civil burguesa; o conceito tornando-se imanente a si maior coisa consegue; isto constitui a missão da corporação⁴⁸.

A corporação⁴⁹, como organização social do estado industrial, se justifica pelo fato de ser este estado o único que está essencialmente “*orientado para o particular*”, enquanto os demais estão orientados para o universal⁵⁰. Portanto, a corporação torna-se uma unidade econômica e política, na qual o cidadão particular encontra, como homem privado, a segurança de sua riqueza; ao passo que também ele sai dos seus limites a fim de exercer uma atividade consciente para um fim “*relativamente universal*” e encontra neste estado sua vida ética⁵¹.

O específico do trabalho, na sociedade industrial, é que ele se divide, “*segundo a natureza de sua particularidade, em vários ramos*”. O que é comum entre os diferentes trabalhos das diversas particularidades é que constitui a base da corporação. Em outras palavras - cada um dos quais tem seu interesses específicos, mas que são comuns a todos os membros deste ramo. Neste sentido, a corporação é um retorno ao caráter ético - o fim perseguido de cada um, é o fim perseguido de todos que fazem aquele setor, tornando-se assim um interesse comum., ela é considerada “*uma segunda família*”⁵²; uma vez que a Sociedade Civil está mais distante dos indivíduos naquilo que cabe às suas necessidades particulares.

A partir dessa organização, todos os indivíduos conscientes reconhecem-se como membros da sociedade, formando-se uma nova unidade social. Este reconhecimento invalida aspectos exteriores de “*qualidades*”, “*rendimentos*”. A sua honra está em pertencer ao estado social. Pois pertence a um Todo para cujos interesses e fins trabalham. No caso, porém, das ajudas caritativas em favor da pobreza, estas têm um novo sentido: deixam de ser humilhantes pelos que recebem como

⁴⁸ FD. § 249.

⁴⁹ Veja a análise minuciosa do significado histórico do termo Corporação, feita por LEFEBVRE, J.P. *Op. cit.*, § 250, nota 1.

⁵⁰ O estado agrícola tem sua substancialidade na vida familiar e natural e o estado universal tem sua determinação o universal por si.

⁵¹ Enc. § 534.

⁵² D. § 251 - § 252.

também os que ajudam perdem seu ar de arrogância. “*A retidão encontra aí o seu verdadeiro reconhecimento e a sua verdadeira honra*”. Ora, o cidadão encontra, na comunidade, o campo onde ele com consciência e vontade, pode exercer uma atividade universal⁵³. E aqui se registra uma grande diferença entre a corporação formulada por Hegel, com uma corporação econômica, aquela que se imiscui nos assuntos da particularidade e suprime a liberdade da atividade econômica - como bem lembra Rosenfield⁵⁴.

Eis porque Hegel lamenta a tragédia das modernas nações como a Inglaterra, de ter abolido o sistema das corporações - a única mediação capaz de resolver os problemas da plebe. A economia moderna se baseia no princípio da profissão livre, que tem, na profissão, o direito de exercê-la à mercê do seu livre-arbítrio, o que não é comum a todos - possibilitando mais e mais a disparidade ascendente entre pobres e ricos.

Apesar de toda sua autonomia pela coesão dos objetivos comunitários, a corporação deve estar subordinada ao Estado. Isto se justifica pela possibilidade de degeneração por um grupo ou castas, em busca de seus privilégios. O Estado deve criar espaço para as corporações, uma vez que este também cuida dos interesses particulares e não de sua destruição. Aliás, na estrutura da corporação, constatamos algo de privado e algo de universal e por essa configuração se torna a mediação entre a família e o Estado. Em outras palavras - é o termo conciliado entre o interesse particular da família com o interesse universal do Estado. Aqui o homem deixa de ser simplesmente privado e começa a ter uma atividade universal consciente e não mais, simplesmente, um universal necessário e inconsciente como é o caso da Sociedade Civil.

Revisitando todo o movimento do direito no pensamento de Hegel configurado também no tempo, podemos prever já a fundamentação e aplicação dos direitos humanos quer no âmbito do direito abstrato, com a posse da propriedade e, como também na proteção das necessidades com a administração da justiça que já envolve vários direitos humanos com o objetivo de universalizar todos os direitos particulares.

⁵³ FD. § 253 N.

⁵⁴ ROSENFELD, D. *Op. cit.*, p. 207.

REFERÊNCIAS

HEGEL, G.W.F. : *El sistema de la eticidad*. Trad. Luis González - Hontoris, Madrid, ed. Nacional, 1983.

_____. *La société civile bourgeoise*. Trad. J. P. Lefebvre, Paris, Maspéro, 1975.

_____. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. R. Derathé, Paris, J. Vrin, 1975.

_____. *A sociedade civil burguesa*. Trad. José Sarampo, Lisboa, ed. Estampa 1979.

_____. *Principios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino, Lisboa, ed. Ltda. 1976.

_____. *Filosofia do Direito*, Trad. Paulo Menezes, São Leopoldo. Ed. UNISINOS, 2010.

HOBBS, T. : *Leviatã*. Trad. P. Monteiro e M. Beatriz Nizza da Silva. IN: *Os Pensadores*. São Paulo, ed. Abril Cultural, 1979.

LOCKE, John : *Segundo tratado sobre o Governo*. Trad. Anoarx Aiex. IN: *Os Pensadores*. São Paulo, ed. Abril Cultural, 1978.

RICARDO, D.: *Princípios de Economia Política e Tributação*. Trad. Rolf Kuntz. IN: *Os Pensadores*. São Paulo. ed. Abril Cultural, 1984.

ROUSSEAU, J. J.: *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santiago Machado, IN: *Os Pensadores*. 2ª ed. São Paulo, ed. abril Cultural, 1978.

SMITH. Adam.: *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das Nações*. Trad. Conceição Jardim "et alii". IN: *Os Pensadores*. São Paulo, ed. Abril Cultural, 1984.

BOBBIO, . *O conceito de sociedade civil*. Trad. Carlos M. Coutinho, 1ª ed. Rio de Janeiro, ed. Graal, 1982.

BOBBIO, N. & BOVERO, M. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos N. Coutinho, São Paulo, ed. Brasiliense, 1986.

FLEISCHMANN, E. *La philosophie politique de Hgel*. Paris, Plon, 1964.

_____. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris, Plon, 1968.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristan, 3ª ed. Barcelona, Grijalbo S.A., 1972.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Conceição Jardim e E.L. Nogueira, 2ª. ed. Lisboa, ed. Presença Ltda, 1983.

OLIVEIRA, M. A. *Filosofia política de Kant a Marx.*, UECE, Fortaleza, 1984.

ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo, ed. Brasiliense, 1983.

VAZ, H.C. de Lima., . *Sociedade Civil e Estado em Hegel*. *Síntese*, (19): 21 - 29, 1980.

A liberdade efetivada no estado Hegeliano

Bárbara Santiago de Souza
Universidade Federal do Ceará

Para abordarmos o conceito de liberdade na eticidade de Hegel na Filosofia do Direito, é fundamental ter como ponto de partida *a ideia de liberdade*¹, ou seja, que ela é a afirmação dos direitos civis e cidadãos que vão desenvolvendo-se e concretizando em cada fase da apropriação da consciência de si dos indivíduos na história. Estas concretizações são determinações filosóficas do 'saber-se' e 'sentir-se' livre nos momentos mais intensos da existência quando o ser e o pensar são uma unidade em ato.

Para Hegel o espírito é exatamente o resultado do processo de realização da ideia de liberdade. Ele significa tanto as instituições como as regras jurídicas, políticas e morais que se manifestam em uma determinada cultura e num determinado período histórico. Sabendo que a história é o lugar da realização do absoluto na sua identidade e na sua diferenciação de si mesmo. *A aparição do espírito vai determinar as diferentes acepções da ideia de liberdade.*¹

Ao decorrer de sua obra, Hegel esclarece que as formas históricas da ideia de liberdade são determinadas pela concretização no mundo. Estas concretizações feitas num determinado tempo e espaço

¹ No parágrafo 04, da Filosofia do Direito, Hegel salienta que a liberdade só se realiza através da vontade humana que, por sua vez, se origina no espírito, *c.f* WEBER, *Hegel: Liberdade, Estado e História*, p. 49.

são parâmetros comparativos de avaliação do maior ou do menor desenvolvimento da ideia de liberdade (mais direitos, mais liberdades), entre as sociedades históricas que manifestam seus valores culturais.

Hegel tenta nos mostrar que a história é o desenvolvimento progressivo do Espírito, que é a própria Liberdade. Mas, o que é concretamente a liberdade, e como ela é efetivada? Em que consiste esse conceito que comumente é conhecido de uma forma tão obsoleta, e que é tão difícil de se explicar adequando a realidade?

É exatamente na obra *Filosofia do Direito*, lançada em 1829, que Hegel pressupõe uma “ciência filosófica”² do direito que tem como objeto a “ideia do direito”², abrangendo as suas normas e a sua realização, e desta forma, ampliando a ideia do direito além do seu habitual caráter positivo. A ideia do direito é fundamentada numa liberdade que está diretamente relacionada com a vontade. *Vontade, esta, que é livre, e é produzida pelo espírito, percorrendo um caminho que se inicia nas determinações e se concretiza por meio das formas de representações do próprio espírito.*³

O terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza. (§ 4)⁴

² É que Hegel se propõe uma “ciência filosófica do direito” e não uma ciência do direito. Aquela que tem por objeto a “ideia do direito”, que é normativa e não uma simples teoria do direito, que é descritiva. *Id.*, *Ibid*, p. 46.

³ Que a vontade seja livre e o que sejam vontade e liberdade – a dedução disso, como já se notou (§2), apenas pode ter lugar no contexto do todo. Expus na minha Enciclopédia das Ciências Filosóficas (Heidelberg, 1817 [§§363-399]), e espero poder dar um dia uma exposição mais ampla, os traços principais dessa premissa[:] o espírito é primeiro *inteligência*, e as determinações pelas quais progride em seu desenvolvimento, do *sentimento* ao *pensamento*, passando pela *representação*, são o caminho que consiste em se produzir como *vontade*, a qual, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência, c.f. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 2.

⁴ Hegel G.W.F. *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen, Coleção Ideias, Ed. UNISINOS, 2010, p. 47.

É importante frisar que *não há vontade sem pensamento*⁵, assim como não há liberdade sem vontade, e conseqüentemente o conceito da ideia de liberdade que Hegel tenta nos demonstrar é fundamentalmente pensamento, já que o conceito da ideia de liberdade somente pode ser obtido através de um processo auto-reflexivo realizado pelo espírito. Mas o que faz com que essa seja a autêntica liberdade e por que ela não pode existir sem a vontade? Para Hegel a autêntica e verdadeira liberdade é a vontade livre que almeja o universal, que se origina no espírito e após um processo de autodeterminação no pensamento, é concretizada na realidade prática pelo livre querer do indivíduo.

É pelo pensamento que se capta o universal, uma vez que pensar significa universalizá-lo, e a partir de então, pode-se estabelecê-lo como meta ou objetivo a ser alcançado.⁶

Nessa liberdade são eliminados todos os ‘estados’ que são as potências espirituais, em que o todo se organiza. A consciência singular suprimiu suas barreiras: seu fim, é o fim universal; sua linguagem, a lei universal; sua obra, a obra universal.

Minha vontade livre tem que mediar-se com a vontade livre do outro, a fim de se universalizar. O imediato tem que ser mediado, para que possa estabelecer um princípio ético universal.⁷

A vontade universal se adentra em si, e é a vontade singular, a que se contrapõe a lei e obra universal. Mas essa consciência singular é imediatamente consciência de si mesma como vontade universal: é consciente de que seu objeto é lei dada por ela, e obra por ela realizada.

Hegel procura delinear o que concebe por vontade livre ou autodeterminação. Em sua análise apresenta três momentos ou três concepções de vontade: a universalidade, a particularidade e a individualidade. A universalidade é a concepção de vontade como pensamento puro, isto é, a abstração de todo e qualquer conteúdo e a consideração somente da forma do pensamento. Na particularidade, a vontade é concebida como vontade de um sujeito determinado que tem um conteúdo determinado: um “eu” desejanste que quer um objeto determinado. A individualidade,

⁵ WEBER, *Hegel: Liberdade, Estado e História*, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1993, p. 49.

⁶ *Id.*, *Ibid*, p. 49.

⁷ *Id.*, *Ibid*, p.110.

por sua vez, é a concepção de vontade como unidade da universalidade e da particularidade e essa união através de um processo que passa pela “vontade natural”, pelo “arbítrio” e pela “cultura” é aquilo que Hegel concebe por vontade livre ou autodeterminação.

E é justamente na eticidade, enquanto identidade da vontade universal e particular, que existe uma coincidência entre deveres e direitos. Pois é *por meio do ético, que o homem tem direitos, na medida em que tem deveres, e deveres, na medida em que tem direitos.*⁸ Só pode ter deveres quem tem, ao mesmo tempo, direitos.

Hegel desenvolve todo um pensamento dialético que passa pelas esferas do Direito Abstrato, Moralidade e Eticidade. O direito abstrato é tomado como a possibilidade de efetivação da liberdade, mas nesse primeiro momento a vontade livre em si, como ainda dois momentos do espírito, é um conceito abstrato. Ele corresponde ao primeiro estágio da determinação que encontra seu oposto na moralidade subjetiva, e do encontro do direito abstrato e a moralidade surge a eticidade que ganha maior expressividade no Estado ético.

Na moralidade o sujeito é avaliado, a partir dos aspectos subjetivos determinantes o seu agir, na eticidade ele é considerado como membro de uma comunidade ética, ou seja, é qualificado, a partir das determinações objetivas, dos resultados e consequências de suas ações. A moralidade abstrata e subjetiva não somente é pressuposta pela eticidade mas, ao unir-se com a objetividade do direito abstrato, permite a realização efetiva ou concretização do movimento autoconsciente e autodeterminante da liberdade humana, através da história de suas figurações. O saber e o querer se engendram efetivamente na própria autoconsciência que desvelará, em última análise, a substancialidade da verdadeira liberdade, ou seja, a figura do “Bem” abstrato que é finalmente concretizado eticamente.

A eticidade é a Idéia da liberdade como bem vivo, que tem o seu saber e o seu querer na autoconsciência, e a sua efetividade pela sua operação, assim como esta ação tem a sua base em si e para si e o seu fim motor no ser ético, - o conceito da liberdade que veio a ser mundo presente e natureza da autoconsciência.⁹ (§ 142)

⁸ Hegel G.W.F *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen, Coleção Ideias, Ed. UNISINOS, 2010, p. 173.

⁹ Id., *Ibid*, p. 167.

A eticidade trata das determinações objetivas ou da mediação social da liberdade. Tem um conteúdo e uma existência que se situa num nível superior ao das opiniões subjetivas: “*as instituições e leis existentes em si e para si*”.¹⁰

Para Hegel o *Absoluto*¹¹ (o Espírito, a Ideia, Deus) é o tema da Filosofia. A história, a manifestação do Absoluto no domínio do espaço e do tempo é a maneira de o Absoluto mostrar a si mesmo que é absoluto, isto é, a totalidade do real. Por outras palavras, a história revela progressivamente que nada existe fora do Absoluto, que este governa tudo, que não há limites ao seu poder. Quando dizemos que o Absoluto se realiza como absoluto devemos ter em atenção que o Absoluto é uma realidade espiritual. Para Hegel espírito e liberdade são realidades idênticas. Deste modo, a História deve ser perspectivada como um vasto movimento de realização ou atualização da liberdade. Assim, quanto mais a liberdade está presente no mundo humano ou histórico tanto mais o Absoluto se absolutiza. A vida do Absoluto é inseparável da experiência humana da liberdade.

A Eticidade está dividida em três diferentes tempos: Família, Sociedade Civil e Estado. A família é a primeira unidade de união social, dá-se o reconhecimento do casamento como uma união moral: é o reconhecimento do outro, e sua construção exterior está no sentimento. A família tem sua realização no casamento, e seu desfecho são os filhos, a perpetuação da família. Podemos também dizer que a família se realiza nos seguintes momentos, casamento, propriedade e educação dos filhos e dissolução.

A sociedade civil acontece como agrupamento de seres privados, preocupados com a realização de suas pretensões pessoais. Realizam então suas carências por meio das coisas no seu exterior, a propriedade, riqueza, através atividade sociais e pelo trabalho. Na proporção que o indivíduo sai do estado de solidão natural se depara com novas necessidades inerentes ao convívio com seus semelhantes: São as chamadas carências sociais. São parte do universal, comum a todos

¹⁰ Id. , Ibid, p. 167.

¹¹ O Espírito Absoluto é resultante do amadurecimento do homem na história, todas as formas de experiência éticas, jurídicas, religiosas encontrarão seu lugar, visto que se trata de considerar a experiência da consciência em geral. Uma evolução da consciência que se sabe como espírito, o Absoluto que se reflete em si mesmo, será sujeito e substância. Cf. Hegel G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*.2003.

antes da associação. A sociedade civil, faz surgir uma instituição de estrutura similar à família, dentro do contexto coletivo: a corporação. Sua finalidade primordial é velar e realizar o que há de universal no particular da sociedade civil. Quanto aos membros como partes da sociedade civil, não têm interesses exclusivamente particulares, tem o dever de conduzir a vontade humana à esfera do universal, ao Estado.

É no Estado que se dá a realização efetiva da eticidade. A liberdade realiza-se plenamente, vindo tornar-se clara para si e consciente em si. Hegel concorda então afirmar ser o Estado o fim último da razão, detentor de um direito elevado ao relacionado com o direito individual, os componentes do Estado têm nele o mais alto dever. No momento em que as pretensões particulares colidem com o universal temos a super posição da liberdade pessoal e da propriedade privada como o fim último, substituindo os interesses universais.

A distinção entre o livre arbítrio e a liberdade tem o eu fundamento na estrutura lógica - dialética da própria razão. Para Hegel o verdadeiro é o todo determinado. Este todo pressupõe a liberdade do indivíduo enquanto fundamentalmente realizável na pólis. A moralidade expõe o sujeito necessariamente à uma identidade entre a vontade individual e universal (dialética da subjetividade da identidade). Na eticidade a liberdade não está na vontade individual, está no todo coletivo. Na eticidade a autoconsciência se efetiva, a liberdade expõe sua verdade. O dever não está mais posto de forma subjetiva formal, mas se objetivou.

Chegamos à conclusão de que o dever é livre e auto constituído pelo sujeito coletivo auto realizável, onde o ético aparece de forma efetiva no universal concreto, onde a verdade de uma vontade livre particular e efetiva que sai de si para superar a contradição dos arbitrários particulares e alcançar a verdade da liberdade como ideal. O dever ético está concretamente determinado. A objetivação da vontade livre em Hegel se dá primeiro na família, depois na sociedade civil, onde a família passa a ser a grande família (comparações) onde o indivíduo só se funde como coletivo. E em um terceiro momento o estado. É no estado que a vontade livre supera os seu estado anterior subjetivo e individual (natural) para ir a um estado objetivo, universal e necessário

O esquema conceitual que sustenta o projeto de Hegel é a dialética. Aí a razão deixa de ter uma função subjetiva unificada da mul-

tipicidade dada em conceitos, para converter-se em substâncias - sujeito, realidade auto-suficiente. É a razão que dialeticamente se expõe e não só o pensamento dos particulares. Pelo estado, o homem em si e por si se reconhece livre e a sua liberdade é reconhecida, ele (sujeito) ser e conhece nas leis ideais do estado em sua substancialidade objetiva. O estado para Hegel é o estado pensado (ideal) normativo que serve para o homem se orientar no seu dever - ser, em que este estado pensado está amplamente sobreposto no estado histórico, "real", onde o ser aparece. Passar da moralidade á eticidade é passar de um ser moral a um dever - ser ético. O esquema de Hegel busca uma síntese suprassumida como síntese final no absoluto, que parte do real racional a um ideal substancial, objetivo, final.

REFERÊNCIAS

_____. – *Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen, Coleção Ideias, Ed. UNISINOS, 2010.

_____. – *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado, 3.v. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

_____. – *O Sistema da Vida Ética*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. – *Fenomenologia do Espírito*. – 2. Ed. – Tradução de Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes, 2003.

BOBBIO, N. / HENRIQUES, L, S. – *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1991. Brasiliense.

BORGEIOIS, B. – *O Pensamento Político de Hegel*. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Ed. UNISINOS, 1999.

DRUMMOND, A, F. – “O conceito hegeliano: Substância e liberdade”, Uberlândia, IN: Rev. Educação e Filosofia, N(s)35/36, 2004, p. 83-93.

_____. – *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Muller. Clássicos de filosofia: cadernos de tradução, n. 10, Campinas, Ed. IFCH/Unicamp, 2005.

ELLINGTON, J. – *Ethical Philosophy*. Ed. Hackett Publishing, 1995

JAESCHKE, W. - *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

PIPPIN, ROBERT B. - *Hegel, Freedom and the Will. The Philosophy of Right* (§§ 1-33), L. Siep, Ed., G.W.F., 1997.

RAMOS, C. A. - *Liberdade Subjetiva e Estado na Filosofia Política de Hegel*. Curitiba: Ed. UFPR, 2000.

ROSENFELD, D. - *Política e Liberdade em Hegel*, 2. ed. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

_____. - *Introdução ao Pensamento Político de Hegel*. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

UTZ, K. - *Liberdade em Hegel*. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 257-283, 2004.

_____. - *O método dialético de Hegel*. Veritas, Porto Alegre, v. 51, n. 1, p. 165-185, 2005.

_____. - *O existencial da liberdade: Hegel e as pré-condições da democracia*. Ethic@ (UFSC), v.8, p.169 – 186, 2009.

WEBER, T. - *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1993.

O estado de guerra em Hegel

Rodrygo Rocha Macedo

Universidade Federal do Ceará

O DIREITO ESTATAL EXTERNO COMO *TOPOS* DA QUESTÃO BÉLICA

Hegel apresenta, a partir do parágrafo 330 de sua obra *Filosofia do Direito* (FD), o que seja o direito estatal externo. O filósofo reputa o referido termo como terreno jurídico onde os governos se movem e deliberam juntamente com outros governos acerca de assuntos pertinentes à mutualidade de suas existências. Delineando a relação dos Estados como entes autônomos e portadores de vontades nem sempre harmônicas entre si, Hegel considera que a soberania nacional (entendida como o conjunto de atos que o Estado pode perpetrar para preservar sua unidade e características intrínsecas ante influxos e ameaças externas) possui limites. Todavia, na discordância de interesses entre os governos, inexistente uma instância política superior promotora da concórdia que seja convocada em situações litígio. Justamente nesse aspecto onde paira a dúvida sobre quem ou o que seria mediador capaz e bastante para arbitrar os termos das tensões entre Estados, uma leitura apressada do texto hegeliano leva a inferir a guerra como instrumento único e alternativo de solução para conflitos.

Isto se dá pela expressa ausência, no texto, de uma instância superior aos Estados para celebrar e mediar acordos (FD, § 331 e § 334). Logo, é de chamar a atenção que as contendas entre nações devem ter

sua importância valorada filosoficamente, pois a violação do reconhecimento do Estado implica ameaça ao seu “estar-posto” no mundo. A guerra se apresenta como uma situação onde o direito (e seu produto, o reconhecimento) é ausente. Numa instância, portanto, onde se anulam o reconhecimento e o direito, tipifica-se o império da contingência e violência, e como tal, bem lembra Hegel, deve ter sua duração abreviada (*FD*, § 335 e § 338).

Assim, há uma lógica que subjaz à guerra, que é também a lógica do reconhecimento. Para Hegel, a determinação histórica (somente, cumpre lembrar) da guerra é a soberania voltada para o exterior, visto que as relações que os Estados mantêm entre si são contingentes. Dado que não existe um tribunal que seja superior aos Estados, cada governo tem o direito de criar e abolir de modo sucessivo os tratados concluídos entre si (contratos na forma frágil do direito abstrato). Mas tal criação e destituição de normas não pode, de maneira nenhuma, ser arbitrária, eventual e aleatória. Nesse sentido, Rosenfield (1995, p. 272-275) explica que, a despeito de os governos, na guerra, voltarem a viver num estado de natureza, não significa que o seu juízo será uma guerra perpétua.

É adequado indagar se o pressuposto de Hegel no Prefácio da *Filosofia do Direito* – qual seja, onde “todo o real é racional, e todo o racional é real” – também poderia ser aplicado para a realidade da violência. Questiona-se: a violência é (ou deve ser) efetivada por forças e vetores submetidos a uma razão que, nas linhas de Hösle (2007, p. 468), permita efetivar a liberdade dos Estados no mundo? Ou haveria algo intrínseco ao movimento do Espírito, ainda que revolto e indeterminado, que promovesse um direcionamento de atos das nações em busca da concórdia e da coexistência?

GUERRA E ESTADO NA CONSTITUIÇÃO ALEMÃ

Na obra *A Constituição da Alemanha*, Hegel descreve um diagnóstico sobre a organização política da Alemanha do seu tempo. Presupondo um modelo de Estado condizente com a manifestação ética da liberdade do mundo, Hegel listou os defeitos que urgiam ser solucionados para que a Alemanha não sucumbisse aos ventos de guerra que assolava a Europa de então.

Sociedade e Estado são esferas distintas, mas intimamente conexas na prática. Nos §§ 257 e 260 da *FD*, Hegel expressa que o Estado é a efetividade (vontade manifesta ante si mesma, *offenbare*) da ideia ética. O Estado é o fenômeno, pois ele é agente e paciente de si. Há uma tensão entre a ideia ética e o Estado. São dois pontos focais intermediados pelo jogo de forças da liberdade. Dessa forma, o Direito, para Hegel, Hobbes e Espinosa, é igual a “dever ser”. No Estado, poder e razão são uma e a mesma coisa. A história do Estado tende a converter-se em sua exposição ontológica, fazendo com que ele promova historicamente a liberdade, para a qual é necessária uma situação que assegure a mínima concórdia. Por isso, o problema da liberdade também seria o problema da segurança (PAVÓN: 2010, p. XXXIX-XLV).

A soberania do Estado ante outras nações é necessária para garantir em seu interior a segurança do cidadão e conseqüente preservação da liberdade. No Estado, o poder da comunidade se concentra, transformando-se em direito. O poder pertence ao Espírito em si, tanto que há uma equalização do Espírito do Mundo em Poder Absoluto dentro do Estado (*Weltgeist = absolute Macht*). Ocorre que as condições do movimento do Espírito já favorecem a violência, pois a multiplicidade (de nações) pressupõe a possibilidade de aniquilação. A história universal, na falta de uma instância superior aos governos, constitui, pelo poder/espírito, o tribunal do valor do Estado. O Estado é fenômeno: a ideia de Estado promove a realidade (*Wirklichkeit*) dinâmica do Estado (PAVÓN: 2010, p. XLVI, XLVII). Outrossim, a guerra se mostra a força da conexão de todos com a totalidade (HEGEL: 2010, p. 20). Foi mediante a guerra com a República francesa que a Alemanha, experimentando sua situação política, concluiu não mais ser um Estado (HEGEL: 2010, p. 21).

GUERRA, MORALIDADE E JUSNATURALISMO

Em Hegel, a guerra abrigaria em si, além da força política, um aspecto da Moralidade, mediante a qual a vitalidade do sujeito mostra-se em algo diverso de si, o Outro, que seria o inimigo, bem como a dissociação dele, na função de oposto da sobrevivência: o medo de lutar. Tal oposição, presente na intersubjetividade, ascenderia para o nível inter-

-estatal. Hegel afirma que a guerra é um instrumento de manutenção da saúde moral dos povos, pois evitaria a sua petrificação, assim como os ventos, agitando o mar, resguardam-no da putrefação.

Esta manutenção da vitalidade estatal em nada se irmana com a urgência expansionista do Estado, que se diferencia entre guerras justas e injustas, pelo menos no pensamento de Hegel (AVINERI:1961). O filósofo alemão entende que, habitualmente, se avalia a guerra como desvio da condição normal de paz. Sob a influência de várias escolas jusnaturalistas, a guerra é concebida como regressão a algo prévio à ordem racional sócio-política, uma reversão ao estado elementar e bárbaro. Isto pode ser deferido da perspectiva da moralidade subjetiva, mas não como explicação filosófica. Hegel explicita que a guerra em si é algo transitório, e deve implicar o restabelecimento da paz.

Contudo, as ciências compreendidas como naturais, para Hegel, afastaram-se forçadamente do aspecto filosófico ao trato do tema, atendo-se a demonstrações empíricas e nada oferecendo para a compreensão da guerra, uma característica social pré-estatal incrustada na dinâmica política dos governos. Porém, a filosofia pode dar à ciência uma inteireza que não a faça depender de demonstrações empíricas. Ainda que o filósofo alemão estivesse preocupado de que forma o direito era visto sob certas perspectivas científicas, como o empirismo e o formalismo, já se pode notar pontos dos quais emanam forças opostas que tendem a eliminar-se.

Hegel toma como o princípio da empiria o Ser diverso multiforme, mas a ele é recusado a penetrar até o nada absoluto de suas qualidades, as quais lhes são absolutas. A unidade que a empiria imagina possuir é o instrumento pelo qual ela crê ter como chegar ao conhecimento dos outros. Dessa forma, o estado de natureza é uma ficção imaginada, uma psicologia empírica das faculdades encontradas no homem. O necessário no estado de natureza é o não-real. Pela perspectiva da empiria, entender a guerra não configura o modo mais adequado de entender o Outro e o sujeito beligerante.

Hegel, com efeito, afirma que a guerra não pode justificar-se pelo motivo utilitário da defesa da vida e da propriedade, argumento tão caro aos jusnaturalistas. Esta ideia, a qual Hegel reconhece como uma das respostas rasas para a questão da justificação moral da guerra, le-

varia a um absurdo lógico. Pelo que é impossível exigir dos homens o sacrifício, no ato da guerra, uma vez que a guerra extingue as coisas pelas quais deveria zelar. Toda tentativa de justificar a guerra a partir das necessidades culmina em um dúbio código de ética, de acordo com o qual A deve parar com sua vida para preservar a vida e a propriedade de B. Isto se resume em absoluta violação ao imperativo categórico de Kant, o qual é a base da moralidade subjetiva hegeliana: “sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas”. Onde a guerra é defendida pelo prisma (e interesses) da sociedade civil-burguesa (o império das necessidades), há necessariamente que emergir esta violação do imperativo da moral, desde que o homem assim sirva de mera ferramenta para o seu par (AVINERI:1961).

Ainda que isto possa soar estranho à primeira vista, a teoria hegeliana tenta evitar tal dificuldade não infringindo o imperativo kantiano. Para Hegel, repousa sobre a guerra o elemento ético o qual expõe o acidental, o arbitrário, o finito na vida. Previne o particular interesse de tornar-se o mestre do universo. Exigindo tudo de todos, o ético serve como um “lembrar que todos morrem”, tal qual o descrito no § 324 da *Filosofia do Direito*.

GUERRA COMO ASPECTO INERENTE AO ESTADO

É necessário voltar-se às linhas presentes na *Filosofia do Direito* que tratam do Direito Estatal Externo:

Das äußere Staatsrecht geht von dem Verhältnisse selbständiger Staaten aus; was an und für sich in demselben ist, erhält daher die Form des Sollen; weil, daß es wirklich ist, auf unterschiedenen souveränen Willen beruht.

É possível depreender da versão original (HEGEL: 1986, p. 497) que o adjetivo “diferenciadas” (*unterschiedenen*) presente no § 330 se repete no § 383 da *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (HEGEL: 2008), mas com o sentido de “exteriores”. Essa “diferenciação”, “discriminação”, é o que condiciona a particularização do ser dentro da universalidade. Os Estados, portanto, a partir do confronto textual, em sua essência devem ser distintos entre si. Logo, é como se as

tensões entre tais entes, além de ontologicamente necessárias, também fossem inevitáveis.

Mas a possível resposta para o problema apresentado não pode ser respondida com o excerto acima discriminado, embora aponte um caminho, a saber, que a tensão entre liberdade e violência não seja um agir, mas algo que, encontrado na estrutura do ser da liberdade, promova o movimento de tensão entre a vontade livre e a negação dessa vontade no mundo.

Seria então prudente, para considerar a abordagem do ser, não tanto a *Filosofia do Direito*, mas a *Fenomenologia do Espírito* (FE), onde a lógica do Estado consigo mesmo é idêntica a do saber para com o objeto no primeiro capítulo desta última obra. É nos § 444 e § 445 da citada obra em diante que se apresenta a descrição do espírito no Estado. Nesse sentido, liberdade e violência seriam imbricações espirituais, ou faces de uma mesma moeda, dado que o Espírito, que é liberdade, também é cisão. A ação divide o espírito em substância e consciência dessa substância. Não bastasse tal separação, o próprio movimento partilha, em um segundo nível, a substância e a consciência mesmas. Porém, a substância encontra-se presente na consciência, desmembrada em uma lei humana e uma divina.

A consciência-de-si, também dividida, experimenta um ato enganoso, pois desconsidera a consciência da substância. A consciência necessita ser, nas próprias palavras de Hegel, “destruída” e “encontrar a própria ruína”, para vir a ser consciência-de-si efetiva. O Estado aparece então com o indivíduo possuidor do Em-si abstrato, outrora carente de espírito, que encontrou a efetividade (FE, § 479) e agora é para-si. Mas o Para-si no Estado é universal (FE, § 494), pois o interesse pessoal só pode figurar na realidade se ele é um interesse que redunde em benefício de todos.

A vontade, como ser-para-si, deve ser sacrificada, e com ela o ser-aí, para que o universal seja posto no mundo (FE, § 506), o qual só é completo “quando chega até a morte”. Quer isto dizer que o ser se encontra, na origem e seus desdobramentos posteriores, em plena tensão desintegrante. Ora, ele se afirma no mundo com um salto para a realização da sua verdade a partir da autoconsciência, ora ele regride para um enclausuramento que a própria consciência perpetra, com an-

tolhos, para consigo. O ser, para que se ponha como ser-aí no mundo, precisa estar em perene processo de autodestruição. Seria essa a lógica da liberdade do mundo?

As similaridades entre Ser e Estado não são tão distantes. A vontade de um Estado é a força motriz para a sua singularização frente a outros governos. Ela necessita dessa vontade, mas, a longo prazo, a mesma vontade faz com que o Estado adquira uma posição monológica e prejudicial a si mesmo, impedindo o reconhecimento de outros Estados. Ou o Estado “mata” essa vontade doentia em si, ou outrem o fará pela guerra.

PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DA GUERRA NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Desconsiderados o empirismo e o formalismo como métodos de estudo do Direito, resta adequado o método lógico-dialético exposto na *Fenomenologia do Espírito*. Aqui, Hegel empreende forças para demonstrar que a referida obra como o modo concreto do desenvolvimento necessário e originário da consciência ilustrado pela história (HYPPOLITE: 2003, p. 52).

Quando o objeto, aquilo que é o exterior ao sujeito, ao Eu, é alguma coisa, ele também não é uma gama de outras coisas, sendo um nada determinado. Isto ilustra bem o que seja a suprassunção, pois o objeto nega muitas coisas e se conserva objeto ao mesmo tempo, sendo sensível e universal simultaneamente. Esse movimento de revolução interna ao objeto é o agir, que não se restringe ao limite do objeto, mas reverbera em coisas externas a si, como é o caso do Outro.

Se no agir, apenas for considerado o agir do Outro, cada uma tende à morte do outro. O seu contrário é o agir por meio de si mesmo, o qual exclusivamente pode levar à consciência arriscar a própria vida. Logo, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte. Tal luta deve ser travada porque necessitam elevar à verdade, no outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. O arriscar a vida é condicionante do reconhecimento como consciência de si-independente.

A comprovação por meio da morte suprassume a verdade, pois a morte é a negação natural da consciência, assim como a vida é a posição natural da consciência. Mediante a morte, veio-a-ser a certeza de que ambas as consciências arriscavam sua vida e a desprezavam cada uma em si e no Outro. A morte, porém, faz cessar a troca entre os extremos, deixando-se livres indiferentemente, como coisas. A morte opera a negação abstrata, não a negação da consciência.

A relação com o mundo sempre se dá com a existência de dois pontos focais, o Eu e o objeto. Assim se dá com a guerra, por ter obrigatoriamente mais de uma unidade estatal travando questões com outra semelhante. Um Estado se compreende como nação no espaço e no tempo, mas de nada vale essa percepção de si em um contexto se não houver um fundamento jurídico para esta unidade nacional, ainda que tal fundamento seja consuetudinário, não-escrito.

Mas até agora, o Estado só consegue plasmar-se, identificar-se, como Estado para si. Ele, então, identifica algo no horizonte de seu mundo, que é outro Estado. Essa percepção que ele toma garante que ele só identificou outro Estado porque ele já se identificou como tal um momento antes, e só. Foi o momento da certeza. O Estado tem aqui ciência de que esta sensibilidade é vazia ainda. Falta-lhe a verdade da situação de si como Estado.

Quando o Estado compreende que, percebendo o outro, ele percebe a si mesmo, ocorre o fenômeno. Ele sabe que visualizou aspectos e dados que confirmam que o objeto que ele identifica é outro Estado dentro de um mundo em que ele mesmo se insere. Não é mais uma compreensão "sensível", baseada em aspectos tangíveis. Essa compreensão se dá pelo Direito, que é universal. Mais especificamente, a nação se percebe assim mediante sua Constituição positivada em ordenamento legal.

Ocorre que ainda é cedo para que o Estado consiga apreender as mediações que o ligam ao outro Estado e ao mundo como se todas essas partes fossem uma só coisa. Entretanto, esse progresso ainda não permite que o Estado se veja no Outro, considerando-o ainda objeto. A consciência do Estado ainda não se transformou em conceito, embora o Estado saiba que necessita do outro Estado para manter-se.

Assim, o Estado é fenômeno porque é um movimento de ser e aparecer simultâneos. Ele é Estado e padece por submeter-se ao for-

mato de Estado. Ele aparece como Estado sendo Estado, mas não é ainda o Estado ótimo. O Estado aqui é para-si sendo Estado para-outro (Estado). Ele não é o melhor Estado que sua potência permite, ele é Estado segundo o formato proposto por outro Estado.

Tem aqui lugar o jogo de forças. Enquanto o Estado é ser-para-si e ser-para-outro, há uma grande tensão promovida com outro Estado. Esta tensão também é interna. O Estado deixa de ser algo passivo ante o outro. Ele sai da universalidade vaga (um país entre muitos) e se transforma em ser para-si, num esforço pela unidade. Quando a tensão pela unidade atinge certos níveis, desdobra-se para o exterior. Pelo que Hegel chama a força, que sempre é direcionada para fora, de um Universal incondicionado.

Hegel é assertivo ao explicar o Eu incompleto por conseguir identificar o Outro mas não identificar (espiritualmente) a si no Outro (o Eu que é Nós e o Nós que é Eu). O Estado toma, nessa explicação, o lugar de Eu. O Estado não visualiza o Outro como uma consciência-de-si (um Estado com direitos, território, legislação específica). O Estado só visualiza o outro Estado como uma negação de si. É quando há a guerra. O Estado quer exteriorizar-se em outros Estados. Como ainda não há conhecimento, o Estado age contra o outro, o que lhe traz o risco de vida, mas o arriscar é necessário para fazer o caminho pelo qual o reconhecimento mais tarde irá trilhar.

Como a morte suprassume a verdade, suprassume também a consciência, fazendo com que os dois pontos (Estados) que medem forças entre si, compreendam adiante que são duas consciências. As forças tendem a dispersar-se. Entende-se aqui que a guerra seja inevitável para completar as consciências dos países, assim como a aliança entre nações que assegure a paz perene. A paz internacional pode ser entendida como o momento do reconhecimento dos Estados por outros Estados, quando todos se percebem consciências, ou unidades de jurisdição com características e demandas semelhantes.

A MORALIDADE COMO ELEMENTO DE RESOLUÇÃO DE CONFLITOS

O direito abstrato afirma a inviolabilidade jurídica das determinações universais da pessoa (seja ela o indivíduo ou o ente estatal),

assegurando à vontade o poder de efetuar as suas próprias determinações. É mediante o direito abstrato que a racionalidade se faz vontade livre e, conseqüentemente, liberdade. Assim, a pessoa abre-se a um movimento de superação da oposição entre a natureza formal e abstrata e o conteúdo particular de sua ação, indo da relação individual a si (possessão e propriedade), passando pela relação com outrem (o contrato), desembocando na esfera de aprofundamento do ser, no conflito entre o direito formal e o direito de particularidade e, então pela forma da injustiça daí resultante, interiorizando-se em uma nova figura da liberdade.

Dessa forma, a Moralidade apresenta o lado real do conceito de liberdade (FD, § 106), que tem a função de determinar o para-si da vontade individual de modo que esta possa elevar-se à universalidade do conceito. Assim, pode ela verificar o que pertence a ela de direito, ao invés de desejar coisas postas por ela. Ela afirma a validade das suas considerações (conceituais) na criação objetiva de um mundo novo. A esfera moral pressupõe uma eticidade. Cabe aqui à vontade subjetiva, na sua validação, confirmar ou rechaçar a eticidade na qual se insere, atualizando ou negando a esfera jurídica (ROSENFELD: 1995, p. 108, 109).

A atividade moral consiste em pôr uma finitude na qual ela possa reconhecer as determinações da subjetividade. O finito é por o outro de si na sua interioridade. O não-ser da vontade é o limite, determinação diante da qual o sujeito poderia acomodar-se (pois no início há a não-liberdade). O sujeito entende que o limite é o ser-outro, e esse passa a ser a limitação, aquilo que não é, mas pode vir a ser, contendo assim a semente da infinitude. A limitação é o processo de determinação (localização e temporalização) do limite como algo amplo e vago (ROSENFELD: 1995, p. 110-112).

A vontade moral de transformar o mundo, e também ultrapassar os limites da subjetividade, vê o mundo como uma passividade suscetível de determinação. A ação moral, nas suas contradições internas, engendra o ético da liberdade. O indivíduo, para chegar à universalidade almejada de um mundo que sempre lhe escapa, atualiza-se na vontade de outrem (FD, § 112). Uma vontade reconhece na outra os direitos de uma mesma subjetividade (ROSENFELD: 1995, p. 112-114).

Portanto, se a vontade deve reconhecer na objetividade o que se determina como “bom”, deve ao mesmo tempo reconhecer os direitos dessa objetividade. O que o sujeito faz consigo em prol da efetividade das coisas e conformidade interna com o Bem deve coincidir com a conformidade exterior das leis. A conexão entre o Bem e a operação evita a armadilha de que a vontade caia numa espécie de substituição da eticidade pela subjetividade moral (ROSENFELD: 1995, p. 129-130).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tópico guerra dentro da filosofia política de Hegel não pode restringir-se a uma leitura e interpretações jurídicas, visto que o filósofo alemão não se limitou a descrever as implicações bélicas apenas na obra que trata do Direito, vez que tais vicejam em passagens de outras obras suas. Dado que Hegel tenta dar a seu pensamento uma organicidade, onde todas as instâncias se conectam, o tema guerra é político, mas também ontológico, jurídico, lógico, estético, histórico e epistemológico. O trabalho apresentado humildemente propôs expor, em forma de recorte, os desdobramentos que as tensões entre os Estados submetem tanto numa matriz jurídica da *Filosofia do Direito*, quanto em seus matizes contemplados na *Fenomenologia do Espírito*. Longe de conseguir esgotar o assunto, ao fim desse estudo compreendeu-se que a Moralidade não consegue dar conta da compreensão da guerra, visto que o Estado não pode apenas parar de agir com violência contra outro Estado apenas por um parâmetro ético e de bem-viver. Há que ser considerado o princípio de movimento revolto do Espírito na Coisa que, negando-se no decurso do tempo, progride e involui nas ações humanas. Porém, a Moralidade, a despeito de ser um elemento pré-estatal, é conservado na eticidade e atualizado no Estado. O estado é a efetividade da Ideia Moral. As relações entre Estados são relações entre individualidades irreduzíveis e, entre eles, haverá um laço moral (mediante reconhecimento mútuo), e não deve ser suprimido onde há o conflito violento pelas relações imediatas e naturais.

REFERÊNCIAS

- ARCHIBUGI, Daniele. Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace. *European Journal of International Relations*. SAGE, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi. Vol. 1 (4), p. 429-456, 1995.
- AVINERI, Shlomo. The Problem of War in Hegel's Thought. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 22, No. 4 (Oct. - Dec., 1961), pp. 463-474.
- BRUGGENCATE, H. G. ten. Hegel's Views on War. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 1 (Oct., 1950), pp. 58-60.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- _____. *La Constitución de Alemania*. Madrid-Espanha: Editorial Tecnos, 2010.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.
- _____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo: Loyola, 2007
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- PAVÓN, Dalmacio Negro. In: HEGEL. *La Constitución de Alemania*. Madrid-Espanha: Editorial Tecnos, 2010.
- ROSENFELD: Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995.

A Revolução sob a ótica Hegeliana: Implicações no Estado Contemporâneo

Henrique José da Silva Souza

Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Inspirados pela tese de titularidade de Joaquim Carlos Salgado, especialmente na terceira parte que se dedica à *Idéia de Justiça*¹, pretendemos tecer uma reflexão sobre o papel da Revolução Francesa no pensamento hegeliano, assim como também uma análise das implicações — dessa que foi a mais importante revolução da modernidade — no Estado Contemporâneo².

A Liberdade também encontra aqui destaque, no momento em que o escravo e o mestre se encontram em pé de igualdade (no plano puramente interior), na *vontade livre* de Rousseau, onde Hegel entende que “a liberdade é o próprio pensar”³, e em seu ápice, com o indivíduo livre da Revolução. Aqui ocorre uma intensa unidade dialética entre Liberdade objetiva (ordem) e Liberdade subjetiva (individualidade).

¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. A terceira parte da obra abrange do capítulo sétimo ao décimo segundo, e aqui nosso objeto de análise e reflexão é o capítulo nono intitulado *A Revolução*.

² Não podemos esquecer aqui de ressaltar duas obras que foram de extrema importância para a construção desse trabalho, porém, não se fazem citar expressamente no texto, são elas: *O pensamento político de Hegel* de Bernard Bourgeois e *Hegel e o Estado* de Franz Rosenzweig.

³ SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit., p.298.

A Ilustração deu base e arcabouço teórico para a Revolução Francesa. Essa, por sua vez, teve papel central como momento revelador das liberdades rumo ao Estado Democrático de Direito. Ressaltar-se-á que ali a dialética se faz intensamente presente, na ocorrência do maior momento de negação, o Terror Revolucionário. Ela marca, assim como nos alerta Pinto Coelho o momento em que compreendemos no pensamento de Hegel acerca do *devoir* do Espírito na história⁴.

A LIBERDADE

Durante o desenvolvimento do capítulo nos deparamos com a reflexão sobre a Liberdade interior, ali Salgado trabalha os conceitos de individualidade do estoicismo e do ceticismo. Para ele, no âmbito do estoicismo todos são iguais pelo fato de serem centelhas da razão e por serem livres. Já o ceticismo, traz consigo a figura da liberdade do escravo, que não consegue se emancipar por meio de seu trabalho e só consegue alcançar a liberdade por meio do puro pensamento, com a negação absoluta do mundo.

“Assim a liberdade aparece nas figuras do estoicismo e do ceticismo, como liberdade individual e interior do estóico oposta ao mundo externo concebido como razão universal ou cosmo, e liberdade cética que dissolve o mundo externo e se afirma como negatividade pura e única universalidade.”⁵

Essas duas figuras de liberdade — que são também dois momentos divididos — se comunicam e entrecruzam dialeticamente na parábola do senhor e do escravo.⁶ Esta é trabalhada por Hegel na parte A do quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* intitulado *Independência e dependência da consciência de si: Dominação e Escravidão*.

Não podemos nos omitir no tocante à consciência-de-si (e seu papel na relação entre senhor e do escravo), como fator de grande importância para o desenvolvimento e compreensão da liberdade.

⁴ PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. Revolução e Terror como figuras-chave para a compreensão da Liberdade no Estado Racional Hegeliano. In: SALGADO, Joaquim Carlos (Org.); HORTA, José Luiz Borges (Org.). Hegel, Liberdade e Estado. p.118.

⁵ SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit., p.269.

⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

A consciência-de-si é reflexão a partir do mundo sensível e da percepção. É um retorno a partir do ser-outro. Na consciência-de-si há um desejo incessante em busca do outro, e dessa forma acaba por aniquilar este o outro, envolvendo-o em sua própria identidade.

Na dialética do senhor e do escravo, o senhor aparece como o ser vivente e o escravo como um ser que vive em função do outro, sendo comparado a uma coisa. O senhor é visto como para-si, enquanto o escravo é a ponte entre o senhor e o objeto de seu querer. “[...] o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação”.⁷

No agir do escravo não existe essência, pois se trata de pura negação. O senhor não reconhece seu escravo, somente o escravo é que reconhece o seu senhor. Este é consciência-de-si independente, enquanto o escravo é a consciência reprimida para dentro si. “Cada consciência-de-si quer provar que é autêntica consciência-de-si, no desapego da vida corporal. Uma abdica para conservar a vida: o escravo. A outra emerge como autêntico ser-para-si: o Senhor”.⁸

Contudo, o senhor que domina seu servo não se pode dizer livre. Esse acaba escravo, porque, acostumado a ser servido, nada sabe fazer. Ele não pode se realizar como autoconsciente porque necessita do outro para as atividades mais banais de seu cotidiano. Na concepção de homem hegeliana pode se dizer que se procura relacionar o homem com os diversos níveis da realidade, sem dar elevação a um nível, procura-se considerar o ser humano como todo.

O servo vê-se contrário ao senhor através de seu trabalho, porque no trabalho o ele alcança a consciência-de-si, dando um sentido a si mesmo. Dessa forma vemos que o processo dialético hegeliano é uma forma de explicar o movimento e a mudança tanto no mundo quanto no pensamento. Essa dialética nos dá uma imagem da constituição de nossa consciência, pois o processo de submissão degrada tanto quem é submetido, como quem o submete.

Neste momento, o escravo é livre em-si, porém ainda está preso no para-si, ou em sua autoconsciência, ele precisa buscar a razão para que possa se libertar. É por meio dela que vai conquistar seu lugar

⁷ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito...*, cit., p.131.

⁸ MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985. p.55.

de direito dentro do Estado — somente nos indivíduos livres é que a razão se concretiza e somente quem alcança a razão se torna livre —, encontrando seu caminho e sua completa realização.

A intenção de Hegel com o a parábola do senhor e do escravo é conduzir a consciência a um saber absoluto, com o qual o homem encontra seu fundamento último e tem consciência-de-si. Notamos assim, como a Hegel constrói e articula seu argumento sobre a liberdade envolvido pela consciência-de-si que se aflora no indivíduo.

Já em Salgado, o desenvolver do conceito de liberdade não se apresenta somente na *Idéia de Justiça em Hegel*, mas enraizada em toda sua obra. Em seu *O Estado Ético e o Estado Poiético* ele nos alerta que “A história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o poder.”⁹

Nesse mesmo caminhar nos é revelado:

“A liberdade pode ser pensada num sentido transcendente, Deus, ou no sentido imanente: a cultura e, dentro dela, o tempo ético, a história. A liberdade é um absoluto e, como tal, é o bem que caracteriza o mundo humano; nesse sentido, não se encontra na natureza, que é carência.”¹⁰

Um dos alicerces centrais no qual o Estado Democrático se funda é no princípio da liberdade, que estabelece que todos os cidadãos são livres. A liberdade é o principal direito do indivíduo, somente a partir do momento em que se é livre é que se pode buscar pela igualdade.

Essa liberdade, é baseada no exercício da razão e da autonomia, é ali que o indivíduo se autodetermina e se torna apto a ser cidadão ativo e passível de todas as garantias dentro do Estado Democrático.

“Essa liberdade, na medida em que o homem a constrói para si e para toda a sociedade, só se concretiza no mundo do direito. A liberdade objetivada, o ethos na sua forma e conteúdo mais elevados, é a ordenação jurídica, na medida em que garanta direitos subjetivos (quem não os tem, não tem liberdade), ou seja, a reintegração da essência que se alienou da sua realidade substancial

⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. In: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2., abr./ jun./1998. p. 2. Versão disponível em: http://200.198.41.151:8081/tribunal_contas/1998/02/-sumario?next=3. Acesso dia julho de 2011.

¹⁰ SALGADO, *O Estado Ético...*, cit., p. 2.

pela cisão do poder e da liberdade individual, o que se opera no advento do Estado democrático de direito contemporâneo.”¹¹

ILUSTRAÇÃO E REVOLUÇÃO

Hegel identifica na Revolução Francesa o momento em que as desigualdades na aquisição de direitos, os privilégios e injustiças se mostram tão desiguais que se torna necessária à formação de um plano teórico e um conjunto de idéias que possam reagir e se opor a essa realidade. Além disso, há ainda a alienação, onde o Espírito torna-se estranho a si mesmo.

Essa alienação, calcada na cisão da substância — onde há a separação do mundo real em fé e realidade —, causa uma fuga do mundo efetivo (real) para o mundo do além (apoiado na religião), ademais, o mundo real resultante dessa cisão não é satisfatório, em especial o Estado obtido ali.

E é o Iluminismo que possibilita essa reação e esse enfrentamento. A Ilustração, ao aguçar a preocupação do indivíduo, se torna a “reinvidicação absoluta da razão intelectual que se afirma como universal”¹²

É a Ilustração que arma a Revolução e abre caminho para sua concretização. Ela oferece elementos para uma vida autônoma, para que o indivíduo pudesse viver como cidadão, mostra “o universal que é também individual ou particular, pois busca o critério universal do conhecimento do agir na razão, que enquanto faculdade do pensar, universal por natureza e, enquanto faculdade do indivíduo que pensa, particular.”¹³

Contudo, somente Hegel consegue alcançar a reflexão do universal como dialético e especulativo, na Ilustração esse universal ainda está no plano abstrato e imediato.

Já nos fatos que concernem propriamente à Revolução em si, Salgado nos apresenta o seguinte:

¹¹ SALGADO, *O Estado Ético...*, cit., p. 2.

¹² SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit., p. 304.

¹³ SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit., p. 294.

“(...) o movimento político mais significativo da história moderna do Ocidente, a Revolução Francesa, que se propõe realizar um fim ético do universal supremo: a liberdade e a igualdade, o “maior dos bens”, e o “objetivo de toda legislação”, no dizer de Rousseau. Essa finalidade ética da Revolução, que traz no seu bojo a semente do Estado ético de Hegel, não foi encetada tão-só contra o despotismo medieval da monarquia francesa, mas teve um caráter universal porque afrontava todo despotismo existente; pretendia declarar definitivamente que todo o homem é igual e livre. Daí a grande conquista da Revolução, desde o seu preparo ideológico até suas consequências constitucionais, a declaração dos direitos. O movimento da razão nesse período engloba os três momentos essenciais do aparecimento do Estado de direito: a consciência dos direitos fundamentais do homem, centrados na igualdade e na liberdade, o reconhecimento universal desses direitos], manifestação na vontade do povo, que constitui o Estado democrático, na constituição, e o problema da realização desses direitos, ou da eficácia, depois de postos pelo reconhecimento universal da vontade do povo.”¹⁴

A Revolução Francesa traz consigo um projeto eminentemente universal, em nenhum momento anterior pôde-se perceber intenções e proposições de mudanças tão profundas inovadoras tanto no ponto de vista estatal quanto no ponto de vista societal, mas especialmente no que concerne ao indivíduo.

Mais uma vez amparados por Salgado refletimos:

“A revolução é a marca do “destino” histórico ocidental, da cisão e da reconciliação da partida e da chegada, do abandono e do retorno triunfal. Afirmção absoluta do indivíduo livre, ela prepara o encontro harmonioso dessa individualidade com a comunidade, cuja realização a história ocidental persegue tragicamente, desde a fragmentação da bela totalidade ética da polis grega. A nova era que se abre torna impossível aceitar a vida na sociedade contemporânea sem o conceito harmonioso da sociedade política e do indivíduo que a compõe e nela exerce a sua liberdade.”¹⁵

¹⁴ SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit., p. 297.

¹⁵ SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit., p.315.

Além das imensuráveis conquistas individuais, não podemos esquecer-nos das conquistas políticas e estatais proclamadas pela Revolução. A monarquia absoluta sofreu uma inquestionável derrota, proclamou-se uma República e o Estado Francês teve pela primeira vez em sua história, elaborada em 1791 pela Assembleia Nacional, uma Constituição, dentro dos parâmetros do direito e se estabeleceu como norma fundamental daquele novo Estado.

Lima Vaz, em *Destino da Revolução*, nos apresenta “a revolução como mudança está, assim, ligada indissolavelmente ao destino do corpo político não apenas como razão da mutabilidade e caducidade das coisas humanas, mas em virtude da própria lógica que rege a sua estrutura.”¹⁶

Bebendo do *Estado Ético e o Estado Poético*, intensificamos a nossa reflexão:

“É na constituição que se dá o encontro do político (poder) e do jurídico (norma) e é na constituição democrática contemporânea que se dá a superação da oposição entre poder e liberdade. E isso na forma de uma organização do poder e de uma ordenação da liberdade, qual se mostra como ordem jurídica ou liberdade objetivada. Com relação ao direito, diz-se ordenação, norma; com relação ao poder, diz-se organização. A organização só é possível por normas; a ordenação, por órgãos. Não há função para a norma, ou para o sistema, como quer a teoria funcionalista ou a teoria dos sistemas.”¹⁷

Com isso, podemos concluir o quão necessária a Revolução Francesa se fez para a história e para o desenrolar de toda a civilização ocidental, principalmente na construção da figura de um indivíduo livre que pode e passa a ter condições de exercer seus direitos como cidadão e para a construção de um Estado de Direitos, que caminhará para seu momento mais desenvolvido, o Estado Democrático de Direito.

A importância da Revolução para o pensamento de Hegel também se mostra monumental. Salgado, em mais uma passagem da *Idéia de Justiça em Hegel*, nos esclarece:

¹⁶ LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Destino da revolução*. In: Revista Síntese. Nova Fase. n. 45; vol. XVII, jan.-abr. 1989, p.8. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1871/2176>. Acesso em: setembro de 2013.

¹⁷ SALGADO, *O Estado Ético...*, cit. p. 1.

“(…) Com efeito, sem o fato da Revolução não se poderá entender a filosofia de Hegel, que por certo não seria a mesma. (...) Ora, sem a Revolução Francesa não poderia Hegel desenvolver a teoria política do Estado contemporâneo tal como a concebeu: sistema convencional de realização da liberdade. Eis por que Hegel reconhece na Revolução Francesa o momento histórico da realização da liberdade, objetiva e subjetiva, bem como o do direito nela fundado, pois uma constituição foi elaborada segundo o conceito do direito; nela tudo encontra seu fundamento. Pela primeira vez, ‘desde que o sol está no firmamento’ o homem constrói a realidade segundo o modelo do pensamento.”¹⁸

O TERROR NA REVOLUÇÃO

O Terror, instaurado na Revolução, é um momento de genuíno movimento dialético da Liberdade. Ele foi percebido por Hegel como uma necessidade, que apesar de trágica foi extremamente necessária para o contexto, foi uma ‘astúcia da razão’ que faz de si mesma o processo de formação e afirmação máxima da Liberdade.

Apesar disso, somos alertados por Salgado que esse fato não nos autoriza a identifica-lo como contingente histórico, ele é, ao contrário, consequência de uma necessidade dialética, um movimento necessário do Espírito.

“Ao afirmar a liberdade individual como absoluta, exclui-se o reconhecimento de qualquer outra. Afirma-se como exclusiva. Ora, essa pluralidade como consciências-de-si absolutas é a própria contradição em si. A consequência prática dessa afirmação é a exclusão de outra individualidade livre e a luta para que cada uma seja reconhecida como absoluta. Não se trata agora de reconhecimento da consciência-de-si, mas da luta pela liberdade absoluta; isso, porém só ocorreria com a eliminação das outras liberdades que também querem ser absolutas. O terror é, pois, uma consequência inevitável no processo revolucionário, cujo conteúdo era a liberdade.”¹⁹

Ao pretender-se absoluta, a liberdade não tem condições de aceitar ser limitada por outras liberdades, se afirmando como exclusiva.

¹⁸ SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit. p. 307.

¹⁹ SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit. p. 312.

Logo, se tratando de um conjunto de individualidades, e não de uma só individualidade, ocorre o embate entre elas, sem que haja possibilidade do convívio, o que acaba ocorrendo é a eliminação das individualidades umas pelas outras.

Esse movimento se justifica pela dialética do próprio Espírito, que carrega consigo uma objetividade que não permite a solução estoica dada no movimento da consciência-de-si.

Como fruto da dialética, o Terror existiu como momento máximo da negação dentro da Revolução. Ao afirmar a liberdade absoluta e negar à objetiva — atingindo assim seu limite, decretando sua finitude — ele justamente faz com que o giro dialético se faça completo e faz surgir seu oposto, a liberdade objetiva.

Luiz Bicca, em *Hegel e a Revolução Francesa*, corrobora conosco:

“A última etapa de todo esse movimento é de um retorno ou ressurgimento. O terror, como contemplação (*Anschauung*) do nada, desperta as consciências para a necessidade de objetivação, para a afirmação de um mundo exterior de realizações. [...] Reorganiza-se dessa forma a vida política e social, o Espírito reconstrói a substância ética e, em termos estritamente lógicos, retorna ao ponto de partida: à atividade e à vida cultural. Paradoxalmente resulta da experiência do terror em formação (*Bildung*) mais elevada. A ressurreição do espírito objetivo, como novo sistema de essências espirituais manifesta sua superioridade na medida mesma em que as realizações que agora o integram indicam um “progresso na consciência da liberdade.”²⁰

Esse movimento acaba por impulsionar a transformação da vontade individual em vontade geral enquanto essência ética, fazendo surgir uma ordem ética objetiva, possibilitando um equilíbrio entre vontade subjetiva e vontade geral, pela superação das vontades particulares.²¹

As consequências trazidas pelo Terror deixam claro e eminentes o papel e a relevância deste no fervor revolucionário e nas posteriores consequências que a Revolução gerou e transmite até hoje, tanto no Estado quanto na sociedade e nos indivíduos que elas compõe.

²⁰ BICCA, Luiz. *Hegel e a revolução francesa*. In: Revista Síntese. Nova Fase. n. 42, vol. XV, jan.-abr. 1988, p. 56-57. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1897/2201>. Acesso em: setembro de 2013.

²¹ PINTO COELHO, Revolução e Terror..., cit., p. 128.

O ESTADO HEGELIANO E SEU “CAMINHAR SOBRE A TERRA”²²

Como dito anteriormente, sem a Revolução, não haveria como Hegel ter alcançado a forma e a teoria política do Estado contemporâneo, que tem como sistema central a realização da liberdade.

Novamente, da obra que temos como inspiração:

“O pensamento de Hegel seria vazio e nem poderia ser formulado sem a história; a matéria da história que tem seu ponto mais alto na vida política, no Estado. Sem o Estado é abstrato, vale dizer, não-dialético; isso o faria apenas mais uma filosofia, sem contudo oferecer á humanidade a grandeza de sua criação.”²³

O Estado em Hegel se baseia no reencontro com o ideal ético grego em sua unidade. Contudo, como de praxe, não um reencontro no sentido de retorno, ou de volta ao passado, mas sim num sentido dialético, de suprassunção, do reencontrar.

O caminho tortuoso, que tem como ponto de chegada o ideal ético construído na antiguidade grega — já suprassumido no Estado conquistado pela revolução —, procura alcançar a efetividade do Estado, assim como Kervégan apresenta:

“ ‘O Estado é a efetividade da idéia ética.’ O Estado é uma realidade *ética*, subjetiva e objetiva, e não um ‘aparelho’. Mas o Estado é mais do que a realidade da eticidade: é sua *efetividade*, isto é, a racionalidade realizada. Em outros termos: porque é idéia (no sentido hegeliano), o Estado não é uma simples idéia (no sentido comum), mas um *conceito vivido*. Que seja vivido de um modo plural explica as tensões existentes tanto dentro de cada Estado quanto as que opõem os Estados uns aos outros no palco da história.”²⁴

²² “Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist”, HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: über Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*. 3 ed. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1952, adendo § 258. Em tradução livre: “O caminho de Deus sobre a Terra, isso é o Estado”.

²³ SALGADO, *A idéia de justiça...*, cit., p. 307.

²⁴ KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. Tradução, Mariana Paolozzi e Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 107.

Assim sendo, o desenvolvimento desse Estado onde a efetividade ética se faz presente como racionalidade realizada, passa a influir na sociedade e em seus indivíduos de forma a ordená-los e organizá-los politicamente. Existe aqui uma dualidade, que constitui também um momento de interdependência, pois sem os cidadãos o Estado não é possível, e sem o Estado os indivíduos não atingem sua autonomia, nem exerçam livremente seus direitos como cidadãos.

Nesse sentido Salgado nos aponta em *Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito*:

“Em suma, o Estado Democrático de Direito é aquele cujo poder tem formalmente origem na vontade popular e, declarando na sua constituição os direitos fundamentais como seu núcleo, organiza-se por esse princípio de legitimidade e da divisão de competência no exercício do poder, que se efetiva segundo o princípio da legalidade ou de decisão conforme a lei e não pelo arbítrio da autoridade.”²⁵

Para tanto, o poder, que declaradamente após a Revolução passa a “emanar do povo”, passa a se organizar politicamente pelas mãos do Estado e, por conseguinte, organizar também as estruturas sociais.

“(…)o Estado é a organização na qual e pela qual a comunidade moral se reapropria de sua própria estrutura social e dela se toma coletivamente senhora. É nesta ação sobre sua própria estrutura social que ela se mostra como uma comunidade propriamente política.”²⁶

Por fim, ressaltando novamente uma das mais profundas e importantes conquistas revolucionárias, temos na Constituição a figura central do Estado de Direito, que no papel de norma fundamental, regula, determina e estabelece os limites do poder, assim como também sua legalidade e legitimidade. Basicamente é a coluna cervical de um Estado que se realmente se propõe a cumprir e garantir os direitos fundamentais.

²⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito*. In: SCHIMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Tradução Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p.xiii.

²⁶ CAVINEZ, Patrice. *A Revolução, o Estado, A Discussão*. In: Revista Síntese. Nova fase. n. 46; vol. XVI, set.-dez. 1989. p. 28. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1765/2090>. Acesso em: setembro de 2013.

No pensamento de nosso jusfilósofo:

“O Estado de Direito é, assim, o que se funda na legitimidade do poder, ou seja, que se justifica pela sua origem, segundo o **princípio ontológico** da origem do poder na vontade do povo, portanto na soberania; pelo exercício, segundo os **princípios lógicos** de ordenação formal do direito, na forma de uma estrutura de legalidade coerente para o exercício do poder do Estado, que torna possível o princípio da segurança jurídica em sentido amplo, dentro do qual está o da legalidade e o do direito adquirido; e pela finalidade ética do poder, por ser essa finalidade a efetivação jurídica da liberdade, através da declaração, garantia e realização dos direitos fundamentais, segundo os **princípios axiológicos** que apontam e ordenam valores que dão conteúdo fundante a essa declaração.”²⁷

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Joaquim Carlos Salgado muito nos ensina sobre o pensamento hegeliano. O que nos encoraja mais a enfrentar esse grande desafio — que muitas vezes se coloca à nossa frente como uma imensa montanha, praticamente intransponível — que é Hegel.

O capítulo sobre a Revolução traz consigo conceitos chave de liberdade e autonomia, do indivíduo e do espírito, e em especial do Estado Democrático. Todas essas temáticas e conceitos são essenciais para o entendimento da realidade que nos circunda e principalmente para a construção de uma reflexão sólida e autêntica do Estado atual.

A Revolução Francesa, sem sombra de dúvida proporcionou reviravoltas, profundas transformações tanto sociais quanto nas instituições — aos olhos da monarquia, completamente inesperadas, porém cruciais para o desenvolvimento e ascensão do Estado de Direitos — em todo o mundo ocidental.

Sem ela os patamares de desenvolvimento social, democrático e político no qual nos encontramos hoje seriam impossíveis, e como vimos seria improvável o desenvolvimento e aparecimento dos incontáveis filósofos, juristas, políticos e pensadores essenciais para a Modernidade.

²⁷ SALGADO, *O Estado Ético...*, cit. p. 5.

REFERÊNCIAS

- BICCA, Luiz. *Hegel e a revolução francesa*. In: Revista Síntese. Nova Fase. n. 42, vol. XV, jan.-abr. 1988, p. 49-60.
- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000
- CAVINEZ, Patrice. *A Revolução, o Estado, A Discussão*. In: Revista Síntese. Nova fase. n. 46; vol. XVI, set.-dez. 1989. p. 15-34.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts: über Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*. 3 ed. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1952, adendo § 258.
- KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo*. Tradução, Mariana Paolozzi e Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Destino da revolução*. Revista Síntese. Nova Fase. n. 45; vol. XVII, jan.-abr. 1989, p. 5-12.
- MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.
- PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. *Revolução e Terror como figuras-chave para a compreensão da Liberdade no Estado Racional Hegeliano*. In: SALGADO, Joaquim Carlos (Org.); HORTA, José Luiz Borges (Org.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010. p.117-137.
- ROSENZWIEG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução, Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. Carl Schmitt e o Estado Democrático de Direito. In: SCHIMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Tradução Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p.xiii.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. In: Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte, ano XVI, v. 27, n. 2. p. 1-10, abr./ jun./1998.

O Estado como Fundamento da História em Hegel

Pedro Henrique Fontenele Teles

Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como foco um dos objetos centrais da Filosofia Política: o *Estado*. A importância dessa temática se origina das permanentes dificuldades jurídicas, morais e éticas que as organizações sociopolíticas humanas vêm sofrendo desde o início da história da humanidade. Além disso, tal temática é particularmente importante nos dias atuais, com a onda de protestos que vem se espalhando pelo Brasil e a mudança de mentalidade dos brasileiros, que passam cada vez mais a cobrar do *Estado* a prestação de serviços públicos de qualidade, assim como o combate efetivo à corrupção e à má gestão de recursos públicos no país. Diante disso, como forma de agregar valor e trazer um aprofundamento a tão relevante discussão, pretende-se tratar a questão acerca do *Estado* sobre uma perspectiva histórico-filosófica, expondo não apenas o *Estado* em suas estruturas essenciais, mas também o modo como ele se constitui no fundamento da história da humanidade.

1. A CONCEPÇÃO DE ESTADO EM HEGEL

Dentre os inúmeros filósofos que se ocuparam com a questão acerca de qual deve ser o real papel do *Estado* em uma organização so-

ciopolítica humana, Hegel (1770 - 1831) foi certamente um dos mais relevantes, estabelecendo assim um marco na História da Filosofia. E um dos fatores essenciais para que sua ideia de *Estado* adquirisse tamanha importância é o caráter estritamente sistemático com que é trabalhada a sua filosofia política. O *Estado* em Hegel reflete toda a estrutura do sistema hegeliano e possui assim a forma do silogismo lógico, que por sua vez é compreendida como sendo “a apresentação do conceito nos seus momentos. Individualidade, particularidade e universalidade (...)”¹. Diante disso, em sua obra *Princípios Fundamentais da Filosofia do Direito* (1821), Hegel constrói a ideia de *Estado* a partir dos três momentos fundamentais do silogismo lógico: o Estado Individual, considerado como organismo isolado que se refere a si mesmo (Direito Estatal Interno); o Estado Particular, compreendido nas suas relações com os outros Estados (Direito Estatal Externo) e o Estado Universal, concebido como espírito que se realiza na História (Filosofia da História)². É, portanto, na História que o *Estado* em Hegel adquire a sua dimensão universal, o seu mais alto grau de desenvolvimento e concretização. Dessa forma, é em sua obra *Lições sobre a Filosofia da História* (1830) que Hegel aprofunda tal concepção, expondo a História Universal como o processo de concretização da ideia de *Estado*³.

O propósito desta pesquisa é, portanto, compreender a ideia de *Estado* em Hegel por meio do seu processo de formação ao longo da História Universal. Desse modo, pretende-se adotar como fundamento da pesquisa a noção de *Estado* em seus aspectos essenciais, com ênfase não no formalismo jurídico, mas sim no conteúdo político, expondo o *Estado* como efetivação da *eticidade*, isto é, como conciliação entre a liberdade subjetiva (a vontade individual particular) e a liberdade objetiva (a vontade substancial universal). Com base nisso, pretende-se situar a *Filosofia da História* dentro da compreensão de Estado e expor como ela se constitui não apenas em seu momento culminante, mas

¹ HEGEL, G. W. F. Propedêutica Filosófica. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 34, § 65.

² _____. Princípios da Filosofia do Direito. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, §259.

³ “Portanto, o Estado se torna o objeto preciso da história do mundo; é onde a Liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade.” HEGEL, G. W. F. A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. 2ª ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2004, p. 91.

também na realização máxima da *Filosofia do Espírito*. Diante disso, articulando principalmente as categorias de *Razão*, *Espírito*, *Liberdade* e *Autoconsciência*, pretende-se finalmente demonstrar como a *Filosofia da História* consiste no processo de efetivação do *Estado*⁴, provando, por conseguinte, que este se constitui no conteúdo central e essência fundamental da *História Universal*.

2. A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DENTRO DO SISTEMA HEGELIANO

Dentro do sistema de Hegel, a *Filosofia da História* é situada no interior da *Filosofia do Espírito* e, por conseguinte, — seguindo a divisão do sistema hegeliano em *Lógica*, *Natureza* e *Espírito* — seu conteúdo já é desenvolvido inteiramente no último desses momentos. Tal fato confere à *Filosofia da História* um diferencial importante: ela reúne em seu interior o resultado de todo o longo e exaustivo processo dialético⁵ de desenvolvimento conquistado desde o início do sistema hegeliano até a sua conclusão. Somado a isso, os estudos de Hegel que resultaram nas *Lições sobre a Filosofia da História* consistem em uma obra de maturidade, representando um dos momentos mais elevados de seu pensamento e cumprindo um papel de consolidação de todo o seu sistema. No entanto, a *Filosofia da História*, apesar de sua grande importância para o sistema de Hegel, não figura entre as suas obras mais estudadas, havendo sobre ela um reduzido número de pesquisas quando comparada às demais temáticas do pensamento hegeliano. Além disso,

⁴ “(...) o *Estado*, enquanto liberdade que na livre autonomia da vontade particular é igualmente universal e objetiva — esse espírito efetivo e orgânico α . é [aquele] de um povo, β . através da relação dos espíritos dos povos particulares, γ . torna-se efetivo e se manifesta na história do mundo como o espírito universal do mundo, do qual o *direito* é o mais *elevado*”. HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, ou, *Direito natural e ciência do estado* em compêndio. Tradução de Paulo Meneses. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, § 33, p. 78.

⁵ De um modo geral, a dialética é comumente conhecida apenas em sentido amplo, que abrange todas as três etapas do movimento lógico. Mas em sentido estrito, a dialética corresponde apenas ao segundo momento. Segundo Inwood: “*Lato sensu*, a dialética de Hegel envolve três etapas: (1) Um ou mais conceitos ou categorias são considerados fixos, nitidamente definidos e distintos uns dos outros. Esta é a etapa do entendimento. (2) Quando refletimos sobre tais categorias, uma ou mais contradições emergem nelas. Esta é a etapa propriamente dialética, ou da razão dialética ou negativa. (3) O resultado dessa dialética é uma nova categoria, superior, que engloba as categorias anteriores e resolve as contradições nelas envolvidas. Esta é a etapa de especulação ou razão positiva”. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 100.

não obstante o elevado número de pesquisas sobre a filosofia política hegeliana, ainda subsiste na comunidade acadêmica, sobretudo entre os menos familiarizados com seu pensamento, uma noção equivocada à cerca do *Estado* em Hegel, que o julga como sendo totalitário, autoritário e absolutista. No entanto, dentro do pensamento hegeliano, quando o *Estado* é compreendido juntamente com a *Filosofia da História*, todos esses equívocos caem por terra. Pretende-se com esta pesquisa, portanto, esclarecer e amenizar de alguma forma esses mal entendidos e, assim, prestar uma pequena contribuição para o desenvolvimento dos estudos à cerca da obra de Hegel.

Diante disso, Hegel retoma na *Filosofia da História* um conceito fundamental de seu sistema: a *Razão*. Tal conceito é apontado como sendo o princípio fundamental da História Universal e o objeto central da *Filosofia da História*. Para Hegel: “O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente”⁶. E ainda, a *Razão* não é apenas “o princípio universal da História Filosófica”⁷, mas — indo muito mais além — é identificada com a dimensão do *Todo*, compreendendo, por conseguinte, a totalidade de todas as coisas existentes, o *infinito* reunido em uma unidade universal. Nas palavras de Hegel:

A filosofia demonstrou através de sua reflexão especulativa que a Razão [...] é ao mesmo tempo *substância* e *poder infinito*, que ela é em si o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a *forma infinita*, a realização de si como conteúdo. Ela é substância, ou seja, é através dela e nela que toda a realidade tem o seu ser e a sua subsistência. [...]. Ela é o *conteúdo* infinito de toda a essência e verdade [...]. E ela é *forma* infinita, pois apenas em sua imagem e por ordem sua os fenômenos surgem e começam a viver. É a sua própria base de existência e meta final absoluta e realiza esta meta a partir da potencialidade para a realidade, da fonte interior para a aparência exterior, não apenas no universal natural, mas também no espiritual, na história do mundo. Que esta *Ideia* ou *Razão* seja o Verdadeiro Poder Eterno e Absoluto e

⁶ HEGEL, G. W. F. A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. 2ª ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2004, p. 53.

⁷ _____. Filosofia da História. 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995, p. 11.

que apenas ela e nada mais [...] manifeste-se no mundo — como já dissemos, isto já foi provado em filosofia e aqui está sendo pressuposto como demonstrado.⁸

Compreendendo o movimento da *Razão* no interior do Sistema Hegeliano, tem-se que o *Todo* — isto é, a *Razão* — congrega em si o Sistema Hegeliano em toda a sua extensão, abrangendo seu processo de desenvolvimento em cada um de seus momentos e em todo o seu percurso. Assim, o sistema é resumido da seguinte maneira: “O todo da ciência divide-se em três partes principais: 1. a *Lógica*, 2. a *Ciência da Natureza*, 3. a *Ciência do Espírito*”⁹. A *Razão* contém em si cada uma dessas partes como momentos a serem suprassumidos, sendo o momento do *Espírito* o mais elevado, no qual *Razão* obtém sua mais completa realização. E é a partir do momento em que o *Espírito* atinge a sua forma de *Estado* que a *História Universal* se inicia. A *Filosofia da História* se situa, então, na *Filofia do Espírito*, e é com base no *Estado* — isto é, o *Es-pírito* concretizado em *Estado* — que *Filosofia da História* se fundamenta.

3. O ESTADO COMO FUNDAMENTO DA HISTÓRIA

Desse modo, através do método *dialético-especulativo*¹⁰, Hegel desenvolve seu sistema partindo do momento mais *abstrato*¹¹ e *indeterminado* — tal como se encontra na *Lógica* — até o momento mais determinado e *concreto*, alcançado, por sua vez, ao final da *Filosofia do Espírito*,

⁸ _____. A *Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. 2ª ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2004, p. 53-54.

⁹ HEGEL, G. W. F. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 17, § 10.

¹⁰ O momento dialético-especulativo compreende aqui, na verdade, os dois últimos momentos da lógica hegeliana, a saber, o dialético em sentido estrito (ou o momento da racionalidade negativa) e o especulativo (ou o da racionalidade positiva). HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, § 79, p. 159.

¹¹ Hegel aplica os termos “abstrato” e “concreto” vinculadamente aos termos “determinação” e “indeterminação”. Assim, abstrato é utilizado em referência a algo isolado de quaisquer relações com outros elementos, o que significa uma pura indeterminação, já que uma coisa só é determinada quando em relação à outra coisa. Em oposição à abstração e à indeterminação é utilizado o termo “concreto”. Estes se referem a algo enquanto inserido em uma rede de inter-relações. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 41-42.

momento em que se desenvolve o *Estado* através da *Filosofia da História*. Assim, os conceitos de *Estado*, *Espírito* e *História* se relacionam intimamente. A *Filosofia do Espírito* alcança a sua mais alta concretização a partir do *Estado*, que, por sua vez se desenvolvido na *Filosofia da História*, porque é por meio do *Estado* concretizado na *História* que o *Espírito* se manifesta no mundo. Para Hegel: “É, porém, no teatro da história universal que o espírito alcança a sua realidade mais concreta; (...).”¹².

Mas como momento culminante do Sistema Hegeliano, a *Filosofia da História* é o resultado de um processo crescente de aperfeiçoamento e concretização. E para definir o momento em que o sistema reuniu as condições necessárias para avançar da *Natureza* para o *Espírito*, Hegel estabeleceu como critério o desenvolvimento da *Liberdade*. Nesse contexto, a *Liberdade* é compreendida como *autonomia*, isto é, a não dependência de algo em relação a algum outro. Para Hegel: “A substância do espírito é a liberdade, isto é, o não-ser-dependente de um Outro (...).”¹³. Dessa forma, o desenvolvimento da *Liberdade* no Sistema Hegeliano marca a passagem do momento da *Filosofia da Natureza* para o momento da *Filosofia do Espírito*, isto é, a superação das limitações inerentes a *Natureza* e a efetivação da *Liberdade* através da ascensão ao reino do *Espírito*. A *Liberdade* é, então, identificada por Hegel como sendo a própria essência do *Espírito*, isto é, o que permite ao *Espírito* ser efetivamente *Espírito*. Nas palavras de Hegel:

É fácil acreditar que ele [espírito] possua, entre outras propriedades, a liberdade. A filosofia, no entanto, ensina-nos que todas as propriedades do espírito só existem mediante a liberdade, são todas apenas meios para a liberdade, todas a procuram e a criam. Isso é um conhecimento da filosofia especulativa, ou seja, a *liberdade é a única verdade do espírito*.¹⁴

Contudo, no instante em que o *Espírito* suprassumi a *Natureza*, a consciência por ele adquirida ainda é pouco desenvolvida e o processo

¹² HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995, p. 21.

¹³ _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – v. III: A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, § 382.

¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995, p. 23-24.

que o Espírito percorre ao longo do sistema consiste em que ele desenvolva plenamente a consciência de si mesmo: a sua *autoconsciência*. Para Hegel: “Na autoconsciência (...) o espírito conhece a si mesmo, ele é o julgamento de sua própria natureza e, ao mesmo tempo, é a atividade de voltar-se para si e assim se produzir, fazer o que ele é em si”¹⁵. Desse modo, todo o processo de desenvolvimento do *Espírito* ocorrido no Sistema Hegeliano tem este único objetivo: que ele conquiste essa *autoconsciência*, a consciência da *Liberdade* como sua essência. “Por esse motivo, todo o agir do espírito é só um conhecer de si mesmo (...)”¹⁶ e o modo através do qual o *Espírito* adquire esse autoconhecimento, ou *autoconsciência*, é precisamente o *Estado*, desenvolvido por sua vez, na *História Universal*: “Seguindo esta definição abstrata, pode-se dizer que a história do mundo é a exposição do espírito em luta para chegar ao conhecimento de sua própria natureza”¹⁷; sendo tal natureza a *Liberdade*: “(...) a história universal é o progresso na consciência da liberdade”¹⁸. Essa é, por conseguinte, a *Razão*, o princípio universal e motor da História, isto é, a efetivação da *Liberdade* do *Espírito* através do desenvolvimento do *Estado*. Em outras palavras: o processo de desenvolvimento do *Espírito* consiste na conquista de sua *autoconsciência* que ocorre por meio da concretização de sua *Liberdade* no *Estado* através da *História Universal*. Nas palavras de Hegel:

Ao mesmo tempo, a **liberdade** em si mesma, que encerra a infinita necessidade de se tornar **consciente** — pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si —, é o fim a que ela tende e a única finalidade do **espírito**. Na **história universal** tudo convergiu para esse objetivo final; todos os sacrifícios no amplo altar da Terra, através dos tempos, foram feitos para esse objetivo final. É o único fim que se realiza e cumpre, o único permanente na trama mutável de todos os acontecimentos e circunstâncias, bem como a força verdadeiramente atuante. (grifo nosso)¹⁹

¹⁵ Ibid., p. 24.

¹⁶ _____. Enciclopédia das Ciências Filosóficas – v. III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, § 377, p. 8.

¹⁷ _____. A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História. 2ª ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2004, p. 64.

¹⁸ _____. Filosofia da História. 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995, p. 25.

¹⁹ HEGEL, G. W. F. Filosofia da História. 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995, p. 25.

E o *Estado* como concretização da *Liberdade* do *Espírito* na História ocorre por meio do ser humano, isto é, as organizações sociais dos seres humanos na forma dos Estados são a própria manifestação do *Espírito* no mundo, assim como a *História Universal* é a própria história da humanidade. As civilizações humanas que constituem *Estados* conservam, então, o mesmo propósito do *Espírito*: a efetivação da *Liberdade*. Esta, por sua vez, é desenvolvida através da vontade e do agir nas relações jurídicas, morais e éticas que os seres humanos têm entre si nos *Estados*, cujo propósito — a *Liberdade* — vai se consolidando nos mais variados povos e civilizações ao longo da história. O *Estado* é o fundamento e conteúdo da *História Universal*, por que seu desenvolvimento rumo à *Liberdade* é a própria *História Universal*. Nas palavras de Hegel:

Na história universal só se pode falar dos povos que formam um Estado. É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, da finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo; além disso, deve-se saber que todo valor que o homem possui, toda a realidade espiritual, ele só o tem mediante o Estado. Sua realidade espiritual consiste em que o seu ser, o racional, seja objetivo para ele que sabe, que tenha para ele existência objetiva e imediata; só assim o homem é consciência, só assim ele está na eticidade, na vida legal e moral do Estado, pois o verdadeiro é a unidade da vontade universal e subjetiva. [...] Ele [o Estado] é assim o objeto mais próximo da história universal, no qual a liberdade recebe a sua objetividade e usufrui dela.²⁰

O *Estado* é, então, um organismo formado por uma infinidade de vontades individuais, que através do *direito*²¹ e das leis, se harmonizam em torno de uma vontade universal²². A *Liberdade* se efetiva, por-

²⁰ Ibid., p. 39-40.

²¹ “O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo.” HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, § 4, p. 12.

²² O universal é aqui compreendido não como uma categoria totalmente separada e distinta do individual e do particular, uma vez que as individualidades e particularidades não subsistem sem a essência e o fundamento oriundos das universalidades, assim como as universalidades, se consideradas completamente abstraídas e desconectadas das particularidades, tornam-se vazias e sem vida. Há, desse modo, uma relação dialético-especulativo entre essas categorias. INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 313-316.

tanto, a partir do momento em que cada um dos membros do *Estado* suprassuma sua vontade individual, movida pelos desejos e impulsos naturais²³, e se eleva à vontade universal — isto é, a vontade livre — visando não apenas a seus interesses subjetivos, mas também à objetividade do *Estado*. Quanto mais bem sucedido for o *Estado* em efetivar essa dimensão universal, a saber, a vontade livre em cada uma dessas vontades individuais, mais se concretizará a *Liberdade*²⁴. O aperfeiçoamento do *Estado* na realização desse propósito constitui-se, então, no fundamento da História Universal.

CONCLUSÃO

Este trabalho discutiu a ideia de Estado como fundamento da História Universal dentro do pensamento político de Hegel, compreendendo a ideia de *Estado* em Hegel por meio do seu processo de formação ao longo da História. Utilizou-se a Filosofia do *Direito de Hegel*, especificamente a exposição do Estado nela presente, para demonstrar que é na História que o *Estado* em Hegel adquire a sua dimensão universal, o seu mais alto grau de desenvolvimento e concretização. Foi utilizada também a *Filosofia da História* de Hegel para demonstrar que a concepção de História Universal segundo o pensamento hegeliano consiste precisamente no processo de concretização da ideia de *Estado*. Desse modo, expôs-se o Estado como fundamento da História em Hegel.

²³ “As determinações da inferior faculdade de desejar são determinações naturais. Enquanto tais, não parece necessário nem possível que o homem as faça suas. Como determinações só naturais, não pertencem ainda à sua vontade ou à sua liberdade, pois a essência da sua vontade é que nada nele exista que ele próprio não tenha feito seu. Pode, pois, considerar o que pertence à sua natureza como algo de *estranho*, que, portanto, apenas está nele e lhe pertence só enquanto o faz seu, ou segue com decisão os seus impulsos naturais.” HEGEL, G. W. F. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 276, § 15.

²⁴ “Se a vontade não fosse universal, não se encontrariam quaisquer *leis* genuínas, nada que pudesse obrigar verdadeiramente a *todos*. Cada qual poderia agir segundo o seu bel-prazer e não respeitaria o arbítrio de um outro. Que a vontade seja universal segue-se do conceito da sua liberdade. (...) A liberdade consiste justamente na indeterminidade do querer ou no fato de que ela não tem em si nenhuma determinidade natural. A vontade é, pois, em si uma vontade universal.” HEGEL, G. W. F. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 277, § 18.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995.

_____. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Trad. J. Gibelin. Paris: J. Vrin, 1979.

_____. *A Razão na História: Uma Introdução Geral à Filosofia da História*. 2ª ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2004.

_____. *La Raison dans l'Historire*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris: Plon, 1965.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução de Paulo Menezes. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução e notas de Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. Campinas: IFCH - UNICAMP, 2003.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*. Herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1967.

_____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Trad. R. Derathé, Paris: J. Vrin, 1975.

_____. *Princípios de la Filosofia del Derecho*. Trad. Juan Luis Vermal: Buenos Aires, 1975.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – v. III: A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

Bibliografia Secundária

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – v. I: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Propedêutica Filosófica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.

_____. O Estado Ético. In: *Estado e Política: A Filosofia Política de Hegel*. Série III, nº. 5. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

UTZ, Konrad. Liberdade em Hegel. In: *Revista Veritas*, v. 49, n. 194, EDIPUCRS: Porto Alegre, 2004.

VAZ, H. C. de Lima. Sociedade Civil e Estado em Hegel. In: *Revista Síntese*, v.7, n. 19, Edições Loyola, SP, 1980.

BRANDÃO, Gildo Marçal. *Hegel: o Estado como realização histórica da liberdade*. In: Coleção Clássicos da Política, v. II. Organizado por Francisco Wefford. Editora Ática, São Paulo, 2002.

SOARES, Marly Carvalho. *Sociedade Civil & Sociedade Política em Hegel*. Fortaleza: Ed. UECE, 2009.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: Cinco Conferências...*. São Paulo: É REALIZACOES, 2011.

ROSENFELD, DENIS L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HÖSLE, Vittorio. *O Sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

FLEISCHMANN, Eugène. *La Philosophie Politique de Hegel*. Paris: Plon, 1964.

BOURGEOIS, Bernard. *El Pensamiento Político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.

SOUAL, Philippe. *Le Sens de L'Etat: Commentaire Des Principes de La Philosophie Du Droit de Hegel*. Louvain: Bibliothèque Philosophique de Louvain, 2006.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

Hegel em perspectiva

Proposição pós-modernado idealismo especulativo puro Uma intervenção no confronto de Heidegger e Schelling *versus* Hegel

Manuel Moreira da Silva

Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná

I. INTRODUÇÃO

Este trabalho se constitui como parte integrante de um projeto de retomada e desenvolvimento da tradição da filosofia especulativa, a rigor, da herança do idealismo especulativo na época atual; consiste num esboço da parte principal – sistemática – de um escrito homônimo: a sua primeira parte – preparatória –, recém publicada¹. Esta considerou a emergência histórica do que aqui se designa idealismo especulativo puro e buscou delinear o determinar-se deste à distinção do idealismo especulativo em geral de Hegel, assim como do pensar do seer (*Denken des Seyns*) de Heidegger e da Filosofia da revelação de Schelling. A parte preparatória consistiu na explicitação da tarefa principal do idealismo especulativo puro nos quadros de um novo início do pensar e portanto de um novo início da metafísica; logo, no âmbito de uma metafísica pós-moderna, cujo tema essencial deve consistir no início mesmo. Desse modo, no início considerado, a uma vez como ser e conceber, nos limites de uma dimensão anterior, precedente ao início do pensar e do ente enquanto estes se mostram inteligíveis e sensíveis.

¹ M. M. da Silva. Proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro. Uma intervenção no confronto de Heidegger e Schelling versus Hegel. In Héctor Ferreiro, Thomas Sören Hoffmann, Agemir Bavaresco (Orgs.), *Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel*. Porto Alegre: Editora FI, 2014.

Algo exequível apenas sob a exigência de um pensar no Abrangente enquanto *um* com o Abrangente mesmo, o abrangente de ser e conceber. Esse o escopo da parte sistemática, que prepara pois o caminho de um pensar de novo tipo, radicalmente livre.

Trata-se da proposição de uma forma de pensar rigorosamente pós-moderna, capaz de pensar a pós-modernidade segundo a formação da autoconsciência pura desta. Uma forma de pensar que não se remeta pois a um eu transcendental, nem a representações (inclusive intuitivas) nos limites da consciência empírica, a categorias nos quadros da consciência como tal ou a conceitos no âmbito da autoconsciência pura, no sentido de uma razão abstrata ou de um sujeito monológico. Que essa forma de pensar não seja moderna, claro está pelo que acaba de ser dito, em suma: porque ela não se determina a modo de pensamento abstrato; que não seja pré-moderna ou antigo-medieval também se mostra evidente, devido ao pensar nela em jogo não consistir em um pensamento concreto². Esse cuja vigência inicia-se antes da filosofia – a qual, a rigor, tem início com Platão –, e em certo sentido já com Homero e Hesíodo, e se consuma – enquanto forma de pensar própria da antiguidade – justamente com Proclo³. Na medida em que, assim como Proclo para o caso do pensamento antigo, Hegel se mostra como a consumação do pensamento moderno, a proposição aqui levada a termo distingue-se tanto da filosofia especulativa em geral do primeiro, quanto da filosofia puramente especulativa do segundo. Não obstante, mantém com estas as linhas mestras e os pilares fundamentais da tradição neoplatônica enquanto essa se apresenta como filosofia especulativa. Logo, reconhece igualmente Schelling e Heidegger como herdeiros daquela tradição, sobretudo na medida em que estes recusam o idealismo do conceito de Hegel em favor de um pensamento concreto, em certo sentido neoplatônico.

Apresentar-se-á em seguida as linhas gerais da filosofia especulativa e sua conformação unilateral no idealismo do conceito de Hegel. Ato contínuo, discutir-se-ão aspectos comuns a Schelling e a Heidegger

² A respeito dessa contraposição do pensamento concreto antigo e do pensamento abstrato moderno, veja-se A. Schmitt, *Die Moderne und Platon*. 2. Auflage. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler, 2008, *passim*.

³ A este respeito, veja-se G. Reale, *História da Filosofia antiga IV. As escolas da era imperial*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 594.

referentes ao outro início do pensar, logo ao seer ou ao acontecimento-apropriativo, com acenos ao problema do aquém e do além da Inteligência e da ordem inteligível; portanto, das ideias e dos princípios de Platão a Hegel, segundo o desafio de pensar um início não-unilateral. Por isso, enfim, mostrar-se-á em que sentido o pensar no Abrangente se impõe enquanto alternativa àquelas formas de pensar e de apropriação da tradição neoplatônica.

II. A FILOSOFIA ESPECULATIVA E SUA CONFORMAÇÃO UNILATERAL EM HEGEL

A filosofia especulativa tal como aqui entendida não é mera filosofia teórica, ou ainda contemplativa, em oposição a uma filosofia prática ou mesmo a uma filosofia poiética; ela é a uma vez teórica e prática, logo poiética. Seja no âmbito da oposição de suas determinações essenciais, seja no da passagem de uma destas a outra, de sua exigência recíproca; ela também não é negativa ou positiva, se se compreende um desses polos com alguma supremacia ou prioridade em relação ao outro. Essa homogenia radical do teórico e do prático ou do poiético, do negativo e do positivo, implica sua radical dissolução, ou antes, sua transfiguração; que não é mera produção técnica ou artística em geral ou de algo em particular, ou ainda certo tipo de categoria que se reduza à ação ou ao agir, ao pôr ou ao produzir, mas o *haver*. Este não é por seu turno o subsistir dos antigos e medievais, nem o existir dos modernos ou dos contemporâneos; ao contrário, se constitui como a dimensão da qual o agir, o pôr ou o produzir partem e à qual retornam, sem tornar-se porém tema ou problema explícito para o pensar em geral e o pensar filosófico em particular. É o haver que está enfim no fundo das distinções acima mencionadas, inclusive da distinção platônica de sensível e inteligível ou dos distintos inícios do pensar e da metafísica até aqui.

Tal como ser e conceber, o haver é também um modo do Abrangente; caso em que pode ser denominado a emergência daqueles em seu ser-outro e, ao mesmo tempo, a permanência dos mesmos em seu ser-um. Por isso, assim como eles e o próprio Abrangente, o haver é destituído de toda e qualquer classe de atributos, predicados ou pro-

priedades; da mesma forma, de suas respectivas representações, categorias, conceitos etc. O haver é aquém e além destes em toda a sua envergadura, não no sentido de contê-los dentro ou fora de si, mas no de acompanhá-los e então perpassá-los em toda a sua extensão e em todo o seu alcance, sem jamais reduzir-se a este ou àquele elemento constitutivo de instâncias ou momentos, por seu turno, a um tempo constituintes do real ou do ideal, bem como daquilo que destes derivam. Caso em que não importa à filosofia especulativa pura se se parte do real ou do ideal ou se se prioriza um ou outro, mas antes se se pode pensar numa dimensão em que tanto o início como o ocaso daqueles podem ser compreendidos e enfim explicados. Essa a dimensão do Abrangente e de seus modos expressivos.

A filosofia especulativa em geral dos neoplatônicos, sobretudo a de Proclo, a filosofia puramente especulativa de Hegel e a filosofia especulativa pura que ora se instaura guardam entre si uma forte familiaridade, constituem o que denominamos a *tradição do idealismo especulativo*. Essa, reconhecida inicialmente por Hegel, remonta a Platão e seu estabelecimento da ideia como ponto de partida fundamental do ser (isto é, da *ousia* ou da substância) e do conhecer; mas é com Plotino e Proclo que, para Hegel, a referida tradição se põe em marcha. Isso, com a descoberta do conceito puro em Plotino, que o interpretaria entretanto como êxtase, e com o desdobramento deste em Proclo, na tríade *manência, processão e conversão*, que Hegel por sua vez interpreta como a tríade *lógico, natureza e espírito*, de certo modo reduzindo aquela à tríade *ser, vida e intelecto*, limitando-a ao Intelecto, à segunda hipóstase do Uno em Proclo. A interpretação de Hegel todavia não é adequada, pois já em Platão Uno e Díade se mostram princípios supremos anteriores e, portanto, inclusive conformadores das ideias, sendo estas por sua vez anteriores ao Intelecto; anterioridade investigada por Proclo, que descobre uma importante dimensão entre o Uno, enquanto primeira hipóstase, e o Intelecto ou a Díade, como segunda hipóstase, a saber: a dimensão das *hénadas* divinas. Embora em Platão e nos neoplatônicos o estatuto das ideias e das *hénadas* divinas não se mostre completamente esclarecido, em nenhum deles estas se subordinam a um ente supremo do qual elas derivariam de um modo ou de outro; o que não é o caso de Hegel, para quem, tal como para os médio-platônicos, as ideias estão

sempre em Deus (ou antes, na mente de Deus) e são necessariamente criações deste enquanto Inteligência. Com a diferença, em Hegel, de que Inteligência ou Deus é essencialmente ideia pura ou absoluta.

Hegel deixa propositalmente para trás a dimensão das *hénadas* divinas e a do próprio Uno, adotando uma perspectiva aristotelizante mais própria do médio-platonismo, mas também dos discípulos de Amônio de Hérmiás, que do neoplatonismo propriamente dito, partindo pois da segunda hipóstase do Uno e não do Uno mesmo; ou ainda, antes deste, deixando completamente ignorada a dimensão que o constitui. Hegel parte pois somente da Díade, embora pressupondo certa unidade originária desta no sentido do pensamento de si ou da intuição de si mesmo do *nous* ou do espírito ao nível do pensar puro ou da ideia dentro de si, assumidos a partir de uma torção do ser mesmo enquanto imediato indeterminado, como ser sem-reflexão ou ser sem-qualidade. Esse, apesar de esforços de filósofos como Platão, Heidegger, Plotino, Proclo, Dionísio Areopagita, Eckhart e Schelling entre outros, ainda não é plenamente assumido como questão; essa a questão do que é anterior ao Intelecto e ao espírito, logo a Deus, mas também do que lhes é posterior. Uma expressão desse permanecer em aberto de tal questão, que pode então ser verificada como carente de qualquer solução, seja pelo pensar tradicional, diversamente tomado enquanto metafísico, seja pelo pensar que se quer pós-metafísico, não é senão a oposição dessas duas formas de pensar pura e simplesmente autodissolventes. Por isso, reivindicando a tradição especulativa, na qual se reconhece e especificamente reconhece certa familiaridade, para além da indiferença, da indigência e da declinação do pensar moderno e do contemporâneo, o idealismo especulativo puro pretende elucidar, de modo rigoroso, a dimensão da qual apenas Proclo avança certos aspectos – mas que não tematiza – e que Hegel e outros, incluso Heidegger, deixaram intocada como ser sem-reflexão ou ser sem-qualidade e abismo. Eis a dimensão ora designada o abrangente de ser e conceber: anterior e posterior à ideia, ao acontecimento-apropriativo, ao espírito e a Deus; igualmente, a dimensão constitutiva do Uno mesmo na medida em que este, como transcendente, só se dá a conhecer quando da distinção daqueles elementos, que enfim exprimem a própria Díade e o todo imanente no qual essa se desenvolve, mas de um lado como ideia e de outro como

seer (*Seyn*). Caso em que Hegel opta unicamente pela ideia e tem assim que explicar a chamada raiz de Deus⁴ tão só pelo pensamento puro (*reiner Gedanke*), limitando-se pois a uma consideração insuficiente e mesmo unilateral no âmbito de seu idealismo do conceito.

Embora comece a tematização do conceito, do conteúdo especulativo ou divino – i.é, para ele, do início absoluto – com o Intelecto, que o mesmo designa espírito, Inteligência ou Deus, enquanto o conceito ou o conteúdo o mais especulativo, Hegel reconhece uma dimensão anterior chamada, por sua vez, o pensamento (*der Gedanke*); o qual, não é nem o pensar (*das Denken*), nem ainda o pensado (*das Gedachte*). Este é a forma efetiva da coisa (*Ding*), ou antes o pensar pensado (*das gedachte Denken*), melhor, o pensamento pensado (*der gedachte Gedanke*); logo, em sua unidade com o pensar (esse como atividade), constitui o pensamento objetivo (*objektiver Gedanke*), pois, enquanto o Universal ou o Abstrato em geral, se mostra como produto, determinidade ou forma dos pensamentos e então como o conteúdo do pensado⁵. Para Hegel, o pensar é “o saber em sua identidade simples consigo ou a Universalidade livre mesma”⁶, quando o pensar se mostra “um abstrair, enquanto sua liberdade e simplicidade é um suspender da multiplicidade e da imediatidade”⁷; assim o mesmo se faz propriamente a atividade do Universal ou o Universal ativo, que determina o pensamento produzindo o pensado, a um tempo como determinações de pensamento (*Gedankenbestimmungen*) e enquanto suas próprias determinações, as determinações do pensar (*Denkbestimmungen*). Eis porque, ao Hegel assumir tais determinações como elementos constituintes do sistema do Lógico, como objeto (*Gegenstand*) da Lógica, tais determinações se apresentam em relação ao conteúdo rigorosamente em si e para si ou como “os pensamentos puros concretos, i.é, conceitos, com o valor e o

⁴ Ver, G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes, in *Gesammelte Werke*, Bd. 18. Herausgegeben von Walter Jaeschke, 1995 (VBDG, HGW 18), p. 234.

⁵ Veja-se, G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), in *Gesammelte Werke*, Bd. 20. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, 1992 (E 1830, HGW 20), §§ 19-25, p. 61-69.

⁶ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Logik und Metaphysik (Heidelberg 1817). In *Vorlesungen*. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Mitgeschrieben von F. A. Good. Hrsg. von Karen Gloy, unter Mitarbeit von Manuel Bachmann, Reinhard Heckmann und Rainer Lambrecht. Hamburg: Felix Meiner, 1992 (= VLM), ad §12, p. 3, 19-20.

⁷ VLM, ad §12, p. 3, 20-21.

significado de ser em si e para si o fundamento de tudo”⁸. Porém, ainda que em si e para si, os pensamentos puros concretos são, todavia, em si apenas o conceito como tal⁹, isto é, em si ou em geral; devendo pois se tornar para si de modo que se apresentem enfim como o conceito em si e para si¹⁰.

Se na Lógica tudo se passa precisamente assim quanto ao conteúdo, com os pensamentos se apresentando como as determinações em si e para si do Lógico, permanece em aberto em que medida o pensamento se torna em si e para si; caso em que a única resposta possível poderia encontrar-se na transição da Fenomenologia do Espírito à Psicologia. Quando a consciência, ainda incapaz de captar o pensamento, dado que também ainda não é capaz de pensar, apenas intui e então apreende o conteúdo especulativo tão só enquanto este se manifesta na representação, como representação da representação ou autoconsciência, já que o mesmo “ocorre na representação de toda consciência”¹¹, a rigor, justamente por meio do intuir, como atividade própria da Inteligência (*Intelligenz*), e com isso, mediante a rememoração, a imaginação e a memória (*Gedächtniss*) da intuição, se eleva ao pensar, passando pois, enquanto Inteligência, a ter pensamentos¹². O que nada informa sobre a origem dos pensamentos como pensamentos e a passagem dos mesmos de determinações em si a determinações em si e para si. Hegel limita-se aqui a dizer que “o em-si-e-para-si é o pensante e o pensado em unidade”¹³; em suma, a Inteligência enquanto reconhecidora:

A Inteligência é reconhecidora (*wiedererkennend*): ela reconhece (*erkennt*) uma intuição na medida em que esta já é a sua (§ 454); além disso, no nome [ela reconhece] a Coisa (§ 462). Agora, porém, seu Universal é para ela na dupla significação do Universal como tal e do mesmo enquanto imediato ou Sendo; portanto como o Universal verdadeiro, que é a unidade abrangente (*übergreifende Einheit*) de si mesmo sobre (über) o seu outro, o ser. As-

⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). In *Gesammelte Werke*, Bd. 13. Herausgegeben von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil. Hamburg: Felix Meiner, 2000 (E 1817, HGW 13), § 17, p. 25, 28-31.

⁹ VLM, ad §12, p. 3, 9-10.

¹⁰ E 1817, HGW 13, § 108, p. 72, 4-6; E 1830, HGW 20, § 160, p. 177, 4-7.

¹¹ VLM, ad §16, p. 15, 400-401.

¹² Ver E 1830, HGW 20, §§ 446-468.

¹³ VLM, ad §33, p. 58, 760-761.

sim a Inteligência é *para si nela mesma* reconhecedora (*erkennend*): *nela mesma o Universal, seu produto, o pensamento, é a Coisa (die Sache)*; identidade simples do subjetivo e do objetivo. Ela sabe que o que é *pensado é*, e o que é *apenas é* enquanto é pensado (ver § 5, § 21). *Para si, o pensar da Inteligência é ter pensamentos*; estes são enquanto seu conteúdo e ob-jeto (*Gegenstand*).¹⁴

O ponto de partida de Hegel é a Inteligência enquanto esta se reconhece a si mesma; tal reconhecimento lhe é proporcionado pela intuição de si na medida em que ela reconhece essa intuição como a sua própria. A Inteligência também reconhece a representação; a saber, o nome da Coisa e nele, enquanto sem intuição e imagem, a própria Coisa ou conteúdo sendo em si sem a oposição em face de uma interioridade subjetiva¹⁵, o que ocorre precisamente na e com a memória (*Gedächtniss*), que então se faz pensar. Este é tão só e necessariamente o pensar da Inteligência, na qual o pensamento é a Coisa e ela mesma é para si enquanto pensar de si mesma, caso em que seu pensar consiste pura e simplesmente em ter pensamentos. Desses, porém, Hegel não afirma uma única palavra mais esclarecedora; embora ele reconheça, ou antes, pressuponha que na Inteligência considerada em sua objetividade, ou em sua atividade própria, os pensamentos sejam determinados em si e para si, ele não diz nada acerca do processo de determinação aí em jogo. Hegel porém assevera que o Universal *da* Inteligência “é para ela na dupla significação do Universal como tal e do mesmo enquanto imediato ou Sendo; portanto enquanto o Universal verdadeiro, que é a unidade abrangente (*übergreifende Einheit*) de si mesmo sobre o seu outro, o ser”. Isto significa, conforme a *Enciclopédia* de 1817¹⁶, que se está nos quadros da Teologia especulativa, e não mais nos de uma simples ciência formal ou real.

O Universal como tal ou em si – enquanto é pensamento – é precisamente pensamento dentro de si, indeterminado; como imediato ou Sendo, se mostra a rigor enquanto o pensamento em si, abstrato ou em geral, como produto da Inteligência ou a sua Coisa, que se determina em si e para si apenas na medida em que é assumida e mantida,

¹⁴ E 1830, HGW 20, § 465, p. 463-464. Tradução de mmdsilva.

¹⁵ E 1830, HGW 20, § 464 A, p. 463, 9-10.

¹⁶ E 1817, HGW 13, § 17 A., p. 26, 23-25.

i.é, pensada pelo pensar. Se naquela dupla significação do Universal este se apresenta como o Universal verdadeiro ou como “a unidade abrangente de si mesmo sobre o seu outro, o ser”, então ele próprio é Deus, o pensamento supremo em sua unidade com a Inteligência ou o espírito puro. Apesar disso, entretanto, ainda não se esclareceu a natureza do Universal em questão e nem o modo pelo qual ela plasma – ou melhor, se plasma enquanto – o próprio Universal; igualmente, não se esclareceu também a natureza do pensamento e o modo como este se determina em si e para si, abrangendo com isso o ser mesmo. Claro está que ele só pode constituir o (ou constituir-se em) conteúdo divino, ou Deus, enquanto se fizer conceito puro ou determinar-se em si e para si mesmo, efetivando-se pois no livre desenvolver-se do conteúdo divino; que não é senão um autodeterminar-se e um autoefetivar-se do próprio pensamento agora livre, que se faz, como Universal verdadeiro, a unidade abrangente de si mesmo e do ser. Falta, contudo, investigar os momentos iniciais do pensamento; isso, antes mesmo dele ser determinado em geral ou em si e assim ser assumido como Coisa pela intuição. Há que se mostrar, especificamente do lado do pensamento, como se dá essa intuição e se ela é imprescindível para a emergência das determinações de pensamento ou se não é o pensamento o único imprescindível. O que impõe a consideração do solo em que o pensamento nasce e se desenvolve.

Esses os limites do pensar de Hegel e de sua concepção do pensamento e da Inteligência, que em certo sentido se mostra como o próprio Deus. Hegel não é capaz de explicar a origem dos pensamentos senão na medida em que a Inteligência os têm e isso enquanto ela própria se capta a si mesma mediante o intuir de si, pelo qual ela se reconhece como Inteligência. Para Hegel, tudo se resolve na Inteligência, essa ao nível da *Ciência da Lógica* é tão só o espírito enquanto objeto lógico, a Inteligência em si ou para nós determinável como o Universal abstrato que, justamente porque em si ou para nós, se mostra a nós, enquanto consciências, (ou ainda em nossas consciências); com o que se faz real, isto é, mundo (a um tempo abstrato e concreto ou sensível e intelectual) e, por intermédio deste, se reconhece a si mesma em sua riqueza real tornando-se para si e assim o Universal verdadeiro. Tudo isso é Deus ou Inteligência, caso em que o saber de Deus ou o da Inteligência

é um e o mesmo saber que, como saber do espírito, sobre o espírito e para o espírito, só se efetiva no solo do próprio espírito; logo da Inteligência enquanto esta se reconhece a si mesma no elemento puro do pensar e neste, como espírito pensante, se eleva a Deus como espírito supremo. O que, embora consistente, não resolve o problema do início do pensar, portanto, também o dos pensamentos que a Inteligência tem fora do intuir e do pensar puros que não são senão o intuir e o pensar puros de si mesma.

Embora assegure que o pensamento é a raiz de Deus, ao não esclarecê-lo, o idealismo do conceito não só faz da Lógica, enquanto ciência primeira, uma ciência subjetiva, mas tem que excluir o próprio ser, enquanto sem reflexão e sem qualidade, de sua exposição. O que se explica pelo fato de, em sua retomada da tradição do idealismo especulativo, a rigor, das hipóstases neoplatônicas do Uno, Hegel assumir tão só a Inteligência ou a segunda hipóstase enquanto concordante com a concepção aristotélica do *νόêσις νοήσεὶς*. Esse intuir do intuir ou pensar do pensar mediante o qual a Inteligência se intui ou se pensa a si mesma como pensar, ainda sem nenhuma forma e portanto entendida como ser puro ou como ser em geral, permanecendo pois ao nível do ente e da substância, ou do Um que é, não avançando ao Um-Um.

III, O OUTRO INÍCIO DO PENSAR E O DESAFIO DE PENSAR UM INÍCIO NÃO-UNILATERAL

Só nos tempos modernos emergiu a questão do Início, posta primeiramente por Hegel em seu limite, alcance e consciência própria na primeira edição da *Ciência da Lógica*, em 1812. Hegel pensou a questão do Início no sentido de um início do pensar e para o pensar; logo, nos quadros de um início simultaneamente subjetivo e objetivo, imediato e mediato. Por circunscrever-se nos limites de um início da ciência, portanto, do ponto de vista do conceito ou da essência, e então por apresentar-se no âmbito dos chamados pensamentos objetivos, que se contrapõem à experiência do pensar, aquele Início permaneceu unilateral; permanece pois de certo modo ainda para o pensar. Dessa maneira, em que pese a tentativa hercúlea de pensar esse início enquanto absoluto, como o início de tudo, ao pensá-lo unicamente como o início

da ciência ou da filosofia, e, a rigor, como a própria ideia pura ou absoluta, Hegel pensa somente um dos lados da questão do Início, o lado do conceito ou da essencialidade da Coisa, não também o lado desta, como a Coisa do pensar: como seer ou em sua essenciação. Essa a unilateralidade constatada por Schelling e Heidegger, os quais, por sua vez, ao pensarem o Início tão somente como início do pensar, a rigor, do pensar não-pensante ou não-conceituante, assumindo-o em sua atividade como o próprio princípio (*arché*), não conseguiram igualmente sair da unilateralidade oposta: pensar tão só o lado da Coisa, prescindindo do conceito e da essencialidade. Situação que apenas se inverte quando da intervenção de Cacciari¹⁷, a qual embora reivindique a teologia negativa da tradição neoplatônica, não consegue e nem pode abrir mão do conceito; assim, tem que pressupor a Coisa da qual o pensar parte, algo que Cacciari tem que negar justamente pelo fato de a filosofia, como ele a concebe, não poder pressupor o objeto do qual inicia. Paradoxo que se mostra sem solução nos limites dessa filosofia e cuja utilidade parece ser apenas a expressão da catástrofe que assola o pensar contemporâneo.

O início para o pensar (*für das Denken*) é segundo Hegel o princípio (*arché*) enquanto conteúdo e como tal o ponto de partida objetivo do pensar (*des Denkens*) enquanto atividade subjetiva, razão por que a tradição metafísica o considera distinto do pensar e portanto anterior ou primeiro (*Prius*) em relação a este. Essa a razão de o princípio ser apreendido inicialmente apenas pela intuição intelectual pura (distinta do conceito, da categoria ou da representação), como coisa ou substância inteligível separada das coisas ou substâncias sensíveis, e, logo depois, pela representação, como ser objetivo ou representado distinto do ser subjetivo ou real, ou ainda como o assim chamado conceito objetivo distinto do conceito formal. Intuição e representação que, com o advento do Eu, se mostram como que numa unidade originária, com a representação sendo captada imediatamente pela intuição ou se apresentando como decorrência necessária desta. Mas descartada a representação pelo último Schelling e por Heidegger, a intuição é transformada por este em compreensão, quando deixa de fazer sentido a proposição de um início para o pensar.

¹⁷ Ver, M. Cacciari, *Dell'Inizio*. Milano: Adelphi, ³2008, passim.

O início do pensar (*des Denkens*) é por sua vez, para Hegel, o princípio enquanto forma ou atividade subjetiva, ou antes, nos neoplatônicos, em Schelling ou em Heidegger, a experiência do pensar. Desse modo, tal início é especificamente contemporâneo e só emerge na medida em que aquele início até então para o pensar é enfim assumido e mantido como “o primeiro no caminho do pensar”¹⁸. Assim, ao contrário do início para o pensar, o início do pensar em Hegel retoma a homologia do *nous* e do *noeton*, consignada cientificamente na unidade do intuir (*noêsis*) e do pensar (*diánoia*), quando nele o conceito especulativo, como herdeiro da substância formal (Aristóteles) e do conceito formal do ente (Suárez), se mostra imprescindível. Embora reconhecido em sua relevância própria, na medida em que permanece início para o pensar, o início em Hegel é dissolvido ou antes deixado de lado precisamente porque, em função de seu caráter conceitual, não assume o fato da Coisa, logo *que* ela é, mas tão só *o que* ela é. Isso implica igualmente a dissolução, o deixar de lado ou a transformação da intuição, como já foi dito acima, em compreensão.

Tematizado como *arché* pelos primeiros filósofos de modo apenas material, é apenas com Platão que o início para o pensar ganha contornos epistêmicos definidos. Isso ocorre, a rigor, com a distinção dos planos sensível e inteligível, respectivamente em sentido ontológico e epistemológico, com a instauração das ideias enquanto a verdade das coisas e, assim, como o ponto de partida do saber, ou antes, enquanto o início do pensar concebido como diálogo da alma consigo mesma. Esse que prevalece incólume até Hegel e Nietzsche, quando a cisão de ser (*einai, esse, Sein*) em ser subjetivo ou real e ser objetivo ou formal, bem como em ser finito e ser infinito já prenunciada na escolástica tardia e radicalizada em Descartes assume contornos dramáticos ou mais propriamente trágicos, resultando na proposição nietzschiana, de certo modo preparada por Schelling e Schopenhauer, de uma reversão do platonismo. Tal reversão, embora não implique de imediato aquilo que Heidegger designa o outro início do pensar, traz para este um esclarecimento essencial: o fato de a afirmação de um outro início, distinto da ideia, ter que partir justamente daquilo de que a ideia se

¹⁸ Ver, G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832). In *Gesammelte Werke*, Bd. 21. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1985 (WdL 1832, HGW 21), p. 54, 4-5.

distingue, em seu próprio início, a imagem; mais especificamente, a imagem sensível. Essa cuja natureza de novo se manifesta, agora como pós-metafísica, reatando-se – de certo modo – precisamente com o que, antes da instauração da ideia platônica, se constituía, por exemplo em Protágoras, como homologia da imagem e da sensação.

Ora, o mérito de Heidegger está em mostrar que o seu outro início, tal como a *arché* dos primeiros filósofos, prescinde de uma distinção entre sensível e inteligível. Esse início é, de fato, ele próprio sensível e assim o imaginar mesmo, sem nenhuma pretensão de pureza como início do pensar; à diferença do pensar puro de Hegel, que, embora se mostre no sensível e como o sensível, é tão somente aquilo que penetra o sensível, bem como a imagem, e os perpassa como tais. Neste caso, mesmo que Hegel já de algum modo prepare o chamado outro início, ele ainda permanece nos limites do primeiro início; na verdade o leva este às suas últimas consequências, nos quadros de uma filosofia que parte da ideia e tem como seu escopo fundamental a efetivação desta, sua consumação. Por isso, depois de Hegel, permanecer no primeiro início só pode significar levar a termo uma tarefa não filosófica, limitar-se a aplicar pura e simplesmente os resultados da filosofia em geral e, a rigor, aqueles da filosofia puramente especulativa. Assim, a proposição heideggeriana de um outro início se mostra duplamente salutar.

De um lado, a proposição heideggeriana de um outro início do pensar assume o elemento da compreensão do existir, o sentido de ser do existente, como o essencial na pergunta pelo porquê da coisa, ou antes, da pergunta mesma pelo ser, ao invés de se manter nos limites de uma explicação causal do ser-aí da coisa, de sua geração e de sua corrupção, bem como de suas determinações formais e de suas propriedades. De outro lado, a proposição heideggeriana implica partir não mais da ideia e sim do ser enquanto este se dá ou acontece-apropriativamente; logo, não do ser na medida em que este devém pura e simplesmente e que, por isso, é tomado como oposto ao devir mesmo e, assim, sempre em vista do ente, nos limites de uma explicação formal do ser-aí deste, mas nos quadros do comum-*pertencer* recíproco de ambos. A isso Heidegger denomina *seer* (*Seyn*) ou acontecimento-apropriativo (*Ereignis*), a rigor, o dá-se ser em um tempo apropriado no qual o ser-aí se apropria do que lhe é próprio; de si mesmo como

liberdade. Situação resultante de um longo confronto historial entre os dois inícios no âmbito disso que Heidegger designa história do seer; algo que está na base de suas considerações e pode ser não só rastreado com certo êxito, mas reconstruído e assumido como elemento essencial da história do seer. Consideremos as linhas gerais desse rastreamento e dessa reconstrução no sentido preciso de uma meditação da filosofia, no dizer de Heidegger, sobre si mesma.

Ideia e seer constituem, respectivamente, para Heidegger, o primeiro e o outro início do pensar. Por partir do ente (*on, ens, Seiende*) ou do ser como um ente entre outros, o ente enquanto ente (da tradição metafísica) ou o supremamente ente, o primeiro início se mostra como ideia e o outro, por se contrapor a esta e por partir do ser (*einai, esse, Sein*), se dá originariamente enquanto seer ou acontecimento-apropriativo. No âmbito da Ideia o pensar pergunta apenas pela causa, pelo “o que” (*ti, quid, Was, what*) das coisas e busca explicar assim a essência abstrata ou a substância (*ousia*) das mesmas; na dimensão do seer o pensar se pergunta pelo “que” (*oti, quod, Dass, that*) ou pelo sentido de ser ou do existir (para Heidegger a tarefa não resolvida de Platão)¹⁹, em especial, do que é-aí, buscando compreendê-lo sem nenhum acréscimo formal. É importante observar neste ponto que aquilo que Heidegger considera a tarefa não resolvida de Platão é precisamente o aspecto relativo ao sentido de ser que em Protágoras está em questão e que o sofista resolve mediante uma concepção de verdade que muito se aproxima daquela do filósofo do seer. Uma concepção que pode ser tomada como a primeira tentativa de se afirmar o que Heidegger, séculos mais tarde, e após a consumação do primeiro início, designa o outro início. Outro, não o segundo, mas igualmente primeiro, concomitante àquele; mas, não obstante, o primeiro malgrado e malgrado devido sua própria natureza.

De Platão aos dias de hoje, a ideia foi concebida de um lado como intuição e de outro enquanto representação, sendo esses os seus dois modos essenciais e, por isso, respectivamente, os princípios constitutivos dos dois inícios da metafísica até aqui, o primeiro início no âmbito dos comentários de Aristóteles da Escola de Amônio (séc. V-VI d.C.)

¹⁹ Ver, M. Heidegger, *M. Platão: o sofista*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: GEN; Forense Universitária, 2012, p. 486ss.

e o segundo no da filosofia de Duns Scotus²⁰. Isso significa que o primeiro início do pensar comporta nele os inícios até aqui verificados da metafísica em sua fundação, delimitação e constituição. De Schelling em diante, porém, com a distinção entre “o que” (*Was*) e “que” (*Dass*), o outro início se mostra, a rigor, como o que de fato ele é, mas tão só enquanto o outro início do pensar, não ainda como aquilo que Heidegger nomeia o início o mais inicial, e isso porque Schelling assume de saída o confronto com o primeiro início e a assunção do que já nos sofistas, se mostra fundamental: a negação da validade objetiva do conhecer, a rejeição do *lógos* enquanto lugar da verdade e a afirmação desta, não como correção (*orthotés*), mas enquanto desvelamento (*alétheia*). Quando outra distinção, essa para Protágoras, se faz necessária: entre saber algo e saber algo acerca de algo.

Em tal distinção, como observa Bostock²¹, o sofista afirma o conhecer tão só no sentido de ter em mente, de ter constantemente à vista, ou de contemplar algo que alguém conhece ou, ainda, somente *que* esse algo é; portanto, sem passar a nenhuma determinação formal sobre *o que* esse algo é. Protágoras não pretende pois assumir o conhecer no sentido de conhecer algo acerca daquilo que se tem em mente ou se contempla, pelo qual se possa reconhecê-lo de um modo ou de outro, logo, de saber *o que* esse algo é; trata-se, para o sofista, de saber apenas *que* o algo em questão é e que, nesse é, ele assume em relação ao indivíduo – para o qual ele é, enquanto se lhe aparece, – certo valor ou “sentido”²². Situação intrigante, mas reaberta para a filosofia apenas a partir de sua redescoberta por Schelling²³ e de seu aprofundamento por Heidegger.

Em vista disso, é preciso mais uma vez pensar o Início, mas não de modo unilateral. Esse o caso do outro início, de Heidegger, que apenas confronta-se com o primeiro início e, assim, opõe a cada uma das instâncias deste – consideradas então metafísicas – outras instâncias tidas como pós-metafísicas ou, a rigor, pré-metafísicas; isso sem levar

²⁰ Ver, L. Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendante*. Traduit par Isabelle Mandrella. Paris: PUF, 2002, passim.

²¹ Ver, D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford: Clarendon, 2005, p. 41ss.

²² Termo aqui utilizado intencionalmente entre aspas para enfatizar suas profundas conotações semânticas, mas não sistemáticas, algo muito ao gosto da sofística em geral e da chamada filosofia do sentido em especial.

²³ Ver, F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung I*. In *Sämtliche Werke II*, 3. TOTAL VERLAG, 1997, (PhO, SW II, 3), p. 58.

em conta justamente esse “pré”, de certa maneira já manifesto antes dele. Contudo, se o desafio é pensar o início de modo não-unilateral; o mesmo só pode lograr êxito mediante uma perspectiva especulativa pura, na qual o Início não seja concebido nem apenas como seer, nem somente como ideia, nem só negativa ou apenas positivamente, mas seja a um tempo o início negativo e positivo de ambos, o terceiro início do pensar. Em suma, o abrangente de ser e conceber originários.

IV. À GUIA DE CONCLUSÃO: O PENSAR NO ABRANGENTE COMO ALTERNATIVA EPOCAL

Pensar no Abrangente significa assumir o próprio Abrangente enquanto este se exprime no ser-um de ser e conceber, ser-um esse precedente à ideia e ao seer; portanto, respectivamente, ao primeiro início e ao outro início do pensar. Como inícios, ideia e seer se iniciam a partir não do ser-um de ser e conceber, mas de seu ser-outro; assim, nos quadros da diferenciação ou antes da distinção do ser-um, e.g., do próprio Abrangente em seu mover-se dentro de si mesmo e, em vista disso, em seu haver. Ser, conceber e haver se mostram assim como os momentos originários do início absoluto na medida em que só este, enquanto início, inicia livremente.

O início absoluto se mostra pois como início livre, independente da intuição pura e do pensar puro, bem como do pensar concreto – no sentido preciso do inventar (*Erdenken*) ou do imaginar (*Besinnen*) – e do pensar abstrato. Em suma, tal início doa início a todas estas orientações e ao que para elas se mostra como a Coisa do pensar: seja essa o Não-ente, que jamais devém ou se torna ente; o ser puro ou o ente em geral, que contém nele o ser e a essência e que, como o ser verdadeiro, que se sabe em si e para si, não é senão ideia absoluta; o ser originário e o seer (*Seyn*) aquém de todo ente e portanto de qualquer operação do intelecto; ou ainda, o ser como tal e em seu todo. Tal início inicia livremente na medida em que, como ser-um de ser e conceber, se faz pensar no Abrangente; esse que não deve ser tomado como pensar facultativo, infrafacultativo ou suprafacultativo e sim como ele mesmo segue enquanto pensar inicial: enquanto originariamente se origina ou enquanto se doa em tudo que é ou se dá ou acontece, bem como em tudo que

pensa ou em todo pensar ou intuir, e com isso abrange e perpassa a Coisa do pensar e o próprio pensar. O pensar no Abrangente consiste pois em um vínculo originariamente originário, sendo um com o início absoluto, que não parte meramente do ser, como puro ou enquanto originário, em oposição ao ser-aí ou ao ente e ao pensar que pensa pura ou originariamente, que pensaria no ser puro ou originário, mas como o que vincula ou origina o pensar originário. O pensar no Abrangente é desse modo o próprio vínculo originariamente originário, não imediato ou mediação, imediato indeterminado ou mediatizado, evento, abismo ou diverso abissal, qualquer estrutura prima ou mesmo estrutura ou predicado 0 (zero), mas o que origina o abismo e seu diverso abissal, as estruturas ou os predicados 0 enquanto originários. Vínculo originariamente originário, o pensar no Abrangente constitui enfim o próprio início absoluto na medida em que nele e através dele o Abrangente e o ser-um originário assim se apresentam.

Tal apresentação pode ser designada especulativa pura, sem remissão a qualquer via especulativa – de tipo dialético ou hermenêutico – que busque efetivar conceitos ou algo como o sentido de ser. Enquanto especulativo puro, o mesmo se volta para o próprio início e para o iniciante que neste inicia; ele é puro na medida em que esse iniciante não inicia a partir do ser ou do nada, nem do pensar ou do intuir, mas tão só do vínculo que como início se apresenta a um tempo como ser e conceber; os quais, como um e mesmo ser e conceber, iniciam o que tem início. A apresentação aqui em jogo é portanto especulativa justamente porque o vínculo assim apresentado – enquanto ser e conceber – e que como tal se apresenta enquanto início inicia-se necessariamente como pensar no Abrangente e como os elementos que neste se mostram então neles mesmos transparentes; por isso especulativamente vinculados e vinculantes. A via de tal apresentação subjaz à analítica, à dialética e à hermenêutica e, desse modo, consiste na origem do idear; que por sua vez precede originariamente todo o ideal e toda ideia, bem como todo o real e todo seer.

A liberdade para o bem

(Abordagem vaziana sobre a vida ética em diálogo com Platão e Hegel)

Maria Celeste de Sousa

Faculdade Católica de Fortaleza

INTRODUÇÃO

A Liberdade para o Bem é uma temática central no pensamento antropológico-ético de Lima Vaz e, portanto, esta relação é retomada constantemente em todos os textos em que ele reflete sobre a vida ética enquanto uma vida sensata que possibilita a convivência comunitária. O seu empenho em discorrer sobre a relação ético-metafísica expressa a profunda inquirição que ele fez dos pressupostos que dão sustentáculo ao modelo social hodierno e descortina a necessidade urgente de uma reflexão que aponte para os fundamentos ontológicos que tecam os fios inteligíveis de uma vida segundo o espírito.

Para o desenvolvimento desta temática, Lima Vaz dialoga com dois grandes filósofos ocidentais, Platão e Hegel, que se dedicaram a pensar a cultura de seu tempo, a partir do critério da razão universal e estabeleceram um modelo reflexivo que conduziu a razão em busca de um princípio unificador da totalidade. É emblemático perceber a metodologia dialética, ou caminho que parte de uma Ideia e permanece no âmbito das Ideias, isto é, no terreno do Inteligível (*noeton*), para o desenvolvimento destas filosofias que versam sobre a relação entre Ética e Metafísica.

Platão, por exemplo, discorre sobre o problema da relação entre *ethos* e práxis elevando o debate para o plano do *logos* discursivo e conduzindo a razão à descoberta de um princípio anipotético, o *Bem*, a partir do qual ele reflete proporcionalmente sobre o todo da realidade inserindo no “domínio do Ser” a *práxis* humana e seus predicados éticos de *liberdade* e de sabedoria.

Hegel, por sua vez, resgata a intrínseca relação entre Ética e Metafísica no seio do modelo historicista alemão dos séculos XVIII e XIX, discorrendo sobre a dialética da Liberdade presente na *Filosofia do Espírito Objetivo*. Para ele, a noção de *Ideia* equivale à noção de Liberdade, ou autodeterminação. Isto significa que a Liberdade é a *identidade* que permanece e se afirma em seu fazer-se *outro* e somente ao se fazer outro a Liberdade concretiza-se no tempo e o qualifica como um tempo histórico. Por sua vez, a História, em seu *conceito*, não é senão a Liberdade - a *Ideia* - que se realiza no tempo conferindo-lhe a estrutura de tempo propriamente histórico. Ela é, essencialmente, a objetivação do Espírito livre, a concretização da *Ideia* no tempo, por meio das obras históricas.

Lima Vaz em seus *Escritos de Filosofia* atualiza também, no final do século XX, a memória do Ser e a sua intrínseca relação com a ética e filosofa entre os parâmetros da “rememoração” da história da filosofia e do “pensamento” sobre a modernidade, notadamente sobre o reducionismo antropológico e ético que nega os princípios transcendentais. Seu pensamento sistemático visa reencontrar por meio da dialética a presença do infinito, ou do Absoluto imanente no mais íntimo do ser humano, pelo *Espírito* que nele habita como inteligência e liberdade e que direciona a suas ações e o seu viver em direção ao Bem, porque o sujeito enquanto ser-para-o-Absoluto existe de fato, como ser-para-a-verdade e ser-para-o-bem.

A comunicação apresenta o diálogo que Lima Vaz faz com Platão e Hegel sobre a temática da Liberdade para o Bem. Ela divide-se em três tópicos: 1) Platão e a metafísica do Bem; 2) Hegel e a dialética da Liberdade; 3) Lima Vaz e a Liberdade para o Bem.

PLATÃO E A METAFÍSICA DO BEM

A *philosophia practica* platônica e hegeliana é imprescindível para o desenvolvimento do sistema ético de Lima Vaz, uma vez que estes

dois modelos são homólogos, quanto ao *télos* do *logos* filosófico ordenador do múltiplo ao Uno. Em Platão é o “Uno como Bem”, e em Hegel é o “Uno como Espírito”¹, pelo qual ele pensa “o espírito do tempo pensando-se como espírito”².

Para ambos, a filosofia é, obedecendo a um mesmo designo, uma interpelação crítica da cultura e uma restituição ontológica da sua inteligibilidade essencial. A cultura, com efeito, realiza-se no tempo como história do *logos*-da Razão- desdobrando-se no *medium* da contingência, da desordem, e do não-sentido da violência e do erro. Assim sendo, a filosofia aparece para Platão e para Hegel como a iniciativa, insensata aos olhos da opinião mundana, de instaurar a sensatez da razão no *medium* histórico da desrazão. (VAZ, 1997, p. 19)

Lima Vaz em seu sistema antropológico-ético pretende também relacionar a filosofia com a cultura estabelecendo a intrínseca relação entre a metafísica e a ética, pois se Platão procurou instaurar a justa medida na desordem do mundo humano e Hegel procurou reconciliar as oposições que romperam a unidade ética da comunidade humana, Lima Vaz segue em busca do Absoluto, presente no interior do homem pelo *Espírito* que nele habita e que fundamenta o exercício da *razão prática* na vida individual e comunitária para superar o *niilismo* metafísico e ético contemporâneos.

Como em seu procedimento filosófico ele inicia o processo reflexivo com o momento *rememorativo* em que ele faz a *memória* dos conceitos ontológicos e éticos constitutivos do *Ethos* ocidental, ele atualiza a estrutura e o método da tradição desde a intuição socrática do *conhece-te a ti mesmo*, como o princípio que direciona a inquirição platônica para a fundação da metafísica do Bem, enquanto resposta à questão fundamental: *como devemos viver?*

A *memória* da metafísica do Bem incorre na problemática ética que preocupa Lima Vaz, ele retoma os passos seguidos por Platão para justificar a relação entre a Liberdade e o Bem e, portanto ele relembra o *logos demonstrativo* para evidenciar o modo como a Razão grega pro-

¹ “O Uno como Espírito é a substância como *sujeito* que não é apenas a ‘unidade original’ mas a igualdade *reinstaurando-se* a reflexão em si mesma no seu ser-outro.” (VAZ, 1993, p. 56).

² *Ibid.*, p. 56.

cedeu nos momentos de sua crise ética. Ele afirma que Platão, embora não dê uma resposta pontual à inquirição socrática da virtude-ciência, desenvolve em seus *Diálogos* o *methodos* que eleva o problema do *ethos* e da *práxis* ao plano do *logos* discursivo, e conduz à descoberta do princípio anipotético do *Uno-Bem*.

O problema do *ethos* e da *práxis*, transposto ao plano do *logos* filosófico e de suas exigências, mostra-se assim solidário com uma concepção da realidade total - propriamente como uma doutrina do ser verdadeiramente tal, que Platão denomina *ontos on*, ou com uma ontologia das Ideias - e é essa solidariedade entre o Bem e o Ser que permite a Platão propor o primeiro grande modelo ético da história. (VAZ, 1999, p. 98).

Entre os vários caminhos que conduzem à interpretação da Ética platônica, Lima Vaz opta por aquele que pressupõe a unidade socrática entre *arete* e razão, e que concilia a liberdade da virtude com a necessidade da razão. Essa interpretação evidencia a resposta platônica à questão emblemática: “Como o virtuoso, ou o homem bom e justo, sendo sábio, pode ser livre?” (VAZ, 1999, p. 99).

Platão ao inserir a relação *arete*-razão na metafísica da *ordem* reflete analogicamente ou proporcionalmente sobre o todo da realidade inserindo, também no “domínio do Ser” a *práxis* humana e seus predicados éticos da *liberdade* e da *sabedoria*.

Tanto a ideia da *liberdade* quanto a ideia de *sabedoria* deverão definir-se segundo alguma proporção e serão os termos dessa proporção ou *analogia*, retamente definidos, que irão mostrar a compatibilidade e mesmo a *identidade* na *diferença* das suas ideias. (VAZ, 1999, p. 100).

Como o conhecimento da *ordem* nas realidades ordenadas, implica o conhecimento do *bem* que as unifica, conforme a sua proporcionalidade com o todo do Ser e cada realidade cumpre o que lhe é próprio na ordenação do todo, Platão intui a presença de um princípio ordenador, ou a ideia suprema do *Bem*,

A ideia do Bem, identicamente termo último e absoluto da ascensão dialética, ou seja, do itinerário da Razão, e fim último do movimen-

to da *praxis*, ou seja, do caminho da Liberdade, mostra-se como fonte de toda inteligibilidade e bondade e, por conseguinte, razão mesma da *liberdade* em sua *verdade*, como atributo intrínseco do ser racional. (VAZ, 1999, pp. 106-107)

Pela experiência virtuosa, o indivíduo descobre, portanto, o espaço do *logos* que o conduzirá à ‘visão das Ideias e dos Princípios do ser’ e esta descoberta desperta a sua disposição pessoal de se deixar guiar por ele. Dos desdobramentos conceptuais da noção de *arete*, a metafísica platônica dos Princípios se identifica com a metafísica da liberdade, ou seja, a ciência do *ethos*, a Ética constitui a outra face da Metafísica.

Ensinar a virtude para Platão é educar para a liberdade, pois a *vida ética* não é um dom da natureza, embora por ela condicionado, mas fruto de um longo, difícil e, por vezes, doloroso processo *educativo*, em busca do inteligível puro (*to noeton*), ou a Ideia do Bem, fundamento da liberdade³. O exercício inteligível não é apenas um exercício intelectual, mas a principal exigência do filosofar como estilo e regra do viver, pois Platão entrelaça definitivamente a Metafísica com a Ética ao afirmar o conhecimento do ser como norma do agir.

Este entrelaçamento entre Metafísica e Ética é continuada por Aristóteles, em matizes diferentes, uma vez que o estagirita imanentiza a ideia do Bem na práxis ética do homem sábio, que deve guiar-se pela *phronesis*, ou a virtude da razão reta (*orthos logos*), e ser capaz de escolher o *meio-termo* (*mesotes*) entre os extremos em suas ações particulares, visando pelo seu agir o bem individual e o bem comunitário.

Aristóteles evidencia, com efeito, o exercício da racionalidade *prática* que prescreve no próprio operar (*ergon*) do homem a presença de uma teoria que o torna bom, pois ao operar racionalmente ou ao agir segundo a virtude (*hexis*), o homem atualiza a potencialidade da sua alma, intrinsecamente voltada para o bem do seu ato (*enérgeia*) e

³ “A liberdade como liberdade verdadeira, será então como o selo ou o sinete do Bem na alma, mas este só se tornará visível e o seu relevo irá configurar o próprio relevo da alma quando ela for capaz, por sua vez, de marcar com o sinete do *ser* os objetos do seu conhecimento verdadeiro. No momento em que a alma tendo chegado ao fim do aprendizado da virtude torna-se capaz desse gesto propriamente *ontológico* com o qual Platão exprime metaforicamente o sentido da *nóesis*, ou da intuição do inteligível puro, ela revela finalmente a sua liberdade essencial: a liberdade para o Bem em cujo conhecimento ela alcança a plenitude da sua *Areté*, a certeza da sua imortalidade e a vitória sobre o destino” (H. C. de LIMA VAZ, *Platão revisitado: ética e metafísica nas origens platônicas*, p.25.)

age conforme a medida do *logos*. Este é o modo de como os homens se tornam bons e felizes.

2. A DIALÉTICA DA LIBERDADE EM HEGEL

A forma como Hegel resgata a intrínseca relação entre a Metafísica e a Ética no seio do modelo historicista⁴ alemão dos séculos XVIII e XIX constitui um instrumental indispensável à reflexão vaziana sobre a relação entre liberdade e o Bem, principalmente, a dialética da Liberdade presente na *Filosofia do Espírito Objetivo*, que corresponde ao “corpo conceptual da Ética hegeliana propriamente dita” (VAZ, 1999, p.389).

Lima Vaz reflete sobre a equivalência entre a noção de *Ideia* e a noção de Liberdade e porque ela “é a *identidade* que permanece e se afirma em seu fazer-se *outro*” (VAZ, 1999, p. 365) e somente ao se fazer outro a Liberdade concretiza-se no tempo e o qualifica como um tempo histórico.

Como a *existência* livre é, por definição, um *dever-ser*, a Ética hegeliana consiste em mostrar as diversas formas como esse *dever-ser* se manifesta na história, organizando o seu programa ético em três momentos pelos quais o sujeito vai progredindo dialeticamente em sua consciência de liberdade:

O Direito no sentido jurídico estrito, a Moralidade, a Vida ética concreta ou Eticidade, cada um deles significando um estágio sempre mais avançado no caminho da realização efetiva da Liberdade (VAZ, 1999, p. 391).

Esta estrutura dialética da Liberdade manifesta a sua progressão imanente por meio da dinâmica do conceito que particulariza o universal, dissolvendo-o e afirmando-o na singularidade concreta da história. “A Dialética é, pois, a ‘alma’ do conteúdo que produz e faz avançar no discurso sua razão imanente” (VAZ, 1999, p. 391) e, ao mesmo tempo,

⁴ “Sendo a *história* a matriz da existência do ser humano no tempo e sendo o *ethos* a forma simbólica que engloba, de alguma maneira, todos os aspectos de nossa existência histórica, a essencial *historicidade* do *ethos* oferece um campo hermenêutico extremamente rico para a constituição de um *saber* do *ethos* em sua especificidade e em sua estrutura essencial ou seja, de uma Ética. *História, cultura, ethos*: esses três conceitos se articulam para constituir a estrutura teórica básica do paradigma historicista.” (VAZ, 2000, p. 365).

determina a *Ideia* como ‘forma de existir’ nas diferentes ‘figuras’ históricas. O que interessa a Hegel não é a cronologia histórica das ‘figuras’, mas a necessidade imanente do desenvolvimento do conceito, uma vez que ele não separa teoria e prática: “A *teoria* do Espírito Objetivo ou do Direito sendo uma dialética da Liberdade (ou do *dever-ser* do Espírito) é, por definição *prática*” (VAZ, 1999, p. 392).

A dialética explicita as razões teóricas e práticas que permitem e asseguram a convivência humana e se denominam como leis da liberdade. Com feito, para Hegel, “a filosofia pensa o que é, pois o que é, é a Razão. O que é não é o fato bruto, o poder ou a força que momentaneamente se impõem na história” (VAZ, 1999, p. 392). A filosofia pensa a efetividade racional da história presente no existir individual-comunitário e manifestada na presença do *ethos*. “Sem a presença da Razão como *enteléquia* ou alma do seu vir-a-ser, o desenrolar empírico da história mergulharia no puro aleatório ou no absurdo” (VAZ, 1999, p. 392). A *Filosofia do Espírito Objetivo* reflete a realidade como ela *deve-ser*, ou melhor, como a Liberdade se efetiva historicamente.

O desenho desse roteiro, como Hegel explicara (PhR, par. 31-32) não segue uma linha histórica mas uma ordem *dialética*, que obedece ao percurso da *Ideia* na Lógica. Aqui é a *Ideia* da Liberdade formalmente considerada como tal, que, em sua realização *efetiva*, passa pelo momento da *immediatez* ou da Lógica do Ser no Direito abstrato, pelo momento da mediação reflexiva ou da Lógica da Essência na Moralidade, e alcança finalmente o momento da *immediatez mediatizada* ou da identidade do Ser e da Essência da Lógica do Conceito de Eticidade (VAZ, 1999, p. 395).

O momento do Direito abstrato compreende a realização da *Ideia* de Liberdade na experiência imediata vivida pelo indivíduo no cotidiano de sua existência, pela qual ele se relaciona com as coisas e com a comunidade à qual pertence. “O indivíduo é, aqui *pessoa* no sentido puramente jurídico, situando-se no plano de uma universalidade abstrata” (VAZ, 1999, p. 395).

O momento da Moralidade corresponde à experiência particular do indivíduo, que, em sua subjetividade infinita *para-si*, reflete sobre a relação entre a Liberdade objetiva, a lei e a Liberdade subjetiva do Eu e se conscientiza de sua dimensão moral:

Na esfera da Moralidade, portanto, a ação moral se manifesta nas atitudes que recebem sua especificação ética a partir do próprio sujeito: *o propósito, a intenção, o bem, e o mal, segundo a Enciclopédia; o propósito e a culpa, a intenção e o bem, o bem e a consciência do dever, segundo a Filosofia do Direito* (VAZ, 1999, p. 395).

O momento da Eticidade compreende o exercício concreto da vida ética ou a realização da Liberdade. Segundo Lima Vaz, Hegel retoma o conceito platônico-aristotélico de Bem, pelo qual a Liberdade se quer a si mesma e que o indivíduo deve realizar como seu fim:

Desse modo, a substância ética ou o *ethos* é saber de si mesma na consciência-de-si dos indivíduos que se constituem, enquanto tais, em *indivíduos éticos*. Existindo na substância ética, o indivíduo se submete livremente ao sistema de seus *deveres* dando à sua ação, ao cumpri-los, a qualidade da *virtude* (*Tugend*) e participando, assim, do universo ético dos *costumes* (*Sitten*). Tal é o *indivíduo ético* que será propriamente o sujeito concreto dos momentos da Eticidade. (VAZ, 1999, pp. 396-397).

No momento singular da Eticidade (*Sittlichkeit*), síntese entre o Direito abstrato e a Moralidade, Hegel, de fato, está pensando na realização da Ideia do Bem platônica “tanto na vontade *refletida* em si mesma como no mundo *exterior*, ou seja, nos outros sujeitos” (VAZ, 1999, p. 397). A Eticidade hegeliana retrata o *ethos* clássico enriquecido pela experiência cristã do livre-arbítrio e da consciência moral e pela experiência moderna da sociedade civil, ao compreender a Liberdade como concretamente realizada.

A dialética da Eticidade segue um ritmo ternário: Família, Sociedade Civil e Sociedade Política ou Estado:

A Família ou o Espírito *natural* correspondem à lógica do Ser, a Sociedade civil ou o Espírito em sua *cisão* e *aparição* (*Erscheinung*) correspondem à lógica da Essência, o Estado enfim ou o Espírito em sua liberdade *objetiva e universal* corresponde à lógica do Concreto. (VAZ, 1999, p. 397).

Esses três momentos dialéticos retratam o processo crescente na consciência de liberdade nos níveis individual e comunitário. A experiência familiar retrata a participação do indivíduo no universal abstrato

ou num “*ethos* enraizado *imediatamente* na Natureza”. A experiência social particulariza o indivíduo, fazendo-o separar-se da imediatez natural familiar pela reflexão sobre o *ethos* dividido entre o “sistema das *necessidades*” e a “regulação desses interesses pela administração da justiça (privada) com seus instrumentos”. E a experiência política efetiva a síntese entre a universalidade abstrata e a particularidade moral, pela singularidade concreta, em que o indivíduo “reencontra a *universalidade* agora na forma da *singularidade* de seu existir como indivíduo universal: universalidade concreta do indivíduo como *cidadão*” (VAZ, 1999, p. 398).

A *Filosofia do Espírito Objetivo* expressa, por conseguinte, a realização da Liberdade, ou do Espírito no tempo em seus momentos dialeticamente articulados, e, como as razões da Liberdade são sempre normativas, a *Filosofia do Espírito Objetivo* é, essencialmente, uma Ética.

Para Hegel, a realização do conceito do Espírito prático - a Liberdade - na história, não é, contudo, o fim da ação do Espírito, porque “o conceito do Espírito tem sua *realidade* no Espírito”, por conseguinte, a inteligência não se prende à finitude histórica, mas eleva-se para o “Espírito enquanto Espírito”, ou para o Espírito Absoluto.

Com a filosofia prática hegeliana chega a seu termo o paradigma ético iniciado por Platão, que tinha como fundamento a Razão, enquanto totalidade do real, em que o agir humano, essencialmente livre, só era *pensável* dentro da *unidade* de um *pensamento* que englobe o Todo da realidade e que permitisse, ao *sujeito* da ação - ao homem histórico - referir a essa realidade que o transcendia o fundamento de suas *normas* e nela descobrir seus *fins*. (VAZ, 1999, p. 403).

3. A LIBERDADE PARA O BEM EM LIMA VAZ

Filósofo do século XX, Henrique Cláudio de Lima Vaz não se intimida com a desconstrução cultural desenvolvida pelas teorias de Nietzsche, Freud ou Marx, não participa de nenhum “modismo” filosófico, mas permanece firme na trilha aberta pela filosofia desde Sócrates. Ele é herdeiro desta tradição que faz da Razão uma crítica e uma norma para a conduta humana individual e social e, como Platão e Hegel relaciona filosofia e cultura. Ele está atento ao pragmatismo

e ao processo ininterrupto e demolidor do sentido da vida espiritual no contexto hodierno, vislumbrando o estado crescente de anomia em todas as instâncias existenciais, cujas consequências são os graves problemas característicos de uma sociedade em crise de seus valores e de seus fins, o que torna problemática, mais uma vez, a relação entre a liberdade e o Bem.

Consciente da gravidade desta crise antropológica e ética ele se propõe questionar o *niilismo* metafísico e ético, e construir a exemplo de Platão e Hegel, um sistema que demonstre os conceitos ontológicos da tradição: a metafísica do Bem, a racionalidade prática, a personalidade moral e o exercício da cidadania na vida comunitária. Seu projeto filosófico é, então, descortinar as razões fundamentais do *Ethos* por meio de uma dialética que mostre “a *teleologia* imanente à Razão prática para o Bem como *forma* primeira do agir ético e fonte primeira da *obrigação moral*” (VAZ, 2000, p.146) e, assim, educar as novas gerações sobre as razões de viver.

Sua teoria se encontra na obra *Introdução à Ética Filosófica II*, subdividida em duas unidades estruturais: *o agir ético* e *a vida ética*, onde ele reflete sobre os subsistemas relacionais em uma ideia unitária e sistemática do agir e viver humanos, encontrando na práxis, as características de um sistema aberto, já que a ação do homem se fundamenta nos princípios causais da razão e da liberdade. Ele afirma:

É justamente na *práxis* ética que a interrelação dialética entre razão e liberdade e abertura do ato à universalidade do dever-ser ou, em termos éticos, a relação da consciência moral com o Bem definem o invariante fundamental da vida ética que assegura, a um tempo, a permanência do agir ético e a possibilidade de sua integração na ordem racional de um *sistema aberto*.” (VAZ, 2000, p.15).

Este invariante conceptual é o conceito de *Ethos*, horizonte que compreende as experiências cotidianas que se oferecem diretamente à compreensão de nossa razão e às opções da nossa liberdade. É esta realidade humana, que implica a relação entre a liberdade e o Bem que lhe compete pensar. Semelhante a Platão, ele afirma a impossibilidade de se fechar o sistema apenas com as razões do *Ethos* particular e aponta para “a necessidade de se transgredir as fronteiras noéticas do *ethos*

e abrir-se a uma fundamentação última de natureza metafísica” (VAZ, 2000, p.16) e, semelhante a Hegel ele evidencia estes *invariantes* ônticos por meio do movimento dialético reconstruindo, em consequência, a forma simbólica que assegura o sentido para o agir ético individual e a vida ética comunitária em qualquer agrupamento humano.

Na primeira parte de sua teoria, ele discorre sobre a *estrutura do agir ético* demonstrando o movimento da *razão prática* pela passagem do *dado* à *forma* nos momentos lógicos da universalidade, particularidade e singularidade, qualificando o agir como um *actus humanus*. Na segunda parte, ele reflete sobre a *razão prática na vida ética* ou sobre a existência ética concreta individual e comunitária, ordenando as categorias que integram a inteligibilidade da práxis ética e da existência por ela determinada como forma de vida.

Esta unidade temática sobre a *vida ética* subdivide-se, por sua vez, em três partes, nas quais Lima Vaz verifica teoricamente a estrutura conceptual subjetiva, intersubjetiva e objetiva, demonstrando que sua unidade obedece a um princípio unificador, ou seja,

a práxis humana na forma da *Razão prática* e regida por invariantes ônticos que a constituem como tal, independentemente das particularidades históricas, culturais, conjunturais ou individuais que condicionam seu exercício. (VAZ, 2000, p.7).

A justificativa da Liberdade para o Bem constitui a finalidade do labor filosófico vaziano no conjunto arquitetônico de seu pensamento ético, no entanto, devido ao limite deste artigo, vamos discorrer prioritariamente, sobre o silogismo prático presente na *estrutura subjetiva da vida ética*, onde ele demonstra a dinamicidade da *razão prática* na inter-relação entre estes dois conceitos fundamentais da vida ética. Esta estrutura corresponde ao primeiro momento da lógica-dialética de Lima Vaz, ou seja, ao momento da universalidade.

É conforme a tradição hegeliana que ele inicia o processo reflexivo pelo momento lógico da universalidade, espaço temporal onde acontecem as primeiras expressões da *razão prática* e institui

um domínio de inteligibilidade fundamental do qual o *Ethos*, como estrutura constitutiva da natureza humana no seu acontecer histórico, recebe uma ‘unidade de significação’ e pode-se

tornar objeto não só desse saber específico, o saber imanente da *práxis* humana como tal (*saber ético*) do qual provêm a Ética, mas igualmente das ciências humanas que empreendem, pressupondo esta unidade de significação, um estudo comparativo das diferentes tradições éticas. (VAZ, 2000, p.142).

Esta forma universal transcende as particularidades históricas das diversas éticas existentes no mundo e justifica logicamente a possibilidade racional da existência de um quadro de valores que rege e ordena a *práxis* humana segundo o Bem. Lima Vaz exemplifica a partir da *práxis* subjetiva que esta condição de possibilidade universalmente contemplada expressa a ordenação intencional constitutiva da Razão prática em direção ao Bem como fim do seu agir.

Esta *teleologia* imanente na razão prática a faz transcender os elementos contingentes em vista de um fim, e isto justifica a existência histórica do *Ethos*, atitude que supera as outras duas possibilidades interpretativas do agir humano, isto é, a submissão da *práxis* ao convencionalismo social ou ao determinismo da natureza.

Lima Vaz concorda com os filósofos clássicos de que a Razão é o aspecto diferencial entre o homem e os outros seres da natureza, seja em razões do *fazer*, que lhe confere melhor qualidade de vida pela fabricação dos instrumentos necessários ao domínio da natureza, seja em razões do *agir*, pelo qual ele cria os

primeiros sistemas simbólicos na forma de crenças e costumes, como tentativas de respostas à inquietação que nasce da posse da própria razão e alimenta a interrogação sobre o *sentido* da vida. (VAZ, 2000, p.144).

Já que “viver é o existir para o vivente”, como afirma Aristóteles, a vida ética é a expressão da vivência dos indivíduos das razões presentes no *Ethos*, realidade histórica onde se dá a relação entre *essência* e *existência*, uma vez que o agir humano e o hábito recebem do *Ethos* o seu conteúdo em normas, valores e fins e, o *Ethos* recebe da *práxis* o seu existir concreto.

Lima Vaz descortina, assim, a estrutura ternária da atividade pensante, que desde o início do desenvolvimento do *homo sapiens* orienta o pensamento, ou seja,

a intercausalidade entre o elemento *abstrato* (por exemplo, um sistema de regras), o *ato* concreto do sujeito no qual o pensamento abstrato passa a *existir* como *forma* desse ato, e a permanência dessa forma numa nova *forma de vida*. (VAZ, 2000, p. 146).

E ele constata que é

a forma do Ethos que liberta a vida ética do indivíduo tanto do simples arbítrio quanto do domínio que sobre ele podem exercer fatores condicionantes do seu agir seja intrínsecos, como as pulsações afetivas, seja extrínsecos como pressões sociais, culturais e outras. (VAZ, 2000, p. 146).

Ele justifica, portanto, a importância da ciência da Ética, nos dias atuais e afirma que seu objetivo é identificar os *invariantes conceptuais* ou as categorias que mostram o fio inteligível de uma vida sensata e definem a *identidade* na *diferença* das suas manifestações históricas. Lima Vaz demonstra a circularidade dialética da vida segundo o Ethos ou o Bem, pelo movimento lógico: da virtude, da situação e do existir ético.

No primeiro momento da dialética, ele retoma da tradição a ideia de que a *Virtude* é a categoria universal que qualifica o exercício da Razão prática na *vida ética* individual, já que ela expressa o movimento interativo entre o Bem (*agathon*) e o indivíduo que assume o bem como forma de viver e, ao mesmo tempo, ele é o horizonte universal ao qual a pessoa direciona a sua ação. É um movimento progressivo entre o estático (o homem bom) e o dinâmico (crescimento contínuo no Bem), que caracteriza a vida prática já que esta nada mais é do que uma vida segundo a virtude, ou uma vida direcionada para o fim o Bem, na diferença qualitativa dos múltiplos bens que se oferecem ao indivíduo ao longo da vida.

Como mediania entre a carência e o excesso, a *Virtude* expressa a difícil tarefa da educação moral, porque ela “é uma posse permanente do sujeito ético, operando, porém, de sorte a torná-lo sempre outro na diferença com que tende a realizar sempre melhor a entelúquia ou a perfeição da sua orientação para o Bem.” (VAZ, 2000, p. 146). Por conseguinte, a vida segundo o Bem é a forma mais elevada da vida humana, a essência da resposta socrática à exortação de Píndaro: torna-te o que és!

O segundo momento da dialética denominado de *situação* se constitui o elemento mediador, em que a *Virtude* enquanto potência ativa se concretiza no existir ético. Este existir manifesta-se como a passagem do livre-arbítrio à liberdade em que o sujeito ético se identifica com o Bem como fim de sua vida, e também com o aprofundamento progressivo da consciência de moralidade em que o sujeito assume a sua personalidade moral.

O terceiro movimento é o *ato singular da decisão* que “concretamente se insere numa sucessão de atos que tecem a vida ética do indivíduo” (VAZ, 2000, p. 167). A vida ética se caracteriza como a forma em que o indivíduo ético realiza-se como ser moral, ou como um ser virtuoso.

Sendo vivida, a vida ética é um crescimento, e sendo vida no bem é um crescimento no qual se cumpre a ordenação ontológica do ser humano racional e livre, para o fim que é o bem. (VAZ, 2000, p.167)

Por conseguinte a vida ética expressa a primazia metafísica do Bem sobre as experiências que a pessoa vive historicamente no mundo da vida, pois se ela vive eticamente, este modo de viver tem como causa a Razão prática, ou o fio condutor da racionalidade livre do agir ético que emerge do turbilhão das condições empíricas por meio do “juízo de decisão, como ato do sujeito racional e livre, na sua especificidade ética.” (VAZ, 2000, p.167)

Lima Vaz enfatiza também os dois movimentos que constituem o núcleo inteligível do existir ético que são a liberdade moral e a personalidade moral. Ele diferencia, primeiramente, o livre-arbítrio de liberdade, situando pela *aporética histórica* a forma como este dado se constituiu ao longo do tempo. Ele afirma que a primazia da liberdade sobre o livre-arbítrio é um tema que inicia com Sócrates quando aponta o finalismo do Bem sobre o poder de cada um fazer o que quiser e sugere “a adesão constante ao Bem na qual consiste propriamente a liberdade.” (VAZ, 2000, p.168).

Esta intuição foi assumida pelos estoicos, por Plotino e é enriquecida por Agostinho que insere o “caminho da liberdade na dialética do *uso e fruição (uti-frui)*, ao transfundir a *sabedoria* no *amor* passando a definir a virtude como *ordo amoris*.” (VAZ, 2000, p.169). Tomás de

Aquino amplia o tema pela formulação de uma *antropologia da liberdade* pela qual o aquinate difere entre *voluntas* e *liberum arbitrium* na unidade da mesma potência ativa, isto é, a vontade. Esta tende à “adesão imediata ao bem desejado como *fin*, na qual se realiza a *liberdade*. ao passo que ao *livre-arbítrio* cabe a escolha dos meios. (VAZ, 2000, p. 169).

Com a primazia do sujeito sobre o ser, característica da modernidade de Descartes a Kant, a liberdade passa a ser considerada como forma superior do simples livre-arbítrio. Desenvolve-se, então uma metafísica da liberdade que culmina na filosofia hegeliana, que até os dias atuais é uma referência para o debate sobre os problemas da liberdade, seja nos aspectos metafísicos, como nos ético-políticos.

Após esta rememoração, Lima Vaz define a vida ética como o “progresso ou crescimento na *liberdade*, na livre adesão ao Bem.” (VAZ, 2000, p.170). Isto significa o processo pelo qual o sujeito passa da intencionalidade abstrata para a ação concreta na formação de uma identidade intencional,

definida pela homologia Razão prática=Bem. A segunda é uma identidade *dinâmica* e se exprime na tendência Razão prática – Bem. Ela se realiza progressivamente na sucessão dos atos do *livre-arbítrio* (*juízos de decisão*) cujo objetos são os bens particulares circunscritos pela *situação* do sujeito, e como tais, apresentando-se apenas como *meios* ou *condições* no exercício da Razão prática. (VAZ, 2000, p. 170).

Estes atos são, por sua vez, *suprassumidos* no movimento da Razão prática, pela qual o sujeito assume a sua identidade intencional com o Bem como Fim. “Tal é a *vida ética* como *liberdade* realizada, manifestando-se na constância e progresso de uma vida *virtuosa*.” (VAZ, 2000, p. 170.)

Sobre o segundo movimento da vida ética que se constitui da passagem da simples identidade ética ou consciência moral para a *ipseidade* ética ou intensidade reflexiva mais intensiva do ato da consciência moral como ato da pessoa, ou processo permanente da personalidade moral efetivando a interrelação entre essência e existência. Ele afirma: “do ponto de vista antropológico o ser humano é essencialmente pessoa. Como pessoa é constitutivamente um ser ético.” (VAZ, 2000, p. 171).

A pessoa é motivada intencionalmente, a tornar-se o que ela é, uma personalidade moral, tarefa sempre recomeçada em meio às condições adversas em que ela está situada. É por isso que Lima Vaz constata que a personalidade moral é a forma da vida ética e é ela que assegura a identidade na diferença dos atos do sujeito, pois ela se expressa como o dinamismo que perpassa todas as atividades do sujeito.

O núcleo de todo este movimento formador é a consciência moral. Lima Vaz afirma ainda um último passo para a definição da singularidade da vida ética pelo progresso da consciência moral como ato, à semelhança do pensamento tomásico, quando Tomás de Aquino refletiu sobre o juízo judicativo, a saber: a consciência moral desdobra-se sobre si mesma na constituição de sua identidade moral estabelecendo a diferença vivida no processo de sua formação moral. Este é o processo que conduz à constituição da liberdade para o Bem.

Conclui-se mostrando a circularidade do silogismo ético que parte do momento abstrato da universalidade da virtude que se particulariza na situação pela decisão livre do sujeito em constituir sua personalidade moral, como uma vida segundo o Bem. A vida ética deve ser vivida, portanto, segundo os parâmetros da: elevação da indeterminação do *livre-arbítrio* à determinação caracterizada pela sempre mais profunda adesão ao Bem; e o progresso na formação da personalidade moral atestado pelo exercício sempre mais exigente da consciência moral.

4, CONCLUSÃO

Depois da apresentação demonstrativa destes três tipos de filosofias sobre a relação entre a Liberdade e o Bem, chega-se às seguintes constatações:

Elas são filosofias relacionadas com o tempo, e como todo pensamento autêntico, elas são progressivas e criadoras. Platão, Hegel e Lima Vaz se assemelham na afirmação de que a filosofia vive em primeiro lugar da força da tradição, da consciência de uma continuidade viva com o passado, mas ela também aponta para a necessidade de inquirir sobre as *aporias* reais que suscitam o espírito na pesquisa por soluções para problemas que permanecem na aventura existencial hu-

mana. Trata-se das grandes questões sobre o ser, o sentido e a ética. Elas incitam a filosofia a se reinventar para recriar horizontes significativos à luz de um *logos* que julga, demonstra, ordena e unifica.

Os três modelos convergem para a afirmação de que é no nível metafísico que se encontra a resposta para a conciliação entre a necessidade do Bem que emerge do discurso da razão e a liberdade do agir. E eles convidam ao exercício inteligível não apenas como um exercício intelectual, mas como estilo e regra de viver, como afirma Hegel: “a filosofia pensa o que é, pois o que é, é a Razão.” O que é não é a violência, a corrupção, o poder desregrado, a morte, ou qualquer tipo de força que se impõe momentaneamente na vida das pessoas.

Lima Vaz, ao recriar a tradição ontológica da ética e ao restabelecer a vida segundo o Bem descortina, para o homem contemporâneo, a estrutura ternária da atividade pensante, como ele afirma na *Introdução à Ética Filosófica III*, p. 146: “a intercausalidade entre o elemento *abstrato*, o ato concreto do sujeito no qual o pensamento abstrato passa a *existir* como forma desse ato, e a permanência dessa forma numa nova *forma de vida*.” Ele ensina a tarefa inalienável de cada sujeito sobre a conquista de seu próprio ser, por meio do longo processo de autoconhecimento em que ele experimenta a passagem do dado natural à forma expressiva de sua humanidade, tarefa realizável somente no nível do espírito.

A ética pessoal vaziana é um convite para que o homem contemporâneo redescubra o sentido da vida ética como um crescimento na liberdade, já que ela é uma passagem da intencionalidade abstrata para a ação concreta pela mudança progressiva dos atos do livre-arbítrio em atos racionais. Tal é a vida ética como liberdade realizada, manifestando-se na constância e progresso de uma vida virtuosa. Lima Vaz motiva o sujeito, enfim, a experimentar a passagem da simples identidade ética ou consciência moral para a *ipseidade* ética ou viver segundo a reflexão mais intensiva do ato da consciência moral interrelacionando essência e existência, uma vez que o sujeito é essencialmente uma pessoa e, como pessoa, ele é constitutivamente um ser ético.

REFERÊNCIAS

- LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *Escritos de Filosofia V: introdução à ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *Ética e Direito*. Organização e introdução de Cláudia Toledo e Luiz Moreira. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Platão revisitado: ética e metafísica nas origens platônicas*. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, CES: Loyola, v. 20, n. 61, p. 181-197, 1993.

As Conferências de 1804 de Fichte diante do sistema no *Differenzschrift* (1801) de Hegel

Luciano Carlos Utteich

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

I. INTRODUÇÃO

No *Escrito da Diferença* de 1801¹ Hegel fez um apanhado de críticas ao modo de pensar transcendental do sistema de Fichte, essencialmente à *Fundamentação completa da Doutrina da Ciência de 1794* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*).² Contemporaneamente, Ludwig Siep examinou de modo exaustivo essas objeções³, tendo constatado que elas se mostraram problemas centrais, os quais Fichte resolveu nas *Conferências de Berlim* (*Doutrina da Ciência de 1804, segunda exposição*)⁴.

¹ HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, I Heft. Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, 62 (p. 70). (= *Differenzschrift*). Em espanhol: *Diferencia entre los sistemas de filosofia de Fichte y Schelling*. Trad. Maria del Carmen P. Martín. Madrid: Tecnos, 1990. (= DSFSch).

² FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., Vol. I, 1971. (= GWL) (*A Doutrina da Ciência de 1794* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*)). In: FICHTE, J.G. *A Doutrina da Ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 35-176). (= DdC 1794).

³ SIEP, Ludwig. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. München: Karl Alber Freiburg, 1960. (= HFK).

⁴ FICHTE, J. G. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Felix Meiner: Hamburg, 1986. (= WL 1804-II). No espanhol, *Doctrina de la Ciencia. Exposición de 1804*. Trad. Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005. (DdC 1804).

Durante o desenvolvimento de todo seu pensamento, os elementos da crítica de Hegel à Fichte permaneceram ancorados, de modo inalterável, principalmente na avaliação da *Doutrina da Ciência de 1794*, tendo ficado desconhecido para ele a mudança crucial das exposições seguintes de Fichte⁵, que consumaram sua perspectiva filosófica tardia.

Concernente ao desenvolvido na *Doutrina da Ciência de 1804*, esta exprime uma perspectiva que se mostra inteiramente imune às críticas expostas no *Differenzschrift*.⁶ A fim de conduzir esse ponto a uma maior elucidação, enfatizamos mediante um contraponto das objeções de Hegel à *Doutrina da Ciência (1794)* no *Differenzschrift*, referente à questão do sistema posta por Hegel e Schelling, visando contrastar essa noção à base de algumas considerações adiantadas da *Doutrina da Ciência de 1804*, auxiliados na interpretação de Siep e nas próprias *Conferências de Berlim de 1804*⁷.

Numa breve contextualização, para Hegel e para Schelling⁸ a noção de sistema presente no texto fichtiano não correspondia ao que de-

⁵ Segundo Siep, pode ser tomada a exposição de Fichte, realizada por Hegel na *História da Filosofia*, como um resumo da crítica a Fichte. Apesar de dedicar um parágrafo em sua *História da Filosofia* para *O novo Sistema transformado de Fichte*, Hegel não se ocupou da filosofia do Fichte tardio. Ele identifica as exposições de Fichte do *Sobre a Destinação do Douto (1794)* e o conteúdo do livro *Fé (Glauben)*, do *A Destinação do homem (1800)*, criticadas em *Glauben und Wissen (1802)*. Cf. SIEP, HFK, p. 45.

⁶ Segundo Helmut Girndt (*La critique de Fichte par Hegel dans la "Differenzschrift" de 1801*. In: *Archives de Philosophie*. Paris: Janvier-Mars, 1965, pp. 37-61), o conteúdo verdadeiro da filosofia transcendental fichtiana se conservou encoberto devido ao preconceito de que o modelo transcendental se coadunava com um Idealismo subjetivo, sendo por isso urgente revisá-lo atualmente. Contemporaneamente, muitos intérpretes compartilham a proposta de correção da avaliação de Hegel e seus comentadores (R. Kroner, Bloch e outros) de que a filosofia transcendental de Fichte seria uma filosofia subordinada e como que um degrau na concepção do Idealismo absoluto de Hegel. Para citar alguns: cf. JANKE, Wolfgang. *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, 2009; WIDMANN, Joachim. *Die Grundstruktur des Transzendentalen Wissens*, 1977; VILLACANÑAS, José L. *La Filosofía del Idealismo alemán, s/d*; FERRER, Diogo. *O Sistema da Incompletez. A Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804*, 2014.

⁷ Até o momento de sua morte em Berlim, em 1814, Fichte não havia publicado mais as exposições científicas de sua filosofia, mas apenas obras populares, como preleções sobre a filosofia da religião (*Exortações à vida bem-aventurada (Anweisung zur seligen Leben*, 1806), *Os Caracteres da Idade Contemporânea (Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters (1804-5)* e os *Discursos à nação alemã (Reden um die Deutschen (1807-8)*.

⁸ Devido ao vínculo de Hegel à perspectiva do Idealismo de Schelling no período, segundo Lauth (*Hegels spekulative Position in seiner "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" im Lichte der Wissenschaftslehre*, 23-24), se extrai das objeções de Fichte à exigência de Schelling (*Naturphilosophie*) uma resposta válida também às objeções de Hegel no *Differenzschrift*.

via ser o autêntico sistema, segundo a autonomia da razão (*Vernunft*). No dizer de Hegel, na exposição da primeira *Wissenschaftslehre* o sistema de Fichte tinha se mostrado refratário à produção (*feedback*) da liberdade, enquanto nele, “(...) a liberdade não consegue no sistema se produzir a si mesma (...)”⁹ e, em consequência de tal carência, “(...) o princípio da identidade [Eu = Eu] não se torna princípio do sistema”¹⁰, tratando-se por fim antes só de uma “(...) liberdade [que] não se encontra como razão (*Vernunft*), mas antes como ser racional [*Vernunftwesen*](...)”¹¹.

II – A POSIÇÃO TRANSFORMADA NAS CONFERÊNCIAS DE BERLIM (1804)

Apesar de compreender relativa à noção de *sistema* uma apresentação diferente da *Doutrina da Ciência de 1794*, os pontos essenciais da exposição de 1804 não são idênticos nem se correspondem aos criticados por Hegel no *Differenzschrift*. Da mesma forma, a solução de Fichte a tais problemas, apontados de certo modo antes, está separada por diferenças decisivas das soluções propostas pelo próprio Hegel, tanto no *Differenzschrift* como em outros escritos. Visando tocar nas questões cruciais da modificação na concepção de sistema por meio da posição transformada da *Doutrina da Ciência de 1804* em relação à *Wissenschaftslehre* de 1794, expomos isso, de modo sucinto, resumidos em três pontos fundamentais, que são:

a) a superação do Eu puro como princípio absoluto¹²;

⁹ HEGEL, *Differenzschrift*, 67; DSFSch, p. 76.

¹⁰ HEGEL, *Differenzschrift*, 94; DSFSch, p. 111.

¹¹ HEGEL, *Differenzschrift*, 82; DSFSch, p. 96. Diz Hegel: “Que o mundo é um produto da liberdade da inteligência é um princípio explícito do idealismo; e, se este princípio não foi construído como sistema, pelo idealismo fichtiano, a razão disso se acha no caráter com que a liberdade se apresenta nesse sistema.” (65-66; p.74). Mas somente se a liberdade se apresentasse de outro modo, ela conseguiria “no sistema produzir-se a si mesma” (67; p. 76). Enquanto isso “o resultado do sistema não retorna a seu começo” (68; p. 77). Na *Doutrina da Ciência de 1794* Fichte apresentou o Eu=Eu como princípio absoluto; para Hegel, tal princípio “(...) é uma identidade que não é revelada pelo sistema.” (56; p. 62). A respeito dos três princípios (Eu absoluto, Eu e Não-Eu), Hegel diz: “(...) eles expõem três atos absolutos do Eu; e são [ainda] só princípio ideais” (p. 63). No sistema “(...) o Eu não se torna sujeito=objeto ele mesmo, se o Eu põe só as coisas ou a si mesmo, se põe só um dos termos ou inclusive ambos ao mesmo tempo, mas separados” (63; p. 70-1); “O subjetivo é em verdade sujeito=objeto [subjetivo], mas não o objetivo e, por conseguinte, o sujeito não é igualmente objeto” (63; p. 71).

¹² Como observa Omine, Fichte passa a evitar a partir das *Conferências de Berlim* o ponto de vista da Egoidade (*Ichheit*), pelo fato de ela ser justamente aquilo “(...) que deixa nascer a oposição (*Gegensatz*) entre a consciência e seus objetos” e que colocaria dificuldades à intelecção do Absoluto. Cf. OMINE, A. *Das Verhältnis des Selbst zu Gott in Fichtes Wissenschaftslehre*, p. 331.

- b) o término do dualismo dos princípios (Eu/Não-Eu); e
- c) a nova concepção de sistema.¹³

Interessa recordar por primeiro a aporia que havia resultado, de modo intrínseco, da estrutura e formulação da primeira *Doutrina da Ciência* (1794), relativa à incongruência entre o *primeiro princípio* e o *sistema*. Fichte exprimiu lá esse princípio, visando produzir o princípio absoluto da razão, a partir de uma exigência formalista, de algo (o Absoluto) a ser mantido de modo ideal e potencial, expresso pelo princípio da autoconsciência (o princípio “*Eu sou*”), cuja inabarcabilidade (pelo fato de se tratar de uma “*Tathandlung*”, de um pensar fundado numa ação originária) tornaria o princípio de valor a ser adotado para princípio ao mesmo tempo do *sistema*. E, em sua efetividade, essa exigência formalista acabava por promover, entretanto, um resultado paradoxal: enquanto constitutiva do primeiro princípio, ela foi colocada como dependente de um aspecto do princípio “*Eu sou*”, a saber, que esse princípio reduzisse todo o dado¹⁴ a um ato espontâneo do Eu. A seguir, por ter sido colocada sob essa dependência, a *Doutrina da Ciência* inteira então tem de se justificar assim: ela se mostra fundada sob a tarefa (*Aufgabe*) de alcançar as camadas mais profundas da experiência, sem nunca poder se deparar nisso com o puro dado.

Como principal consequência, a *Wissenschaftslehre* funda só o pressuposto de que a consciência (*Bewusstsein*) podia ser mostrada como fenômeno *post-factum* em que, no desdobramento dos atos constitutivos da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) com vistas ao sistema (*Wissenschaftslehre*), tinha de ser imputado a tal princípio uma subordinação retroativa àquele elemento formalista, do primeiro princípio

¹³ Visto que a partir do desenvolvimento dos dois pontos (*a* e *c*) se pode subentender o “término do dualismo dos princípios”, limitamo-nos a expor somente esses dois pontos como principais. Nossa abordagem segue aqui à exposição de Ludwig Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Dritter Teil, pp. 87-94.

¹⁴ A partir do Fichte maduro, segundo Asmuth, a filosofia transcendental trata de mostrar que a realidade perde o caráter de “dado”, enquanto visa fundamentar “porque o mundo se nos aparece como dado” à base de uma concepção mais além do idealismo e do empirismo. Isto é, sem advogar um idealismo construtivista, “segundo o qual o mundo é o que nós temos feito dele, Fichte defende antes um realismo reflexivo, de acordo com o qual o mundo é como é [mas que], porém, nós podemos conhecer além disso a partir de que fundamento ele existe e porque nós devemos transformá-lo”. Cf. ASMUTH, C. El carácter visual fundamental de todo conocimiento. Teoría de la imagen y teoría perspectivista en Fichte. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 6, (2013), 2013, p. 6.

como autoexigência da razão, cuja efetividade era manifesta apenas num nível ideal.¹⁵

Após os acontecimentos do *Atheismusstreit* (1798-99)¹⁶ o conteúdo intrínseco do primeiro princípio começa a sofrer uma transformação, cuja mudança se faz sentir no debate travado nos dois últimos anos das correspondências (1800-1802) com Schelling, por meio de uma termino-

¹⁵ Hegel alega nessa tarefa ter Fichte tentado "(...) fazer uma filosofia na qual nada de empírico seria recebido do exterior." Cf. HEGEL, G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III. In: _____. *Werke* [in 20 Bänden]: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 392.

¹⁶ Se a querela do ateísmo afetou diretamente as concepções de Fichte, alcançaram indiretamente a Schelling, que com base nisso encontra a oportunidade de manifestar sua discordância em relação ao fundamento das teses da *Doutrina da Ciência*, endossada na tomada de posição na carta de 3 de outubro de 1801. Na sua *Religionsphilosophie*, Fichte separa internamente saber e ser absoluto e defende as tarefas da especulação como tendo de ser separadas das questões da Religião. Por sua vez, visando concretizar a perspectiva de assentar a *Naturphilosophie* para fundamento da *Wissenschaftslehre* fichtiana, na carta de 19 de novembro de 1800 Schelling diz a Fichte: "Naquilo com o qual não estou de acordo [com você] e que, não obstante, se trata de um ponto essencial (por exemplo, na teoria da religião), creio que ainda não cheguei a entendê-lo". cf. Fichte-Schelling Briefwechsel. Hrsg. Walter Schulz, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, 111 (= FSCBW); e da versão cuidada da tradução de Hugo Ochoa, *Fichte-Schelling. Correspondencia Completa*, p. 66, acessível em: <https://www.yumpu.com/es/document/view/11846205/fichte-schelling-correspondencia-completa-instituto-de-filosofia> (= FSCC). Enquanto o elemento latente das tarefas do projeto filosófico vindouro de Schelling, na inserção dos conceitos essenciais da Religião no interior da especulação filosófica, essa discordância condiciona um desdobramento em dois aspectos fundamentais: 1ª) por meio dela são encontradas as condições para re-arranjar as modificações a serem iniciadas na vinculação do Absoluto à liberdade humana (ao problema do mal) e à *Naturphilosophie*. E, para apresentar essa vinculação, Schelling 2ª) se incumbem de primeiro saldar suas diferenças finais com Fichte, mas que, à base de uma avaliação datada sobre as teses metafísicas de Fichte, no vínculo da liberdade à *Naturphilosophie* amadurecido em obras de diferentes períodos, trará essa realização como autônoma e independente da presumida avaliação crítica das teses de Fichte. Em vista disso, que a coerência do sistema schellinguiano seja colocada como carecendo ser tributária da discordância com Fichte, soa algo desnecessário. Entretanto, o propósito de "saldar as diferenças finais" com Fichte se caracteriza sim desde um caráter datado e assenta aqui um elemento problemático. Pois ele se realizará, diz Serrano, prioritariamente "(...) em confrontação com a doutrina de Fichte posterior à polêmica do ateísmo, isto é, com a versão do chamado Fichte de Berlim, [e isso] (...) com especial atenção aos escritos populares e em particular, à Iniciação à vida bem-aventurada (*Anweisung zum seligen Leben*)", no acerto de contas expresso na *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* (1806) de Schelling. Todavia, segundo Serrano, consoante ao programa filosófico de Schelling, tem de ser pensada a *Darlegung*, que continuava o exposto em *Filosofia e Religião* (*Philosophie und Religion*, 1804), em vínculo com o *Escrito sobre a Liberdade* (*Freiheitschrift*, 1809), parecendo nesse sentido "inevitável ler estes dois [o *Filosofia e Religião* e o *Escrito da Liberdade*] em relação com a *Darlegung*, constituindo as três obras os elementos que expressam e culminariam essa primeira maturidade" de Schelling (p.11-12, nota). Schelling se remontaria ao programa insito em suas investigações desde o período no *Tübinger Stift*, de desenvolver uma *ética a la Espinosa*, a ser pensado desde já, subjacentemente, em vínculo com o desdobramento da *Naturphilosophie*. Cf. SERRANO, V. *Sobre la beatitudo y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto*, pp. 6-35.

logia que não passara despercebida a Schelling¹⁷. Num sentido específico, essa modificação toca as camadas latentes do que havia sido atribuído por Fichte ao *Eu absoluto* no texto fundacional: ele havia designado ali ao *princípio-Eu* o lugar vago de um princípio de todas as coisas, ao qual não poderia corresponder, numa investigação fenomenológica, um Eu como lhe estando na base. Esse *Eu absoluto* designava apenas o ato puro (*actus purus*) de uma autoposição não pensável de antemão (*unvordenklich*), na expressão de um rompimento (*gap*) entre o que é produzido (pelo Eu) e um Eu-substrato, tomado por base ontológica dessa produção. Enquanto lugar vago do princípio, ele só podia designar um ato puro, como o que está além da (possibilidade de) objetificação e, em virtude disso, toda a tentativa de se referir positivamente a este “lugar” como fundamento de determinação, restaria de antemão malfadada.¹⁸

À base disso, relativo a esse elemento da *Wissenschaftslehre* (1794), a condução de Hegel dos momentos (subjetividade e objetividade) até uma unidade suprarreflexiva, ao avaliar o sistema transcendental de Fichte no *Differenzschrift*, mostra padecer de uma referência lacunar, já que Fichte entendia a objetividade e a subjetividade em *absoluta reciprocidade* na subjetividade absoluta e como momentos desta; neste sentido a objetividade se determina pela subjetividade e vice-versa¹⁹.

¹⁷ Na carta de 3 de outubro e 1801, disse Schelling: “O que agora é sua síntese suprema era, ao menos em suas primeiras exposições, estranho, pois segundo estas a ordem moral do mundo (que, sem dúvida, é o que você agora designa como a separação real dos singulares e a unidade ideal de todos) é Deus mesmo; se entendo bem, este já não é o caso hoje em dia, o qual muda consideravelmente todo o conteúdo de sua filosofia”. Cf. FSCHBW, 135; FSCC. P. 90.

¹⁸ Segundo Lore Hühn, em conexão com isso Fichte deixará subsistir intacta, na *Doutrina da Ciência de 1804*, a separação entre o saber discursivo e a verdade meramente apofrosada (*apostrophierten*) como “verdadeira”, no horizonte do qual é possível apontar ao Absoluto só pela negatividade (*Negativität*). Daí Fichte se agarrar muito conscientemente na opção de assegurar a absolutidade do Absoluto pela exclusão de toda mediação enrijecida, não apesar, mas justo por causa da autocontraditoriedade do que tem de se pensar aqui. Cf. HÜHN, Lore. Die Unaussprechlichkeit des Absoluten. Eine Grundfigur der Fichteschen Spätphilosophie im Lichte ihrer Hegelschen Kritik. In: Hattstein, Markus (Hrsg.). *Erfahrungen der Negativität*. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag. Hildesheim: Georg Olms, 1992, pp. 177-201.

¹⁹ Para Girdt (*La critique de Fichte par Hegel dans la “Differenzschrift” de 1801*, p 43), ao contrário de Reinhold e Bardili que compreenderam corretamente ter Fichte partido da “subjetividade absoluta” enquanto fundamento da identidade de sujeito e objeto, em sua apresentação dessa noção Hegel modificou isso no *Differenzschrift*: em vez de ser a própria “subjetividade absoluta” (Eu Absoluto) essa identidade superior, Hegel converte a subjetividade absoluta em um “princípio” absoluto, atribuindo assim um esquecimento a Fichte, do caráter subjetivo-objetivo de seu princípio, e como tendo considerado só o caráter subjetivo do Eu Absoluto por ter feito abstração de seu aspecto objetivo.

Que isso tenha sido passado por alto por Hegel e por Schelling, merece um tratamento diferenciado, o qual não é possível tratar aqui.²⁰

Assim, o enfoque “transcendental” do sistema é marcado como só podendo assentar num princípio que escapa à toda objetificação, devido à impossibilidade de se referir positivamente a ele. No entender de Hegel, Fichte parecia ter reconhecido o princípio-Eu como identidade da subjetividade e da objetividade, mas ter se utilizado, de modo oposto à Schelling, dele por meio do entendimento (*Verstand*), fixando-se nas oposições²¹, e não com a razão (*Vernunft*), como Schelling que manteve o caráter racional do princípio (Eu) na exposição do seu sistema. Na imputação de ser uma identidade relativa do entendimento (ou, como mencionado na citação inicial, de ser uma “(...) liberdade [que] não se encontra como razão (*Vernunft*), mas antes como ser racional [*Vernunftwesen*](...)”), portanto, desde os seres racionais singulares, isso explicitaria o quanto está excluído do princípio de identidade de Fichte a não-identidade e com ela, todos os opostos.

Todavia, esse é outro aspecto da referência lacunar de Hegel à compreensão da pretensão de sistema indicada por Fichte: se (e somente se) Fichte tivesse compreendido que o princípio Absoluto devia “ser construído” para a consciência, então poderia vir a ser válida tal avaliação hegeliana; porém, ocorre justo o contrário e esse tipo de compreensão do princípio sistemático não pode ser tomado para elemento base. Assim, só poderia ser imputado ao *Eu absoluto* (tomado por Fichte para princípio do sistema) ser uma coisa “posta” no saber objetivador e se encontrar nele meramente um Eu relativo, relacionado

²⁰ Para uma exposição detida sobre os limites tendenciosos da avaliação de Hegel e Schelling da perspectiva filosófica de Fichte, cf. LAUTH, Reinhard. Hegels spekulative Position in seiner “Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie” im Lichte der Wissenschaftslehre. In: LAUTH, R. *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur, Mainz. – Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1987, pp. 9-74.

²¹ Observa Girndt que, para Hegel, “(...) Fichte deveria ver que a tese do primeiro princípio da *Wissenschaftslehre* continha já implicitamente a antítese do segundo princípio [Não-Eu] e a síntese do terceiro princípio. Faria assim resultar como podendo ser o verdadeiro princípio da filosofia e seu último ponto final sistemático só a identidade absoluta como unidade (dialética) de sujeito e de objeto”. Cf. GIRNDT, *La critique de Fichte par Hegel dans la “Differenzschrift” de 1801*, p. 38.

a uma oposição formal (Não-Eu)²², caso a compreensão do princípio o condicionasse intrinsecamente à clausura da tarefa de o mesmo “ser construído”.

Esse impasse permanece mais ou menos o mesmo no debate de Fichte e de Schelling: para Fichte isso denota uma ação positiva (e ainda histórica) de, ao pensar o Absoluto por um ato-de-construção, se referir a ele sem poder salvar a diferença (as possíveis diferenças) enquanto o único modo correto de considerar as coisas, assentado na abordagem refratária ao e na impossibilidade de “construir” o Absoluto. Contrário à Schelling, para Fichte uma abordagem só se mostra verdadeiramente transcendental enquanto a exposição do Absoluto (como exposição do que escapa à indicação positiva e objetiva) não seja entendida como autoconhecimento do Absoluto. Para Fichte só pode ser pensado, de modo legítimo, a reflexividade do Saber absoluto, tomada necessariamente como distinta da reflexividade do próprio Absoluto. O Absoluto pode se tornar “sabido” como Absoluto só pela reflexão, e essa é a principal crítica dirigida a Schelling, mas que valerá também contra Hegel: a crítica ao acesso *imediato* ao Absoluto, adotado por ambos. Isto é, não deve ser encarada a autoreflexividade do Saber como um modo deficiente do Saber, mas antes como desempenhando uma função central no sistema do Saber.

No *Differenzschrift* Hegel confirma adotar o pressuposto de Schelling (para fundamento da relação dialógica) da *passagem do Absoluto* no fenômeno (por um elemento particular ou uma identidade quantitativa)²³, uma vez que Schelling deixara entrar no Absoluto *a forma* da finitude e do saber.²⁴ Porém, de acordo com o modo transcen-

²² Ocorre que, ao contrário da interpretação de Hegel e de Schelling, o princípio Eu devia ser entendido como aquele que torna “possível” a relação entre Eu e Não-Eu, entre subjetividade e objetividade. Nesta direção será denominada por Fichte a Filosofia transcendental, na *Doutrina da Ciência de 1804*, como a filosofia que ultrapassa a alternativa entre idealismo e realismo. Cf. GIRNDT, *La critique de Fichte par Hegel dans la “Differenzschrift” de 1801*, p. 39.

²³ Na carta de 3 outubro de 1801, diz Schelling: “Este Absoluto (...) existe sob a forma da diferença quantitativa (isto é, a intuição, que sempre é uma intuição determinada) no singular e na indiferença quantitativa (isto é, o pensamento) no todo”. Cf. FSCHBW, 134; FSCHC. P. 88.

²⁴ Fichte dissociou o saber e o ser de Deus (absoluto), mas Schelling (como também Hegel) pensarão o Ser e o Saber como unificados em Deus. Em prol da *Naturphilosophie*, Schelling tem como interesse e propósito tomar a Filosofia como “um conhecimento e uma ciência do divino” (SSW I/7, 29). À base da necessidade de se contrapor ao projeto fichtiano, Schelling avalia o pensamento de Fichte lançando sua crítica exclusivamente aos escritos de filosofia

dental de “demonstrar” o Absoluto, fica indicada através disso (dessa concessão) a anulação do que fora estabelecido para princípio puramente qualitativo, da passagem do limite ao ilimitado; pois, segundo isso não é possível encarar o verdadeiro Absoluto²⁵, já que “(...) o Absoluto não seria Absoluto se existisse sob uma forma particular.”²⁶

Exclusivamente pelo fato de que não dever se colocar o que assenta na esfera qualitativa (unidade qualitativa) como dependente da esfera quantitativa, doravante na transformação do modo de conceber o princípio do sistema, tem de se manifestar o que deve ser o fundamento da consciência e de suas sínteses como o domínio desde o qual se expressa a diferença *efetiva* entre o real (objeto) e o ideal (sujeito), a ser entendida, por fim, nas *Conferências de Berlim*, no marco da relação reflexiva como tarefa da *Wissenschaftslehre*, a de conduzir à evidência genética (esfera ontológica) toda evidência meramente fática (ôntica).

popular (*Popularphilosophie*), tal como o *Exortações à vida bem-aventurada* (*Die Anweisung zum seligen Leben*, 1804). Daí busca ele extrair a totalidade de sentido do pensamento metafísico fichtiano que, segundo Serrano, teria conduzido Schelling à opinião que o conteúdo apresentado nesses escritos populares (principalmente as verdades do ponto de vista da filosofia da Religião) traziam em suas premissas “toda a carga científica depositada nas formulações de 1801 a 1806 e nas quais Deus e o absoluto aparecem ao mesmo tempo como vida” (p.16). Mas Serrano reconhece ainda outro lado da questão, o caráter meramente vinculatório da possível conclusão schellinguiana, segundo o qual “(...) é inegável que a apresentação popular depende, em sua forma aplicada, das conclusões filosóficas que a precederam nas distintas apresentações científicas e, em particular, das conclusões ali expressadas a respeito do absoluto em suas relações com a filosofia” (p.16). Só que não se podem ser reduzidas todas as conclusões metafísicas a uma obra que visava atender só uma apresentação “popular”. Serrano passa isso por alto e não contrasta a “avaliação” de Schelling com a *Doutrina da Ciência de 1804*. Partindo do pressuposto de que as *Conferências de Berlim* (1804), enquanto momento de exposição teórica e não-popular, trazem teses conformes à exposição sistemática de conceitos metafísico-transcendental de Fichte que não são redutíveis ao veiculado nos textos de filosofia popular, discordamos do tipo de avaliação conduzida na questão levada a efeito por Schelling e endossada por Serrano. Para uma caracterização da função dos “escritos populares” nesse período da vida acadêmica alemã, cf. TRAUB, Harmut. *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1992.

²⁵ Na carta de 8 de outubro de 1801, Fichte diz a Schelling: “Se você tivesse a bondade de considerar [...] e ao mesmo tempo refletir acerca de como pode passar por alto (a saber, porque acedeu ao absoluto com seu pensamento de maneira imediata, sem ter em conta que é seu pensamento, e só ele, o que com suas próprias leis imanentes formou por meios ocultos o Absoluto para você) você chegaria a conhecer o verdadeiro idealismo e compreenderia como não cessa de me entender mal.” Cf. FSCHBW, 143; FSCC, p. 96.

²⁶ Cf. FSCHBW, 143; FSCC, p. 96.

Daí que se era pensada, por um lado, a apreensão da unidade suprarreflexiva, para Hegel, nas filosofias ocupadas em “conhecer” o Absoluto, como unidade entre subjetividade e objetividade, unidade (dialética) dos opostos mais altos da reflexão, que transcendia a oposição de sujeito e de objeto de conhecimento, para Fichte, por outro, a apreensão da unidade suprarreflexiva, desdobrada na exposição fundacional da *Doutrina da Ciência* (1794) como apreendida pelas categorias da reflexão (identidade e não-identidade), enquanto uma unidade não-cognoscível pelo entendimento, se desenvolverá nas *Conferências de Berlim* em um sentido semelhante à não-cognoscibilidade da unidade suprarreflexiva superior. Agora, porém, Fichte o faz a partir da razão (*Vernunft*), em virtude da qual surge a abordagem do Absoluto acentuado pelo modo tipicamente *transcendental* de pensar, compactuado pela razão. A noção de *sistema* se esboça nessas condições pelo vínculo do Absoluto com o Saber e do Saber com o Absoluto²⁷, numa compreensão inteiramente outra e, por isso, fundadora de importantes consequências.

Vejam os pontos essenciais nas *Conferências de Berlim* à noção de sistema, à base das tarefas que apontam à transformação ocorrida na *Doutrina da Ciência de 1804*.

III – A WISSENSCHAFTSLEHRE NA PERSPECTIVA DA SUPERACÃO DO “EU” PARA PRINCÍPIO

Na *Doutrina da Ciência de 1804* a dedução das determinações fundamentais do Saber (*Wissen*) é apresentada como não podendo mais se realizar a partir da sintetização de dois princípios opostos. Para Hegel o dualismo dos princípios (Eu/Não-eu) havia sido derivado do fato de ter sido adotado o Eu-puro para princípio absoluto; e, ao mesmo tempo, pelo fato de tal princípio ser alimentado por uma dimensão externa (o *Anstoss*), enquanto motor do desdobramento do sistema.

Na medida em que a exposição do Absoluto por Fichte, assentada antes na divisão de sua unidade, não é mais demonstrável nas *Conferências de Berlim* como redutível à estrutura antinômica (caracterizada pela crítica de Hegel), a nulidade das seguintes objeções de Hegel

²⁷ Para uma exposição detida sobre essa distinção, cf. ROSALES, Jacinto R. Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802). In: *Contraste*. Málaga: Univ. Málaga, s/d. Artigo no prelo.

e Schelling salta aos olhos: que restara ao Eu ser tomado só no sentido subjetivo e não-absoluto (objetivo), pelo fato de se opor a esse Eu um Não-eu objetivo, em virtude da subsistência do Eu (formalista) para primeiro princípio.

Com as *Conferências de Berlim* é superado o Eu puro (autoconsciência) para princípio absoluto; isso se deve a que o Absoluto (enquanto princípio) não é mais um membro da oposição: sua carência (*Mangel*) não exige mais o complemento de um segundo princípio absoluto (o *Não-eu*). Pois, ao realizar um movimento de dupla direção (nas duas partes da texto: a primeira ascendente por meio de uma *doutrina da Razão (Vernunft)* e da *Verdade (Wahrheit)*; e a segunda descendente, por uma *doutrina do Fenômeno (Erscheinung)* e da *Aparência (Schein)*), a exposição da vinculação de toda evidência meramente fática à evidência genética conduz ao pressuposto de um Ser absoluto por excelência (*kat exoquen*).

A ascensão até este Absoluto toca por isso a três limitações críticas no modo de compreendê-lo. Estas limitações dizem respeito, segundo Siep²⁸:

1) ao conceber (*Begreifen*) da razão (*Vernunft*) como sendo limitado em seu alcance, desde a perspectiva filosófica estritamente transcendental, a ponto de não poder ser concebido o fundamento da própria vida do Absoluto;

2) a que a consciência, ao se compreender como “imagem” (*Bild*), deve enveredar no caminho da “negação” de sua própria independência; e, por fim,

3) à intelecção absoluta (*Einsicht*) que, ligada ao ver (*Durchschauen*), torna impossível superar em definitivo a contingência da autoconsciência, na vinculação da experiência habitual e da evidência fática.

Com respeito a esses pontos, explica Siep:

1) O conceber (*Begreifen*) é limitado em seu alcance pelo fato de não poder ser concebido o fundamento da própria vida do Absoluto. Isso porque, diz ele, a intelecção (*Einsicht*), no fundamento da consciência que compreende, necessita doravante da negação do conceito (mediação) que coloca em relação o inteligir e o Absoluto. A evidência incompreensível do Ser Absoluto surge da “negação” do conceber (como capaz de ser um conceber completo e total). Em vista disso é que o Ser Absoluto não se deixa desdobrar em um sistema a partir do conceito (mediação).

²⁸ SIEP, HFK, 87.

Desde a perspectiva do ponto de unidade entre Filosofia e Vida há uma diferença entre a experiência transcendental (evidência genética) e a experiência ordinária (evidência fática). Nisto a experiência do Saber absoluto significará o *ver se completando dentro de si mesmo (in sich vollendetes Sehen)*.²⁹

Isso remete, por sua vez, ao segundo ponto, de acordo com o qual:

2) *A consciência, ao se compreender como "imagem", nega sua própria independência.* Isso porque ela resta agora apenas como a forma de se entender: como o pôr-se (fático) e o negar (genético-filosófico) na auto-reflexão da consciência, distinguida em sujeito e objeto. Aqui de modo nenhum é deduzida do *Absoluto* indistinto a autoreflexão da consciência. O *ver-que-se-penetra* se reconhece como *exteriorização* dependente: ele põe um *Absoluto* independente como o que está se exteriorizando no *ver* (que penetra a si mesmo); todavia, este "pôr" não é um algo prévio (que seria a construção de seu fundamento). Este "pôr" é o negar-se a si como independente, na pura intelecção (*Einsicht*) do *Absoluto*. Nisso se mostram ligados o limitar-se e a intelecção *Absoluta*; para Fichte o conceito (e não mais a consciência) apresenta doravante uma riqueza em si mesmo, como figura do pensamento.³⁰

3) *A intelecção Absoluta está ligada ao ver (Durchschauen); e, em virtude disso, a contingência da autoconsciência (experiência ordinária e evidência fática) não é superável.* Isso porque a autoconsciência não se deixa deduzir por um princípio *de fora* de seu princípio residente, como o-que-é (*seiend*) e como o sendo-assim (*so-seiend*) necessariamente. A possibilidade da *intelecção Absoluta* pressupõe um pôr-se-a-si incompreensível (fático) e um negar do *ver* objetificante e compreendedor. Como consequência tem-se que a autoconsciência reconhece sua própria limitação, como delimitação de seu conceber (*Begreifen*), como um conceber dependente (conservado só como ser-imagem e como ser-exteriorização), enquanto contingência (não-dedutibilidade), diante da evidência *Absoluta* de um incondicionado condicionante (*bedingenden Unbedingt*). É ultrapassada assim a autoconsciência e vem a ser por isso fundada numa evidência que é *Absoluta* para ela: Fichte funda-a no *Absoluto*, acessível só ao Saber absoluto, de tal modo que o próprio Eu também é limitado neste percurso ascencional. É "no seu limite" que

²⁹ SIEP, HFK, 88.

³⁰ SIEP, HFK, 88.

se coloca a evidência do Absoluto, e não além dele.³¹

Pelo fato de Fichte tornar evidente nas *Conferências de Berlim*, na maior parte, a alternância entre a finitude da consciência e a possibilidade do Saber absoluto, resulta questionável, desde a nova concepção do Absoluto e do sistema, o que havia sido colocado à base da avaliação e da crítica do Idealismo transcendental. Pois, os elementos da filosofia de Fichte soem servir de crítica, doravante, às perspectivas de Schelling e Hegel: desde a abordagem transcendental se entende que a reflexividade (o subjetivo) tem de ser remetida a sua validade e é necessário, por isso, reconhecê-la em sua facticidade (o objetivo).

Segundo Asmuth, nos dois primeiros parágrafos da *Exposição de meu Sistema (Darstellung meines Systems)* de Schelling se reconhece já uma fuga dessa exigência, já que se esquivam explicitamente da remissão da atividade autoreflexiva da razão (subjetivo) à sua facticidade (objetivo). Na sentença do primeiro parágrafo (“§ 1 – *A razão absoluta como indiferença do subjetivo e do objetivo*”), por exemplo, vê-se isso: ela suprime que a *relacionalidade*, ao mesmo tempo com a determinação da indiferença, tem de ser entendida como posta. Em sendo assim, a razão não teria porque ser caracterizada como Absoluta, já que a indiferença, como representação do Absoluto, não produz (necessariamente) relação alguma com algo; ele é um puro pressuposto³².

Do mesmo modo, na segunda sentença do segundo parágrafo (§ 2 – *A razão é tudo, e fora dela não há nada*”) surge o problema da prova sobre a qual está assentada tal proposição. Torna-se evidente no decorrer do texto schellinguiano que o sujeito desta prova “não reflete sobre si” (ou: desaparece o elemento subjetivo), pois, se refletisse o sujeito teria de estabelecer que a razão existe de fato para algo, para o sujeito que conduz a prova; isso porque se a razão existe, ela se exterioriza e ao se exteriorizar, se manifesta de novo para dentro³³. Para Fichte a razão não é nada (por primeiro) objetivo, mas antes está como Absoluta apenas na imediata execução. Ainda: só através do seu ser-pensado é que algo é ou se torna objeto; antes disso não é nada, nem objeto. A respeito dessa reflexão, observa Asmuth: aqui

³¹ SIEP, HFK, 88.

³² ASMUTH, C. *Begreifen des Unbegreiflichen: Philosophie und Religion bei Joahnn Gottlieb Fichte 1800-1806*, 337.

³³ Idem, *Ibidem*, 338.

*Schelling está pressupondo um estágio estacionário em que puros objetos presidem uma dada realidade; mas isso é uma proposição arbitrária, e em nada está ligada à exigência de reflexividade colocada pela Doutrina da Ciência [de Fichte].*³⁴

No fundo, o problema assenta na prova dessa proposição, já que, completa ele,

*o pensar um objeto não o deixa sem uma modificação, não deixa de alterá-lo. Daí que objeto pensado é objeto transformado (e não intocado; uma zona de objetos intocados e ainda assim “pensados” é uma ficção (Schwärmerei), que só uma Intuição Intelectual, igualmente arbitrária, pode pretender realizar).*³⁵

Para Fichte o único caminho para encetar a marcha do descarrilamento do pensar e do ser-pensado se dá pelo reconhecimento da *validade fática* do mundo de objetos. O limite reside nisso: assentar uma filosofia no princípio em “*uma razão que é Ser*”, em que “*o ser seria tudo a que se refere um pensamento.*”³⁶. E isso assenta em que, como diz Fichte na *Doutrina da Ciência de 1804*, “*o objetivo da filosofia não é falar desde fora sobre a razão, mas sim pôr em obra efetivamente e com toda seriedade o ser da razão.*”³⁷

Numa acirrada reversão do quadro das críticas perfiladas por Schelling (e Hegel), as *Conferências de Berlim* trazem à tona um pano de fundo epistemológico indepassável, resumido na expressão de que, diz Fichte, “*(...) O próton-pseudos dos sistemas (...) consiste justo em proceder de fatos e de pôr o absoluto*” em fatos³⁸, enquanto que, desde uma perspectiva inequívoca da razão e dos limites humanos, unicamente pode ser construída para nós “*(...) a qualidade interna do saber.*”³⁹

Hegel (com Schelling) propusera que: “*(...) O absoluto deve ser construído para a consciência (...)*” e que “*(...) o absoluto deve ser refletido,*

³⁴ Idem, *Ibidem*, 339.

³⁵ Idem, *Ibidem*, 340.

³⁶ Idem, *Ibidem*, 340.

³⁷ FICHTE, *WL. ZV 1804*, V. XIV, 141; *DdC 1804*, p.148. E ainda: “A meta da filosofia é realizar efetivamente e com toda seriedade o ser da razão, e não falar desde fora da razão” (140; p. 148).

³⁸ Idem *Ibidem*, V. XIII, 136. Segundo Fichte, “o Absoluto não é em si mesmo inconcebível, pois isso não tem sentido. Ele só é inconcebível se se trata de lhe aplicar um conceito, e esta sua inconcebibilidade é sua única qualidade”. *WL. ZV 1804*, IV, 37; *DdC 1804*, p. 71.

³⁹ Idem, *Ibidem*, V. IV, 36; *DdC 1804*, p. 71.

deve ser posto". ("Das Absolut soll fürs Bewusstsein konstruiert werden (...) Das Absolut soll reflektiert, gesetzt werden")⁴⁰. Na filosofia da Identidade (1801), Schelling defendera que a Razão, definida como "total indiferença do subjetivo e do objetivo", é o Absoluto. (*Die Vernunft ist] totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven*", "ist das Absolute")⁴¹. E, para o princípio da identidade racional absoluta, comum a Hegel e a Schelling, de que: "O absoluto mesmo é (...) a identidade da identidade e da não-identidade; o opor e o ser-um estão nele ao mesmo tempo". (*Das Absolut selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegengesetzten und Einssein ist zugleich ih ihm*)⁴².

Nestes termos a concepção de sistema da *Doutrina da Ciência de 1804* inova a ponto de não poder mais ser levada em conta no contraste com a obsessiva perspectiva de Schelling e de Hegel de compreender o Absoluto mediante a ideia de identidade a ser construída (noção de construção) pela razão.

IV – A TOTALIDADE DA WISSENSCHAFTSLEHRE: A NOVA CONCEPÇÃO DE SISTEMA

O sistema das determinações fundamentais do saber surge na *Doutrina da Ciência de 1804* apenas como manifestação (*Erscheinung*) e imagem (*Bild*) do Absoluto. As formas do saber são apenas a "exteriorização" do Absoluto, não algo independente ou algo outro diante do Absoluto. O saber (as formas do saber) é entendido por Fichte como ser-fora de-si (*Ausser-sich-sein*) do Absoluto: "O ser de Deus fora de seu ser"⁴³. Assim tem de ser vista doravante a *Doutrina da Ciência* tardia e

⁴⁰ HEGEL, *Differenzschrift*, 25; DSFSch, p. 25

⁴¹ SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie. Zeitschrift für speculativen Physik*, Band 2, Hamburg, 2001, § 1, 336; § 2, 337. Mas Fichte diz referente a isso: "Deve-se redaguir, em primeiro lugar, que a razão não pode ser um ponto absoluto de indiferença sem ser ao mesmo tempo um ponto absoluto de diferença, ela não é, pois, nenhum dos dois de maneira absoluta, senão que é os dois só de maneira relativa; por conseguinte, da maneira que se quer começar, não se pode pôr nesta razão a menor chispa de absolutidade. Schelling acrescenta: a razão 'é'; começa, pois, por se desfazer dela e a coloca diante dele, objetivando-a; (...) esta objetivação da razão não poderia ser jamais o caminho correto". FICHTE, *WL. ZV 1804*, V. XIV, 141; DdC 1804, p.148.

⁴² HEGEL, *Differenzschrift*, 96; DSFSch, p.114.

⁴³ *Apud* ROSALES, Jacinto R. Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802). In: *Contraste*. Málaga: Univ. Málaga, s/d. Artigo no prelo.

suas conseqüências como possibilidades próprias de um *sistema* das determinações do saber fundado absolutamente.

Pela *Doutrina da Ciência de 1804* é fundado o sistema das determinações em um Absoluto como o produzir de si mesmo da necessidade e da evidência, livre de membros (*gliederloses*); é compreensível nesse sentido que não esteja o sistema de determinações do pensamento se produzindo e se encadeando (*gliederndes*), tal como exigia Hegel. Isso é assim porque o Absoluto tem de ser visto doravante como uma singularidade sem relações (*Singulum* fechado), e não uma totalidade de relações se expandindo e se contraindo. Nesta perspectiva se vê que as relações fundamentais do saber, na medida em que são compreensíveis em sua *unidade* e particularização (entendido o saber como *manifestação* do Absoluto), apresenta o Absoluto para princípio do sistema das relações fundamentais do Saber.

Daí a *Doutrina da Ciência de 1804* se subtrair a uma interpretação que concebe o Absoluto desde a construção abrangente do que é (recorde-se que tal noção caracterizou o início do Idealismo alemão, no esboço do *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*: “*Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heisst Idee*”).⁴⁴ A perspectiva transcendental da razão, explicitada na variedade de matizes na primeira parte da *Doutrina da Ciência de 1804*, no percurso ascensional da *doutrina da Razão e da Verdade*, conduz à vinculação da transcendência e da imanência que expressa, na segunda parte (*doutrina dos Fenômenos e da Aparência*), no aspecto descensional, a relação entre evidência genética (exprimível) e Absoluto (inexprimível), do ponto de vista do pensamento e da razão humana, enquanto não separados. Ao servir de refutação da admissão do alcance de *uma indiferença (ponto)* entre sujeito e objeto (no Absoluto adotado por Hegel e Schelling), Fichte justifica seu ponto de vista explicitando que tal admissão tornaria impossível explicar (epistemologicamente) que as sínteses têm de ocorrer a partir da relação estabelecida entre uma base fática e uma base ideal (genética).

Isso conduz no mínimo a constatar que Schelling e Hegel estavam perseguindo metas distintas do empreendido por Fichte, tanto na *Doutrina da Ciência de 1794* como na *Doutrina da Ciência de 1804*, principal obra do segundo Fichte. E que os critérios do proposto pelo Idealismo transcendental fichtiano, seja do ponto de vista da fundação,

⁴⁴ HÖLDERLIN, F. *Entwurf “Das ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus”*, 576.

seja do da perspectiva crítica a eles, são distintos em relação aos quais Hegel e Schelling criam poder “contribuir” por algum tipo de correção ou crítica. Permanece sendo incorreto por isso envolver os pressupostos da filosofia transcendental de Fichte na avaliação do que Schelling e Hegel visaram para seus próprios projetos filosóficos.

V – CONSEQUÊNCIAS DA CONCEPÇÃO DE SISTEMA NA *DOCTRINA DA CIÊNCIA DE 1804*

Uma consequência geral do exposto é que os argumentos críticos de Hegel não atingem mais a *Doutrina da Ciência de 1804* e que a conclusão dos intérpretes da filosofia hegeliana (R.Kroner, E.Bloch, etc), de que a *Doutrina da Ciência* existiu como uma espécie de degrau, meramente, para conduzir ao sistema de Hegel, só pode ser equivocadamente endossada. Afinal, a des-potenciação da consciência se mostra na exposição de 1804 enquanto a consciência, diz Fichte, “(...) é rejeitada em sua validade em si”⁴⁵, sendo ela superada como instância central no sistema de 1794.

Ao mesmo tempo é deslocado de sua primazia o conceito do Eu-absoluto como princípio, reaparecendo num papel secundário em face da transformação conceitual na distinção entre Absoluto e Saber absoluto, tornada pública com a *Exposição da Doutrina da Ciência de 1801-02*, cujos indícios também se encontram no debate das correspondências com Schelling. E, por fim, o término do dualismo Eu/Não-Eu, que desaparece diante da dinâmica atual do Absoluto enquanto conceito inexprimível, em relação à ação própria do pensamento (intelecção): o conceito é posto agora – e não mais a consciência – como o elemento mediador, não apenas da relação entre a evidência fática e a evidência genética, na relação de elevação do fundado ao fundamento, demonstrada pela *Doutrina da Ciência* como sendo a constituição do Saber mesmo.

O conceito surge ainda como figura de mediação entre o Absoluto e o Saber: em sua essência própria ele vincula, dos dois lados, o que está além e é mais originário (absoluto) com o domínio do pensamento (intelecção) que procede, na constituição do saber, por meio de uma autoreflexividade que é, no fundo, autonegação. O saber é então, no e pelo conceito, só manifestação (*Erscheinung*) do Absoluto, e não avança o mí-

⁴⁵ Fichte, *WL. ZV 1804*, V. XIV, 142; DdC 1804, p. 148.

nimo no domínio deste, que se mantém inexprimível (*unaussprechlich*). O conceito exprime assim, à constituição do saber – e, por isso, do que é objetificável, na necessidade de autonegação – o *limite* da razão humana: a ação de inteligir está sempre colocada perante uma realidade como algo que “há de mais”⁴⁶ além da intelecção e do pensamento, algo que resta, inapreensível, sem relação imediata com o ato de inteligir.

A exposição de 1804 trata, no reconhecimento da exigência da teoria do Absoluto e da impossibilidade de deduzir adequadamente e fixar linguisticamente o que está “além da possibilidade de expressão”⁴⁷, de algo que deve existir para-si e é incompreensível (*unbegreiflich*). Nisso o conceito (e não a consciência) apresenta como figura do pensamento uma riqueza em si mesmo: o conceito “(...) *se concebe mesmo* [a si, na autoanulação] *como limitado, e seu perfeito conceber-se é a concepção do seu limite.*”⁴⁸ E, na superação do dualismo, o texto de 1804 lida com o que havia sido propagado de modo enganador, a saber, que “(...) *a obstinação idealista pertencia ao fantasma da Doutrina da Ciência* (...)”⁴⁹. Fichte manifestou na exposição sua preferência pelo realismo, num primeiro passo para apresentar a efetividade da relação estabelecida pelo conceito como mediador entre o pensamento (autonegação) e o Absoluto. E por isso conclui Fichte, dizendo: “*A verdadeira Doutrina da Ciência, isto é, a autêntica filosofia especulativa, não pode ser nem idealismo nem realismo*”.⁵⁰

Mas, essa preferência manifesta haver diante da reflexão (intelecção) um único algo existente e efetivamente válido *em si*: uma unidade absoluta existente para-si, como limite intrínseco impossível de transgredir, o entre o pensamento e o ser. A teoria do Absoluto se desenvolve assim apenas como exposição da negação pura e simples de todas as determinações relacionais, tanto com respeito à diferença nas determinações como com respeito a si mesma, já que a *Doutrina da Ciência* não se apresenta nem como idealismo, nem como realismo, mas algo além destes. Dentro dos limites do conceito, a *Doutrina da Ciência* pode

⁴⁶ Fichte, WL. ZV 1804. V. VIII, 80; DdC 1804, p. 104.

⁴⁷ FICHTE, WL. ZV 1804. V. III, 22-3; DdC 1804, p. 60.

⁴⁸ FICHTE, WL. ZV 1804. V. VIII, 82; DdC 1804, p. 105.

⁴⁹ FICHTE, WL. ZV 1804. V. XI, 110; DdC 1804, p. 126.

⁵⁰ Carta a Schelling de 3 de outubro de 1801. cf. FSCHBW, 137; FSCC, p. 91. E na carta de 31 maio/7 agosto de 1801, diz a Schelling: “(...) *Não existe nenhum Idealismo por si mesmo, nem nenhum Realismo ou Filosofia da Natureza, nem nada no estilo, que sejam verdadeiros*” em si. Cf. FSCHBW, 126; FSCC, p. 80.

mostrar o saber só como gênese das condições de pensar o absoluto, e não gênese – ela própria – do absoluto. Fichte pondera isso a Schelling nas correspondências: “(...) o Absoluto mesmo não é nenhum Ser, nem um saber, nem é identidade nem a indiferença de ambos, mas é justo o Absoluto, e qualquer outra palavra induz ao erro”⁵¹.

A única relação necessária para a inteligência é entre o fático e o genético, pensada no elemento mediador, o conceito, que traz consigo um elemento independente, em-si e vivo, mas alcançável só a título de cópia, de substituto, numa alusão à impossibilidade de admitir a dedução *a priori* do ôntico desde o ontológico, como na conduzida por Schelling e endossada por Hegel⁵².

Em virtude da inconcebibilidade de todo discurso (de toda aplicação de conceito) ao Absoluto, o Absoluto se subtrai à predicação; somente como referência indireta (negativa), mediado por uma inteligência que é cópia, a objetivação do saber se manifesta como Saber absoluto. E o ponto principal da exposição de 1804 consiste nisso: existe mesmo o Absoluto, todo o restante é manifestação dele (é algo não-originário), como predicação pensada e imediatamente autonegada, diante do sentido inequívoco do que é inacessível ao Saber. Assim, a questões como a schellinguiana: como se dá a passagem do finito ao infinito ou “(...) como chego a sair do Absoluto e a passar a algo de oposto?”⁵³, Fichte responde:

*Só uma coisa está além do limite, una, e unicamente viva: a luz mesma [o originário]. É a luz que nos envia para fora de si, à vida ou à experiência (...), à experiência que contém o novo, a uma vida divina*⁵⁴.

A exposição de 1804 consolida o sentido do transcendental como ideia, enquanto modo de se referir ao Absoluto que pensa o transcendente como inseparável do imanente, devido à autonegação intrínseca

⁵¹ Carta a Schelling de 15 de janeiro de 1802, cf. FSCBHW, 153; FSCC, p. 106.

⁵² Em oposição a isso é que Fichte dirá: “A meta da filosofia é realizar efetivamente e com toda seriedade o ser da razão, e não falar desde fora da razão”. Cf. WL. ZV 1804, V. XIV,140; DdC 1804, p. 148.

⁵³ SCHELLING, F. W. G. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. In: *Schellings Werke*. Hrsg. M. Schröter, München: C. H. Beck, 1927-1958, 294. Em português: SCHELLING, *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. Terceira Carta*. Trad. R.R. Torres Filhos. São Paulo: Abril Cultural, p.184.

⁵⁴ FICHTE, WL. ZV 1804. V. VIII 82-83; DdC 1804, p. 105.

do conceito na constituição do saber, diante da inabarcabilidade e inconcebibilidade do Absoluto como fundamento inexprimível do próprio Saber. Assim, ao desaparecimento da exposição da reflexividade do Eu e Não-Eu se contrapõe a subsistência de uma vida autônoma (na existência interna do saber) do mais-originário, como vida e unidade pura que “*existe unicamente por si mesma, desde si mesma, mediante si mesma, sem nenhuma cisão*”⁵⁵. Essa Unidade se mostra condição de toda possível cisão (disjunção) no Saber e fornece para isso (para esse trabalho) a figura do conceito, como elemento que participa a um só tempo do fundamento atemporal (unidade) na evidência genética e do fundamento temporal (multiplicidade) na evidência fática.

O conceito, vinculado desde sempre à unidade pura incompreensível (*unbegreiflich*), a saber, o Absoluto, é por isso apresentado em inteira conformidade com os princípios do transcendentalismo, em vista do qual não se deve estranhar, diz Fichte, não haver ponte (fixa) entre a *Wissenschaftlehre* e o ponto de vista ordinário, pois, tanto antes como agora,

*(...) a Doutrina da Ciência responde a uma questão que ela mesma por primeiro suscita (tem que suscitar) e resolve uma dúvida que ela mesma tem que colocar*⁵⁶.

Na recepção distinta, por Hegel e Schelling, do modo de estabelecer a relação entre o fundamento e o fundado, chama a atenção que ambos visaram algo diferente em seus projetos, sem tocar na solidez da abordagem fichtiana. O fato de Fichte ter escapado, por sua abordagem do transcendental pela razão, do domínio da positividade objetiva e histórica, fala em favor do método no acompanhamento do projeto de Kant de pensar segundo os limites da razão humana. Ao mesmo tempo na radicalização do projeto kantiano, Fichte manteve a coerência por visar se colocar pela *Doutrina da Ciência* sempre em acordo consigo mesmo a partir deste método. Nesta direção o projeto filosófico e as teses metafísicas do pensamento de Fichte permanecem, no sentido mais autêntico, ainda fora da história da filosofia contida nos manuais e também da convencionalizada história filosófica da filosofia.

⁵⁵ FICHTE, WL. ZV 1804. V. VIII 80; DdC 1804, p. 103.

⁵⁶ FICHTE, WL. ZV 1804. V. X 94; DdC 1804, p. 114.

REFERÊNCIAS

ASMUTH, C. *Begreifen des Unbegreiflichen: Philosophie und Religion bei Joahnn Gottlieb Fichte 1800-1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999.

_____. El carácter visual fundamental de todo conocimiento. Teoría de la imagen y teoría perspectivista en Fichte. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. V. 6 (2013), invierno, 2013, 2-12.

FICHTE, J. G. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

_____. *Doctrina de la Ciencia. Exposición de 1804*. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona, 2005.

_____. *A Doutrina da Ciência de 1794*. Trad. R. R. Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *J. G. Fichtes Werke*. Hrsg. I. H. Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co., Vol. I, 1971.

_____. *Fichte-Schelling. Correspondencia Completa*. Trad. Hugo Ochoa. Acessado em 10/10/2014 e disponível: <https://www.yumpu.com/es/document/view/11846205/fichte-schelling-correspondencia-completa-instituto-de-filosofia>.

HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, I Heft. Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.

_____. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. Maria del Carmen P. Martín. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. In: _____. *Werke* [in 20 Bänden]: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HÖLDERLIN, F. *Entwurf "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus"*. In: *Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. Jochen Schmidt. Bd. 2. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, 575-577.

OMINE, Akira. *Das Verhältnis des Selbst zu Gott in Fichtes Wissenschaftslehre*. In: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*. Bd. 12 (1997), 323-334.

ROSALES, Jacinto R. *Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802)*. In: *Contraste*. Málaga: Univ. Málaga, s/d. (artigo no prelo).

SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie. Zeitschrift für speculativen Physik*, Band 2, Hamburg, 2001.

_____. *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Trad. R.R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SERRANO, V. *Sobre la beatitudo y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto*. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. N. 3, verano 2011, pp.6-35.

SCHULZ, Walter. *Fichte-Schelling Briefwechseln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

SIEP, Ludwig. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. München: Karl Alber Freiburg, 1960.

TRAUB, Harmut. *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804-1806*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1992.

Objetivação e essência genérica em Ludwig Feuerbach

João Batista Mulato Santos
Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

O filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) ainda é pouco conhecido no Brasil, mas isso não quer dizer que suas obras sejam portadoras de irrelevante significação para a filosofia. Feuerbach geralmente é associado à corrente filosófica do materialismo científico, muito difundida no século XIX, e a pensadores como Karl Marx e Friedrich Hegel. Este último foi seu grande mestre que, entretanto, o filósofo tornou-se um de seus maiores críticos.

Podemos seguramente afirmar que a religião cristã, que é o objeto de estudo desta pesquisa, é também o principal objeto de críticas do pensador. Ela é analisada por sua teoria da objetivação na qual ele ressalta a importância dos objetos para compreensão da essência humana e desta forma torna-se seu principal meio ou até mesmo o único instrumento para esta análise.

Na filosofia feuerbachiana os objetos possuem grande relevância, sejam eles materiais ou espirituais, devido ao fato de servirem de intermédio para que o homem tenha consciência daquilo que lhe é mais íntimo. Os objetos sensoriais ou espirituais são o meio pelo qual o homem consegue ter acesso à sua essência.

A essência do homem é primeiramente exteriorizada para que em seguida ele possa encontrá-la dentro de si mesmo. Quando os objetos pelo qual o homem identifica sua essência são materiais, isto é, sensoriais, estes objetos possuem uma diferença em relação ao homem, o que os torna facilmente identificável e discernível. Os objetos servem de espelho para que o homem tenha um conhecimento concreto a respeito de sua essência, ou seja, daquilo que ele é. Mas quando os objetos são espirituais ou religiosos, então há uma enorme dificuldade para desassociá-los do homem, pois eles se encontram na própria consciência humana. No objeto sensorial o homem pode ser facilmente separado dele, uma vez que este tipo de objeto se encontra fora deste. Enquanto no objeto espiritual ou religioso é mais difícil discerni-lo do homem, pois a consciência que o homem tem de si mesmo é o que dá origem ao próprio objeto no qual ele exterioriza sua essência. Faz-se necessário reforçar a ideia que a consciência que o homem tem de si mesmo é o que origina o objeto religioso, no entanto essa consciência não é reconhecida por ele como algo projetado no objeto exterior, isto é, Deus e que volta para si mesmo como algo alheio a ele.

A essência do homem é o que lhe há de mais íntimo, mas ele não tem acesso direto a ela. Desta forma, ele só pode conhecê-la por meio daquilo que lhe é exterior, quando ela é revelada através dos objetos. Para Feuerbach, esses objetos estão presentes na relação do homem com a natureza, pois é através desta relação do homem-natureza e consequentemente com os objetos, sejam eles materiais ou espirituais, que realmente se conhecer seus segredos mais íntimos.

O objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva deste sujeito. Se este for um objeto comum a muitos indivíduos diversos quanto à espécie, mas iguais quanto ao gênero, então é ele, pelo menos na maneira em que ele for um objeto para esses indivíduos conforme a diferença deles, um ser próprio, porém objetivo.¹

O trecho supracitado tem o intuito de demonstrar como a essência objetivada de um ser é projetada em um objeto, sendo este um elemento necessário e obrigatório para ser conhecida tal essência, isto

¹ FEURBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 46.

é, a partir da relação de um ser com o objeto é que se encontra a relação deste ser com ele mesmo. Os objetos, na verdade, são um espelho pelo qual a essência de um ser é projetada e refletida para ele mesmo para que desta forma o homem tenha contato, ainda que indireto, com aquilo que ele realmente é. Feuerbach usa como exemplo no livro *A Essência do Cristianismo* (1841) a relação da Terra com o Sol.

O sol é o objeto comum dos planetas, mas a maneira como ele é objeto para Mercúrio, para Vênus, Saturno ou Urano ele não é para a Terra. Como Planeta tem o seu próprio sol. O sol que e como ilumina e aquece Urano não tem existência física (somente astronômica e científica) para a Terra; e o Sol não só aparece de outra forma, ele também é realmente em Urano um sol diferente do da Terra.²

Nesse exemplo, Feuerbach coloca o objeto que é comum a outros seres como sendo o objeto pelo qual todos eles, os planetas, revelam sua essência, no entanto a essência de cada planeta não é a mesma, e tal diferença é conhecida exatamente devido à relação que cada planeta, com sua essência distinta, tem com o objeto, embora seja o mesmo em comum, não o é para cada planeta devido a relação deste com cada um daqueles que revelam sua essência por tê-lo como objeto. O Sol que banha a terra não é o mesmo que atinge a superfície de Urano, mas a relação entre o Sol e a Terra não é o determinante para a Terra cuja essência só é conhecida através do Sol.

Por isso é a relação da Terra com o sol ao mesmo tempo uma relação da Terra consigo mesma ou com a sua própria essência, porque a proporção da grandeza e da intensidade da luz com a qual o sol é um objeto para a Terra é a proporção da distância que determina a natureza própria da Terra. Todo planeta tem por isso no seu sol o espelho de sua própria essência.³

Então podemos concluir que a relação do ser com o objeto consiste, concomitantemente, na relação do ser com ele mesmo sendo exatamente devido à existência do objeto que se torna possível tal relação.

² Ibid., p. 46.

³ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 46.

A consciência que se tem daquilo que nos é exterior e nos permite conhecer algo que nos é interior, íntimo, é o mesmo que a consciência que temos de nós mesmos.

A essência que é revelada através do objeto é em si mesma perfeita. Feuerbach fundamenta esta perfeição não à toa, mas por ela ser o fundamento de si mesma. Qual é a essência do homem? Vontade, razão e coração. Por que o autor se refere a elas como algo perfeito? Somente pelo fato de terem sua finalidade em si mesmas. Mas se são finalidades em si mesmas, então não seria dispensável a existência de objetos para revelá-las? De acordo com o pensamento do filósofo, não. Pois os objetos são exatamente aquilo que torna possível que a essência do homem possa ser conhecida, ou seja, é como se eles fossem um espelho para a própria essência humana que, uma vez projetada, possa se voltar para o próprio homem e desta forma ser conhecida.

O homem para Feuerbach, nada é sem objetos, pois sua essência não tem consciência de si mesma diretamente, assim faz-se necessário que, para o homem conhecer sua essência, ele deve ter contato com aquilo que o permite alcançar tudo o que lhe é mais íntimo, interior, o que se torna possível somente por meio do que lhe é exterior, isto é, os objetos.

Feuerbach quer dizer que o objeto da religião, exatamente por ser um objeto encontrado no próprio indivíduo, está entrelaçado neste de uma maneira que se torna praticamente impossível distingui-lo do homem sem o uso de um juízo crítico.

O objeto sensorial é em si um objeto indiferente, independente da intenção, do juízo; mas o objeto da religião é um objeto mais selecionado: o ser mais excelente, o primeiro, o mais elevado; pressupõe essencialmente um juízo crítico para distinguir entre o divino e o não divino, o adorável e o não adorável.⁴

Por se encontrar na própria consciência que o homem tem de si, o objeto religioso expressa, como nenhum outro, aquilo que há de mais profundo no homem. Deus é esse objeto da religião, logo, ele representa, enquanto símbolo, o pensamento, a intenção, o valor e o próprio conhecimento que o homem tem de si mesmo até aquilo que almeja um dia alcançar e quando separamos Deus do homem separamos o homem dele mesmo.

⁴ FEURBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, p. 46.

Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa.⁵

Feuerbach deixa claro que o homem religioso não tem consciência direta de si enquanto ser religioso. Como já foi dito anteriormente, o homem não tem conhecimento direto de sua essência, a não ser através dos objetos. Este fato se revela como um primeiro aspecto que é fundamental para a existência da religião. É exatamente o fato do homem não saber que aquilo que lhe é mais íntimo e essencial está sendo projetado em algo que ele considera como totalmente alheio, diferente e diverso de si mesmo é o que torna possível a existência da religião de um modo bastante peculiar.

[...] Não deve ser aqui entendido como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem de sua própria essência, porque a falta da consciência deste fato é o que funda a essência peculiar da religião.⁶

A essência peculiar da religião se encontra exatamente neste fato. O homem não consegue se encontrar enquanto homem no objeto da adoração que parecer ser absolutamente alheio a ele. Para ele a consciência que se tem de Deus é a consciência de um outro ser. É devido a este fato que a religião se firma como o primeiro conhecimento que o homem tem de si mesmo, embora que de maneira indireta, precedendo até mesmo à filosofia. O ser que expressa tudo aquilo que ele é e o pressupõe, não é reconhecido por ele como algo oriundo de si mesmo. Deus somente se firma como algo exterior ao homem porque o homem não percebe em Deus a sua própria essência, tudo aquilo que ele é e que o fundamenta enquanto gênero. A consciência que se tem da religião é a consciência de algo alheio ao homem, mas que surge de fora para dentro do homem, como algo que se apodera intimamente dele.

⁵ Ibid., p.55.

⁶ Ibid., p. 55.

Feuerbach encontra na religião a essência infantil do homem porque ela é a primeira consciência que ele tem de si mesmo e do mundo que está à sua volta sem se dar conta que a essência desta consciência divina se encontra nele mesmo. *A religião é a essência infantil da humanidade; mas a criança vê a sua essência, o ser humano fora de si – enquanto criança é o homem objeto para si mesmo como um outro homem* (FEUERBACH. 1988, p. 56).

Desta forma, isso significa que os dois seres, pai e filho, compartilham a mesma origem, sendo este último o responsável pela existência do primeiro e não o contrário. Por não reconhecer sua essência como algo objetivado, o homem a vê como a essência de um outro ser distante dele. A cada nova religião tudo aquilo que era tido como um objeto distante do homem acaba por se tornar algo cada vez mais próximo de seu íntimo, ou mesmo subjetivo, tornando a essência de um ser alheio e diverso uma essência cada vez mais semelhante e profunda, mas que na verdade é sua própria essência que retorna para si mesma através de um objeto espiritual. Portanto, pode-se concluir que a consciência humana que se tem de Deus nada mais é que uma consciência que o homem tem dele mesmo, embora de maneira indireta e que só é possível de ser conhecida através deste objeto religioso ou espiritual.

REFERÊNCIAS

- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Campinas, SP: 1988.
- REDYSON, Deyve. CHAGAS, Eduardo F. *Ludwig Feuerbach: Filosofia, Religião e Natureza*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2011.
- CHAGAS, Eduardo F. REDYSON, Deyve. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

O espírito e a prática cristã: um debate entre Hegel e Nietzsche

Adilson Felicio Feiler

PUC RS

INTRODUÇÃO

Diante das críticas que Hegel e Nietzsche apresentam ao dualismo cristão, seja da lei positiva como da moral, em ambos há uma valorização do autêntico “espírito cristão”, que em Hegel é lido através da ação de Jesus, que “(...) apareceu não muito antes da última crise e trouxe à tona a fermentação dos múltiplos elementos do destino judaico (HEGEL, ECD, 2011, p 190). Em Nietzsche a ação é traduzida como uma prática, “(...) a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã” (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1999, p. 211), ou seja, através da prática de Jesus. Assim, o problema da moral e da razão moderna está no dualismo e positivismo que esta tem assumido, frente a mesma Hegel e Nietzsche endereçam as mesmas críticas.

Pela aproximação entre o jovem Hegel e Nietzsche de acordo com: *O espírito do Cristianismo e seu destino* (1798-1800)¹ e *O Anticristo*

* Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/9752354151429494>.
e-mail: feilersj@yahoo.com.br Doutorando em Filosofia,

¹ Este trabalho, que antecede o sistema hegeliano, constitui na visão de Wilham Dilthey o mais belo de Hegel. No entanto, cabe cautela, quanto ao fato de Hegel ou o ter compilado num todo acabado ou por fragmentos separados, por essa mesma razão muitos resistem em concebê-la enquanto obra, mas apenas enquanto fragmento. De acordo com as pesquisas atuais o escrito faz parte do período anímico de Hegel, referente aos anos de 1797 a 1800 quando de sua estada em Frankfurt. (Cf. BECKENKAMP, 2009). Além deste escrito, no caso

(1889)² e, seguindo os conceitos de Amor e Destino, apresentamos a tese de um ethos cristão que é plenitude vital, que, a cada momento, está destinado a atingir novos pontos culminantes; revela-se, assim, como uma ética com caráter plural. A afirmação desta ética demanda uma crítica à moral. O percurso metodológico para chegar a esta ética é marcado por aproximações e distanciamentos entre Hegel e Nietzsche, há, no entanto, uma aproximação quanto a crítica à moral em ambos autores e também quanto a um projeto ético. Não queremos com isso reconciliar Hegel e Nietzsche, mas mediante uma comparação entre ambos destrinchar suas identidades e diferenças no que diz respeito ao cristianismo tradicional e ao dualismo e positivismo da razão moderna. É um projeto ético de reconciliação transvalorada, que se opera a cada momento culminante que se atinge, mostra-se como algo aberto e, por esta razão, está ligado à vida na sua dimensão de plenitude que tem a sua expressão no amor. No amor, a vida atinge a sua culminância e, para expressá-la, introduzimos um conceito novo com sentido metafórico: o de pontos culminantes de vida: *Lebenshöhepunkte*³. Essa metáfora é resultado da junção de duas outras: plenitude vital *Lebensfülle*⁴, a abertura plena da vida (Hegel-Nietzsche) e pontos culminantes de potência *Macht-Höhepunkte*⁵, a multiplicidade de força que a vida assume (Nietzsche). Através do conceito de pontos culminantes de vida inferimos uma ética, mediante a qual propomos uma reconciliação frente à complexidade do conflito da vida, marcado pelas dimensões normativas e orgânicas. Pois, tanto Hegel como Nietzsche,

de Hegel, também incluímos, na pesquisa, seu epistolário, correspondendo ao período da redação da obra supracitada. De modo particular, destacamos sua famosa carta a Schelling, de 02 de Novembro de 1888.

² Além desta obra e de seu epistolário, correspondentes, ao mesmo período de redação, incluímos a *Gaya Ciência*, de onde extraímos o conceito de *Lebensfülle*, também utilizado por Hegel. Incluímos os Fragmentos Póstumos de Nietzsche, que são assim denominados por terem sido publicados postumamente, servindo como explicitação póstuma das obras publicadas. De modo particular, destacamos os Fragmentos Póstumos do Outono de 1887, correspondentes ao período de redação de suas obras finais. Dentre elas, destaca-se o *Anticristo*.

³ Pela *Lebenshöhepunkte* temos a intenção de aproximar o vitalismo de Nietzsche ao Jovem Hegel, resultando numa dialética aberta, ou seja, da afirmação na imediatidade passando pela negação na mediatidade, atingindo um grau máximo de resistência na reconciliação. Daqui se prepara uma nova afirmação: pontos culminantes que apontam para um pensamento em rede.

⁴ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 354 e NIETZSCHE, GC, KSA, 1999, p. 620

⁵ Cf. NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8]. 1999, p. 343

ao apresentarem um novo modo de ser no mundo, marcado pela perda de uma autoridade absoluta e eterna, enaltecem a prática de vida inaugurada com Jesus de Nazaré. “O jovem Hegel tem o Cristo em alta estima”⁶, assim como “Nietzsche revela simpatias por Jesus”⁷. Ambos Hegel e Nietzsche defendem um espírito cristão baseado no Evangelho de João, o evangelho acentua a prática de Jesus como uma prática de unidade em plenitude, que reflete a soberania daquele que é responsável por ela, portanto superior à moral kantiana. No nazareno a reconciliação entre os polos da tensão dialética e a transvaloração dos valores encontram a culminância. Nietzsche não quer, pelo menos diretamente, resgatar o espírito do Cristianismo como um todo, porém neste, ao alimentar uma atitude condescendente e até simpatética⁸ valorizar o que nele há de mais singular: sua prática. Mediante a qua ele elabora a sua própria ética, uma ética do “Sim” para uma vida não degenerada pelo Cristianismo dogmático da filantropia moderna, da compaixão.

Nossa pesquisa segue a esteira daqueles que, como Stephen Houlgate⁹, Walter Kaufmann¹⁰ e Robert Pippin¹¹, empreendem aproximações entre Hegel e Nietzsche no que diz respeito a crítica à moral cristã. Da mesma forma Karl Löwith¹² que, ao apresentar uma crítica à Hegel de ser aquele que introduz a humanidade no ateísmo pela aproximação de Deus ao mundo, e que vem a culminar em Nietzsche, tem na lei e na moral adversários comuns ao estabelecimento do ethos cristão singular. Hans Küng, inclusive é aquele que aproveita de maneira positiva a encarnação de Deus na história para a salvaguarda do ethos cristão enquanto práxis. No entanto, pretendemos ir além no sentido de uma explicitação da crítica servindo-nos de uma estratégia e detalhamento sem precedentes, como é o caso da delimitação desta crítica pelas obras supracitadas, bem como pelo estabelecimento de um método e a um projeto ético comum. Por essa razão, enfatizamos que enquanto a moral refere-se às normas e interditos, o *principium obliga-*

⁶ Cf. KÜNG, 1973, p. 50

⁷ Idem, 1976, p. 349

⁸ Com o termo simpatético ser quer significar uma prática que se dá por um misto de simpatia e deboche, o que reflete a postura do *Idiota* de Dostoiévski.

⁹ Cf. HOULGATE, 1986, p. 01-02

¹⁰ Cf. KAUFMANN, 1965, p. 63

¹¹ Cf. PIPPIN, 2006, p. xiii

¹² Cf. LÖWITH, 1988, p. 409

tionum, a ética diz respeito à reflexão sobre as normas que repercute em uma disposição prática, o *principium praxium*.¹³ Pela crítica à moral, afirmamos um ethos cristão que se estabelece mediante a prática de vida de Jesus, uma ética que se afirma pela plenitude da vida como *Lebenshöhepunkte*.

Seguimos no desenvolvimento da pesquisa os passos metodológicos da dialética, principiando de uma imediatidade, passando por uma mediatidade e confluindo na reconciliação de ambos momentos anteriores: uma reconciliação aberta à plenitude, em redes múltiplas e caóticas de novas reconciliações: a Fenomenologia, para principiar na dimensão descritiva do fenômeno do ethos cristão; a Lógica, para demonstrar a sistematização e a crítica do ethos cristão; e a Política, para culminar com a aplicação do ethos cristão na dimensão social.

1. A POTENCIALIDADE

Partimos na fenomenologia de um ponto comum: da unidade hegeliana imediata, aquela fonte e princípio a nada determinado e da duplicidade nietzschiana, marcada pelas disposições artísticas apolínea e dionisíaca, enquanto meras manifestações artísticas são ambas realidades imediatas. Logo, tanto a unidade como a duplicidade são realidades imediatas abertas que anseiam pela plenitude, portanto *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), força que se expressa como fenomenologia romântica. Portanto, na vida que atinge a maximização da potência temos abertura que nos permite desconstruir a moral e abrir a possibilidade de um projeto ético na própria pessoa de Jesus e sua prática que valoriza todas as inclinações humanas, como em alimentar as multidões pela multiplicação dos pães¹⁴. Daqui se depreende o fato

¹³ Etimologicamente não somos capazes de chegar a estabelecer as diferenças entre ética e moral, pois embora sejam termos que procedem de línguas diferentes: ética do grego – *ethos* e moral do latim – *mos* ambos significam costumes. A distinção entre moral e ética, que assumimos em nossa pesquisa, é aquela estabelecida por Paul Ricoeur. Segundo ele a moral refere-se “(...) uma dupla função, a designar, por um lado, a área das normas, ou seja, dos princípios do permitido e do proibido, e, por outro, o sentimento de obrigação como face subjetiva da relação de um sujeito com as normas” (RICOEUR, 2003, p. 591). A ética refere-se “(...) uma metamoral, uma reflexão de segundo grau sobre as normas, ora os dispositivos práticos que convidam a colocar a palavra ‘ética’ no plural” (RICOEUR, 2003, p. 591).

¹⁴ Cf. Mt 14,15-20

de que o específico e próprio do Cristianismo “(...) está em considerar a esse Jesus como decisiva e última instância, como critério final para o homem naquelas suas diferentes dimensões.¹⁵” Em sendo Jesus o critério último do Cristianismo sua mensagem se traduz na singularidade¹⁶ que se depreende de sua vida.

2. A DIVERSIDADE

Esse, em sua imediatidade tende num momento seguinte, a se deparar com o seu oposto, portanto uma *Vielfältigkeit* (diversidade) e desta oposição que anseia por estabelecer redes surge uma lógica. A lógica, em Hegel, se depreende a partir do desbobramento daquela unidade imediata e da tensão da duplicidade imediatidade como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) em um outro dela mesma e em um oposto na *Vielfältigkeit* (diversidade). Nesta proposta ética de apresentar Deus como pessoa sob a terminologia Reino de Deus, Jesus em nome desta força *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), representada pelo Reino de Deus, nega tudo o que a ele se opõe, e dessa negação se evidencia a *Vielfältigkeit* (diversidade) de diferenças solapadas pela moral: uma certa concepção da lei que se impõe como estranha¹⁷. Daqui se depreende a antítese entre Jesus e “Deus”: Jesus como pessoa em sua mensagem e prática singular “(...) ergue-se face ao Deus tenebroso e cruel e, muitas vezes, incompreensível.¹⁸” Tanto Hegel como Nietzsche, em seu esforço de partir de uma imediatidade, a fim de romper com a cristalização dogmática, se lançam contra a ordem estabelecida. Nietzsche vê a necessidade de culminar em: “(...) um ser de outro modo” (NIETZSCHE, AC, KSA, §, 39, 1999, p. 211), portanto aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade) Ou seja, ambas imediatidades, a unidade interna e a duplicidade externa, convergem na *Vielfältigkeit* (diversidade), com acento no valor da diferença para a constituição de uma totalidade que integra a vida em sua plenitude. A relação entre estas partes reflete abertura e amor ao destino, salvaguarda do movimento da plenitude da vida a atingir sempre pontos mais culminantes, *Lebenshöhepunkte*,

¹⁵ Cf. KÜNG, 1976, p. 102

¹⁶ Idem, p. 94

¹⁷ Cf. Mt 5,17

¹⁸ Cf. KÜNG, 1976, p. 120

que é uma ética em movimento, traduzida numa prática. A prática de Jesus aponta para um ethos sempre em movimento.

3. A RECIPROCIDADE

O ethos cristão que, além de fenomênico, possui uma fundamentação lógica e uma implicação política, marcada pela transição da esfera do privado e estranho para a esfera do público e reconciliado – o legado cristão na história. Uma história que se expressa na abertura da reconciliação e em valores sempre novos que vão se estabelecendo pela sua transvaloração em redes potenciais e múltiplas, portanto na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Essa reciprocidade se manifesta tanto na reconciliação de partes, no “(...) Ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua oposição” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326), como na totalidade caótica das mesmas em “(...) Deus como momento culminante: o ser aí uma eterna adoração e acentuação. Porém nisto não é a palavra ponto culminante senão apenas pontos culminantes de potência” (NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8], KSA, 1999, p. 343); permanece um todo em rede, cujas relações se dão através de ações que respondem a estímulos na mesma intensidade, sejam estes estímulos que reconciliam, como que provocam a luta. Na reciprocidade a prática original de Jesus, que é força se opõe àquilo que ameaça a sua diversidade, afirma o aspecto da coletividade que se efetiva na política ao se reconciliar as diferenças, no intuito não de negar seu princípio de diferença e individuação, mas de reforçar sua identidade como diferença. Jesus testemunha a afirmação das identidades nas diferenças ao estabelecer relações com povos estrangeiros. Nestas relações se aprimora a dimensão da universalidade no sentido de se acolher o destino com amor.

CONCLUSÃO

Ora, assumir o destino é maximizar a vida é intensificar a potência, de modo que esta alcance seus pontos culminantes, que na prática de vida de Jesus, para além do Judaísmo e do Cristianismo de seus seguidores, se efetivou. A verdadeira religião é aquela que maximiza a

prática de vida: *Lebenshöhepunkte*, razão pela qual afirmamos que esta se deu quando da atuação de Jesus, que inaugurou uma ética desde o seu aparecimento ao afirmar a vida e suas inclinações pela *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), em seu desdobramento e oposição pela *Vielfältigkeit* (diversidade) ao negar o que se opõe a vida, e em sua reconciliação e redes constituídas por pólos em luta pela *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) acolhendo as identidades nas diferenças. É claro que esta religião poderia perfeitamente continuar acontecendo através da constituição de pequenas comunidades imbuídas do princípio de afirmar a vida pela prática no reconhecimento das diferenças promotoras de uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). É justamente pelo reconhecimento das diferenças como diferenças, portanto com características múltiplas que se é capaz de apresentar em Nietzsche um projeto ético; uma ética da intensificação da potência que é expressão de uma dada condição de vida: *amor fati*. Diante dessa ética se é levado a enfrentar o fluxo vital dentro daquilo que este apresenta de mais terrível. Pois, o que se tem até agora convencionalizado é que, por trás de quadro caótico que este apresenta do mundo, nada se contrói; não se contrói nada quando se atrela aos moldes da moralidade clássica e à sua versão moderna, que cristaliza as diferenças. Ora, são, portanto, essas diferenças as promotoras de vida, expressas na reconciliação de redes que se opõem e atingem pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte* que acolhem e afirmam com amor o destino. Porém, estes são apenas pontos, resultantes da intensificação da potência como necessidade orgânica do próprio agir, de docilidade ao destino, dos quais se constituem novas forças que, ao se diferenciarem criticamente, se atualizam reciprocamente para dar espaço a novos pontos culminantes, e assim sucessivamente. Portanto, maximiza a vida todo aquele que supera os limites do estranhamento da lei positiva e a resignação moral do último homem no ethos que é base para a praxis, o que reflete de modo particular a prática de Jesus,

Essa atualidade que de uma fenomenologia como *Leistungsfähigkeit*, passa por uma lógica da oposição e da diferença como *Vielfältigkeit* e se reconhece como diferença na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Tanto na reconciliação de partes, como na totalidade caótica das mesmas permanece um todo em rede que reconhece as diferenças. A prática de

Jesus se apresenta como aquela potencialidade que é o Reino de Deus que se opõe àquilo que não lhe corresponde: a fixidez da moral, para afirmar a diversidade em que se reconhece e afirma a diferença.

Logo, o Cristianismo do movimento messiânico de Jesus promove um ethos cristão que intensifica a vida até a sua plenitude e culminância: *Lebenshöhepunkte* pelo amor com que se acolhe o destino.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften. Werk 1* Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Frankfurt, 1994.

_____, O Espírito do Cristianismo e seu destino. In: *Revista de Opinião Filosófica*, n. 02, v.01, PUCRS: Porto Alegre, Jul/Dez. de 2010 (por nós traduzida).

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____, F. W. *O Anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.

Fontes Secundárias:

BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel. Formação de um sistema pós-kantiano*. Edições Loyola: São Paulo, 2009.

BRITO, Emílio. La vie dans 'L'esprit du Christianisme'. In: *Hegel e la vie*. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 2004, p. 17-18.

DILTHEY, Wilhelm. In: *Hegel-Studien*. Band 1. Herausgegeben von Friedheim Nicolin and Otto Pöggeler: Bonn, 1961

HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge University Press: Cambridge, 1986.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, Antichrist*. Princeton University Press: Princeton, 1968.

KRELL, David Farrel. *Postponements. Woman, Sensuality, and Death in Nietzsche*. Indiana University Press: Blowington, 1986.

KÜNG, Hans. *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*. Desclée de Brouwer: Bar-le-Duc (Meuse), 1973.

- LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung: Stuttgart, 1988.
- PIPPIN. Robert B. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. The University of Chicago Press: Chicago, 2006.
- RICOEUR, Paul. Ética. Da moral à ética e às éticas. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. Vol I, Editora Unisinos: São Leopoldo, 2003, p. 591.
- TORRES, João Carlos Brum. Hegel e o destino. In: *Hegel: a moralidade e a religião*. Filosofia Política, série III – n. 3, Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade. Por um Cristianismo não religioso*. Editora Record: Rio de Janeiro / São Paulo, 2004.

De Hegel a Tomás de Aquino: Lima Vaz e o Tomismo Transcendental*

Philippe Oliveira de Almeida**

Universidade Federal de Minas Gerais

INTRODUÇÃO

Pretendemos, neste trabalho, analisar o impacto do neotomismo e do hegelianismo sobre o pensamento do filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921 – 2002). Defendemos que a obra de Lima Vaz pode ser situada na corrente doutrinal conhecida como Tomismo

* O presente estudo é desdobramento de pesquisas que realizamos em sede de graduação (em trabalho de conclusão de curso orientado pelo professor doutor João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell, intitulado *A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz*) [Publicada em ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz*. *Pensar* – Revista eletrônica da FAJE. Belo Horizonte, v. 2, nº 1, 2011, p. 56 a 61], e de mestrado (em dissertação orientada pela professora doutora Karine Salgado e intitulada *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*) [ALMEIDA, Philippe Oliveira de. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013, 200 f., enc. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito]. Tivemos a oportunidade de debater nossa proposta em diferentes eventos acadêmicos (citamos, a propósito, as comunicações que apresentamos no 1º Colóquio Vaziano de Belo Horizonte, ocorrido em 2008 – com o título *A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz* – e no Primeiro Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel, ocorrido em Buenos Aires em 2014 – com o título *Lima Vaz: hegeliano ou tomista?*). Somos gratos, notadamente, aos professores doutores José Luiz Borges Horta, Delmar Cardoso e Manuel Moreira da Silva pelas críticas e sugestões feitas.

** Nossa pesquisa não teria sido possível sem o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG, que financiou-nos no curso do mestrado, e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Fundação Capes, que ora financiou-nos no doutorado.

Transcendental – inaugurada pelo jesuíta belga Joseph Maréchal (1878 – 1944). Dessa maneira, a apropriação da Filosofia Clássica Alemã feita pelo intelectual brasileiro atenderia a necessidades inerentes ao movimento neotomista. Não pretendemos, por óbvio, esgotar o problema – não faremos uma análise exaustiva de todas as referências ao Idealismo Alemão que constam do *corpus* limavaziano.¹ Adstringiremo-nos a trechos paradigmáticos da apropriação limavaziana da filosofia de Hegel.

Longe de representar um frívolo exercício taxonômico, nosso esforço para localizar Lima Vaz no seio do Tomismo Transcendental dá-se no intuito de compreender o papel desempenhado por Hegel, por Tomás de Aquino, pelos hegelianistas e pelos tomistas nas reflexões do autor brasileiro. São inestimáveis as contribuições de Lima Vaz aos estudos pátrios acerca do Idealismo Alemão, em geral, e de Hegel, em particular. Incontáveis gerações de pesquisadores nacionais foram influenciados pela interpretação limavaziana do sistema hegeliano. Assim, as finalidades que guiaram a recepção de Hegel por Lima Vaz – bem como as estratégias por meio das quais referida recepção desenvolveu-se – revelam-se tema fundamental à investigação da trajetória histórica do hegelianismo na Terra Papagalli.

1. RACIONALISMO ABSOLUTO E REALISMO ABSOLUTO

Em artigo, de caráter polêmico, intitulado *Entre o Hegel racional e o Hegel real*,² José Luiz Borges Horta sustenta que, desde o século XIX, duas interpretações do filósofo alemão se impuseram: a primeira encontraria em Hegel o artífice do *racionalismo absoluto*; a segunda, o fundador do *realismo absoluto*. Horta chega a falar, mesmo, em leituras castrantes e leituras fecundas de Hegel. Para além da distinção entre hegelianos de direita e hegelianos de esquerda, a demarcação proposta por Horta colocaria em evidência o verdadeiro cisma que, ainda nos dias que correm, atravessa a recepção da Filosofia Especulativa.

¹ Um esforço nesse sentido pode ser encontrado na publicação do primeiro volume dos *Manuscritos hegelianos* de Lima Vaz, iniciativa presidida pelo professor Arnaldo Fortes Drummond. Nosso estudo desenvolveu-se antes do lançamento de referido trabalho – no entanto, parece ser corroborado pela obra. V. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

² HORTA, José Luiz Borges. *Entre o Hegel racional e o Hegel real*. Em BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

Para os que entendem ser Hegel o artífice do *racionalismo absoluto*, o sistema se inscreveria na tradição racionalista, herdeiro do Esclarecimento. Hegel não faria mais que expandir intuições de Kant, o apogeu da filosofia ilustrada. Seu trabalho se constituiria em uma celebração do *logos* apodítico, demonstrativo, que, descoberto na Grécia Clássica, atingiria no mundo moderno sua plena maturidade. Para os que, em contrapartida, vêem em Hegel o fundador do *realismo absoluto*, seria imperioso encontrar no sistema, junto ao legado iluminista, o aporte romântico. Como Joaquim Carlos Salgado pontifica: “[...] o romantismo provoca em Hegel a necessidade histórica de recuperar a unidade ética da vida grega, perdida com a queda da democracia, a unidade da cultura ocidental, dada em primeiro lugar pela religião [...]”.³ O Iluminismo – tal como o Protestantismo – refletiria os dualismos do moderno sistema de pensamento. A Filosofia Especulativa adviria do esforço para conjugar irrazão e razão, paixão e intelecto, fé e saber.

Fé e saber, vale notar, é o título dado pelo jovem Hegel a ensaio elaborado em 1802 e lançado no *Jornal Crítico de Filosofia* – por ele co-editado, juntamente com Schelling. Escrito entre a publicação de *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (em 1801) e o início da redação da *Fenomenologia do Espírito* (lançada em 1807), *Fé e saber* analisa os sistemas filosóficos de Kant, Jacobi e Fichte, vendo, neles, a forma acabada da metafísica da subjetividade – e o indicativo de seu esgotamento. Para Hegel, as doutrinas dos autores citados teriam substituído o dogmatismo do ser pelo dogmatismo do pensamento. Hegel refere-se a Kant como o “pisoteamento da razão” e o “júbilo do entendimento e da finitude”.⁴ Longe de prolongar a filosofia do entendimento, o idealismo desenvolvido nos albores do século XIX acolheria a tarefa de superar a – nas palavras de Hegel – “mania de Esclarecimento” representada por Kant.

É possível rastrear, no programa encampado por Hegel em *Fé e saber*, a influência de seu amigo, o poeta e romancista Johann Christian Hölderlin (1770 – 1843).⁵ Já Franz Rosenzweig (no clássico *Hegel e o*

³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 17.

⁴ HEGEL, Georg W. F. *Fé e saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007, p. 56.

⁵ A propósito da influência de Hölderlin sobre o jovem Hegel, no esforço para conceber uma filosofia da união capaz de superar as aporias da doutrina kantiana, recomendamos, efusivamente, a leitura de BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.

Estado, publicado em 1918) salientava as críticas de Hegel à “fria erudição livresca” e o impacto do romance *Hipérion*, escrito por Hölderlin entre 1794 e 1795, sobre seu pensamento.⁶ Contra Kant, é necessário defender a totalidade indivisível do homem – composto pela cabeça, pelo coração e pelas entranhas, marcado pelas dimensões intelectual e volitiva mas, também, pelo âmbito desiderativo. Pela boca de Hipérion, Hölderlin pronunciará, contra a filosofia de seu tempo, um juízo que ecoará no trabalho de Hegel:

Mas do mero intelecto jamais surgiu algo inteligível e da mera razão jamais surgiu algo razoável.

[...]

Do mero intelecto não surgiria nenhuma filosofia, pois filosofia é mais do que apenas o conhecimento restrito do existente.

Da mera razão não surgiria nenhuma filosofia, pois filosofia é mais do que a exigência cega de um progresso interminável na confluência e discernimento de um assunto qualquer.⁷

No entender de Horta, parcela substancial dos hegelianistas – notadamente na Latinoamérica – trabalha, ainda hoje, para minimizar a presença de tonalidades românticas na Filosofia Especulativa. Para tanto, enfatizam os elos entre Kant e Hegel. São esses os adeptos da linha interpretativa que identifica em Hegel o artífice do *racionalismo absoluto*. O Conceito – noção capital no Idealismo Absoluto – seria, não um caleidoscópio multicolorido (que, em sua unidade, preservaria a diversidade de matizes do real), mas uma abstração cinza. Os elementos dionisíacos (dialéticos) do pensamento hegeliano seriam rejeitados em prol de uma leitura apolínea (analítica), que enfatiza a racionalidade da história, mas ignora a historicidade da razão. Semelhante leitura procuraria aplainar a acidentada – repleta de níveis e texturas distintas – topografia da obra de Hegel, tornando-a uma superfície lisa e uniforme. Transformariam em arabesco rococó o desenho barroco da Filosofia Especulativa.

⁶ V. ROSENZWIEG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

⁷ HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou O eremita na Grécia*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

2. A COMPANHIA DE JESUS E A “DOMESTICAÇÃO DE HEGEL”

Trata-se, para Horta, de um projeto voltado à “domesticação de Hegel” – quer dizer, uma tentativa de neutralizar o caráter transgressor de seu pensamento. É nesses termos que o autor entende o tratamento dado a Hegel por pensadores vinculados à Companhia de Jesus – dentre os quais se encontra Lima Vaz. No ensinamento de Horta:

A história das idéias filosóficas no Brasil está por nos oferecer uma análise dos limites da intervenção da *Companhia de Jesus* – que para nossa alegria elegeu Hegel como seu pensador nodal (e daí a primazia dos padres Lima Vaz, em Minas, e Paulo Meneses, em Pernambuco) – não somente sobre todos nós como, até mesmo, sobre os jesuítas que nos iniciaram, direta ou indiretamente, na leitura de Hegel. Afinal, trata-se de uma *ordem*.⁸

Como, noutra ocasião, tivemos a oportunidade de debater, na América Latina, a Companhia de Jesus teve, desde o início do processo de colonização, enorme impacto sobre a formação das mentalidades. O grande historiador e crítico literário Wilson Martins dedica um volume inteiro do clássico *História da inteligência brasileira* (constituído de sete tomos) à contribuição dos jesuítas para a edificação da elite intelectual da América Portuguesa.⁹

Ainda está por ser realizada uma reconstituição histórica do papel da Ordem Jesuíta na difusão, em solo latino-americano, do pensamento filosófico. Em terras brasileiras, diversos são os intelectuais que, associados ou não ao catolicismo, devem sua iniciação filosófica a escolas confessionais presididas pela Companhia de Jesus. Frequentemente ignorado em virtude do preconceito (que leva muitos a ver nas religiões mero dogmatismo infenso à reflexão crítica), o aporte dos jesuítas é capítulo imprescindível à compreensão da trajetória da filosofia no Brasil.

Os elementos acima arrolados seriam, por si sós, mais que suficientes para justificar o estudo da vida e da obra de Lima Vaz. Ordenado em 1948, o autor exerceu o magistério filosófico universitário por quase cinquenta anos, nas cidades de Nova Friburgo, São Paulo,

⁸ HORTA. Entre o Hegel racional e o Hegel real..., *cit.*, p. 135, nota 115.

⁹ V. MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992, 1 vol.

Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Lecionando na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus (que, após sucessivas transferências, fixou-se na capital do Estado de Minas Gerais), Lima Vaz tornou-se figura popular na educação de inúmeras gerações sequiosas por se aproximarem do saber filosófico. Representou inspiração não apenas no âmbito da *theoria* mas, também, no campo da *práxis*: a Juventude Universitária Católica (JUC), que, durante a Ditadura Militar Brasileira (1964 – 1985) estabeleceu-se como força de resistência, encontrou esteio em seus ensinamentos. Lima Vaz é exemplo paradigmático da relação dos jesuítas, na Latinoamérica, com o ensino e a pesquisa.

Em arguta análise da obra de Tomás de Aquino, Ernest L. Fortin propõe que, longe de batizar Aristóteles, o Doutor Angélico teria negado ao Estagirita a plena cidadania na Cidade de Deus. O Aquinatense (e a Ordem dos Dominicanos da qual faz parte) asseguraria ao filósofo grego, não o dom da Graça, mas a graça de viver – no combate de vida e morte contra os pagãos e os hereges, Aristóteles seria poupado, como cativo, em virtude de suas habilidades dianoéticas. A filosofia grega sobreviveria como escrava da teologia cristã.¹⁰ Poderíamos dizer que, na perspectiva de Horta, destino semelhante foi reservado a Hegel nas classes da Companhia de Jesus. Considerando o impacto da Ordem dos Jesuítas sobre a educação filosófica pátria, o juízo de Horta incidiria sobre boa parte dos estudos hegelianistas brasileiros.

3. LIMA VAZ: HEGELIANO OU TOMISTA?

É importante descartar, desde já, uma crença, difundida nos meios acadêmicos, segundo a qual Lima Vaz seria hegeliano. Isso implicaria dizer que, nos campos de batalha da filosofia contemporânea, Lima Vaz se alistaria nas fileiras do hegelianismo, escolhendo como aliados – isto é, como interlocutores privilegiados – os intelectuais que optaram por florescer sob a copa frondosa e recurvada da Filosofia Especulativa. Essa crença se deve ao fato de que, por décadas, o filósofo jesuíta traduziu e ensinou Hegel, formando várias gerações de hegelianistas brasileiros. A Lima Vaz se atribui a invenção do neologismo “suprassunção” com vistas a verter para o português o conceito

¹⁰ FORTIN, Ernest L. Tomás de Aquino. Em STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Org.). *História da filosofia política*. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 246.

hegeliano de “*aufhebung*”. Seu amigo, também jesuíta, Paulo Meneses¹¹ (1924 – 2012) – mais significativo tradutor de Hegel no Brasil, responsável pela melhor tradução da *Fenomenologia do Espírito* em língua portuguesa¹² – teria incorporado a seu labor diversas intuições de Lima Vaz. Ademais, são famosas as monografias de Lima Vaz que procuram esclarecer pontos controversos da obra de Hegel.¹³ A terminologia hegeliana permeia o texto de Lima Vaz, o que denuncia uma leitura atenta do filósofo alemão. Porém, a despeito das inegáveis contribuições de Lima Vaz aos estudos hegelianos, é notória sua rejeição à cosmovisão do Idealismo Absoluto.¹⁴

É Lima Vaz, ele próprio, quem descarta dita possibilidade de associação, em entrevista concedida, em 1997, a Anderson Gonçalves, José Luis Herência, Luis Sérgio Repa e Sílvio Rosa Filho, e publicada nas páginas dos *Cadernos de Filosofia Alemã*:

Antes de mais nada, desejaria chamar a atenção para o fato de que não me considero um especialista em Hegel, um hegelianista no sentido estrito da palavra. Um especialista faz de determinado campo de estudo um campo prioritário. Além do mais, é alguém que se preparou com cursos adequados para o campo da especialidade à qual se dedica, e dispõe de instrumentos adequados para pesquisar nesse campo. Ora, em primeiro lugar, não faço do estudo de Hegel uma ocupação prioritária em minhas pesquisas. Em segundo lugar, não tive uma formação especiali-

¹¹ Sobre a importância de Paulo Meneses para os estudos hegelianos no Brasil, recomendamos a leitura do texto “Paulo Meneses e a tradução da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”, escrito por José Pinheiro Pertille e disponibilizado no endereço eletrônico http://www.unicap.br/Pe_Paulo/documentos/fenomenologia%20do%20espírito%20hegel.pdf, acessado em 31 de janeiro de 2014. Uma condensação das opiniões de Paulo Meneses acerca da filosofia hegeliana pode ser encontrada em MENESES, Paulo. Hegel como mestre do pensar. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 23, nº. 73, 1996, p. 149 a 158.

¹² V. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. Paulo Meneses é autor de didática introdução à Ciência da Experiência da Consciência, publicada em MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*: roteiro. São Paulo: Loyola, 1992.

¹³ Por todas, citamos LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 8, nº 21, janeiro-abril/1981, p. 7 a 29.

¹⁴ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: história e teoria. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 220 e 221; e LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 20 e 44.

zada no estudo de Hegel, nem curso especializado, no exterior, sobre Hegel. Em terceiro lugar, como suponho ser o caso geral no Brasil, não disponho de todos os instrumentos bibliográficos necessários para realizar uma pesquisa especializada em estudos hegelianos, que cobrem um campo muito vasto, têm uma bibliografia impressionante, em incessante aumento. Logo, não sou especialista em Hegel. Posso dizer mesmo que, em Hegel, sou uma espécie de autodidata, embora tenha contado com professores especializados, sobretudo europeus.¹⁵

Na entrevista referida, Lima Vaz conta que, inicialmente, se aproximou do pensamento hegeliano com o fito de compreender a obra de Marx. O problema da (in)compatibilidade do marxismo com a filosofia cristã era candente entre os pensadores de sua geração – geração que, cabe frisar, edificou a Teologia da Libertação. Lima Vaz logo percebeu que, para destrinchar a doutrina marxiana, precisaria enfrentar o texto de Hegel. Como, posteriormente, afirmará, o marxismo surge a seus olhos como uma província rebelde do hegelianismo de esquerda. Um deslocamento opera-se, então: Lima Vaz passa da questão da (in)compatibilidade entre marxismo e filosofia cristã ao tema da relação entre Absoluto e história no hegelianismo – e em toda a filosofia moderna, da qual o trabalho de Hegel constitui o coroamento.

4. HEGEL: TEÍSTA OU ATEU

A filosofia hegeliana comporta a crença em um Deus pessoal e transcendente? O Absoluto ideal de Hegel identifica-se com o Absoluto real da doutrina cristã? Noutros termos: o Idealismo Absoluto pretende suprassumir o cristianismo, substituindo a fé pelo saber? A pergunta, ainda hoje, divide opiniões. No entanto, mostra-se inescapável, no trabalho de um autor – como Lima Vaz – que assume como missão, inspirado na *Nouvelle Théologie*, revitalizar a filosofia cristã. Não é necessário, aqui, revisar as incontáveis críticas de Hegel ao catolicismo – a associação, feita na *Fenomenologia do Espírito*, entre a Idade Média (era de apogeu do catolicismo) e a “consciência infeliz” sinaliza a distância a separar o filósofo de Stuttgart e o intelectual jesuíta. Em rese-

¹⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Filosofia e forma da ação. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, n.2. p. 77-102. jun. 1997. (Entrevista realizada em Belo Horizonte em 12 de maio de 1997.

nha, publicada nas páginas da revista *Síntese*, sobre livro de John Inglis intitulado *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Lima Vaz se mostrará consciente da necessidade de, contra Hegel, rever o juízo negativo que a Modernidade lança sobre a história da filosofia medieval.¹⁶

Alexandre Kojève via em Hegel o primeiro e mesmo o único filósofo completamente ateu. Sempre foi objeto de polêmica a questão da compatibilidade da Filosofia Especulativa com a crença em um Deus pessoal e transcendente.¹⁷ O problema estabeleceu-se desde o século XIX, sendo um dos principais fatores da divisão entre hegelianos de esquerda e de direita. Será a obra de Hegel a tradução especulativa do ateísmo, como condenavam os filósofos cristãos e celebravam os hegelianos de esquerda? Essa questão é capital, não só à compreensão dos fundamentos do conceito de espírito em Hegel, mas, também, à análise da situação da escola hegeliana após o falecimento do filósofo alemão. Os temas do “Deus pessoal” e da “alma imortal” – as duas proposições nucleares do teísmo – foram os principais objetos de conflito no decênio que se seguiu à morte de Hegel, condicionando as tensões subsequentes no cerne do “idealismo tardio”. Assim José Henrique Santos apresentou o problema:

No que se refere ao absoluto, impõe-se a questão: deve-se identificá-lo com o Deus da tradição cristã (o que é consistente com a fé luterana de Hegel), ou simplesmente com o inventário sistemático dos momentos dialéticos que o ser e o nada engendram em seu movimento? Deve-se dizê-lo imanente ou transcendente? Se o absoluto for apenas imanente, não seria mais adequado indicar, desde já, que se trata do todo inerente às partes, de uma espécie de pressuposto necessário para articular os segmentos do discurso e dar-lhes coerência? Ou seria o caso de considerá-lo, numa forma conciliatória, ao mesmo tempo imanente e transcendente, com a transcendência *posta* na imanência?¹⁸

¹⁶ V. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A história da filosofia medieval revisitada. *Síntese*, Revista de filosofia. Belo Horizonte: FAJE, v. 27, nº 89, 2000.

¹⁷ Sobre o tema, v. JAESCHKE, Walter. Philosophy of religion after the death of god. Em DESMOND, William; ONNASCH, Ernst-Otto; e CRUYBERGHS, Paul. *Philosophy and religion in german idealism*. New York: Kluwer Academic Publishers, 2004.

¹⁸ SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 51.

Não são raros os eruditos que vêm, na doutrina do Saber Absoluto, uma tentativa de transplantar, para o sujeito finito, atributos até então associados ao Deus infinito.¹⁹ A Providência Divina, exterior e superior à *práxis* histórica, teria sido substituída pela Astúcia da Razão. A filosofia hegeliana poderia ser compreendida como uma – nas palavras de Walter Jaeschke – “progressiva secularização da riqueza espiritual da religião”,²⁰ que a expropria de seus fundamentos, conferindo aos mesmos um caráter mundano e reinserindo-os no interior da vida social e do labor filosófico. O pensamento hegeliano, assim, inauguraria a idade pós-metafísica. Segundo Jaeschke, o Deus pessoal do cristianismo não passa, no sistema hegeliano, de um “ser mitológico domesticado filosoficamente”, algo “cuja existência é passível de discussão”.²¹

5. LEITURA TRANSCENDENTALISTA, LEITURA IMANENTISTA

Acreditamos que, em diferentes momentos de sua trajetória intelectual, Lima Vaz oferece diferentes respostas ao problema acima delimitado – o que sinaliza suas incertezas quanto à questão. Diante desse impasse, embora faça uso da lógica dialética, Lima Vaz não acompanha a Filosofia Especulativa em seus resultados últimos. Longe de dar uma resposta definitiva ao problema do (a)teísmo em Hegel, Lima Vaz optou por contorná-lo. Se não reconhecia em Hegel um dos responsáveis pela “morte de Deus”,²² tampouco o enxergava como esperança de sua ressurreição no âmbito das elucubrações teóricas.²³ Frente a tal impasse, Lima Vaz empregou métodos da Filosofia Clássica Alemã (como

¹⁹ É o caso, por exemplo, de Eric Voegelin (pensador detidamente estudado por Lima Vaz), que encarava as filosofias da história como imanentizações falaciosas e deformadas do *eschaton* cristão. A propósito, v. SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliniana: uma introdução biográfica*. Tradução de Michael Henry. São Paulo: É Realizações, 2010, p. 318.

²⁰ JAESCHKE, Walter. *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Ediciones Akal, 1998, 47.

²¹ JAESCHKE. *Hegel...*, cit., p. 38.

²² Como fará, dentre outros, Carlos Enrique Restrepo. Nesse sentido, v. RESTREPO, Carlos Enrique. La frase de Hegel: “Dios há muerto”. *Escritos*, Medellín, v. 18, n.º. 41, julho-dezembro/2010, p. 427 a 452.

²³ Como fará, dentre outros, Alfredo de Oliveira Moraes. A propósito, v. MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Porto Alegre: EDIPUCRS; Recife: UNICAP, 2003.

a “rememoração”) para recuperar conteúdos por ela vistos como ultrapassados – a tradição aristotélico-tomista, fundamentalmente.²⁴

Chamamos de “leitura transcendentalista” aquela que encontra compatibilidade entre o Idealismo Absoluto e a doutrina cristã; em contrapartida, designamos como “leitura imanentista” aquela que vê a Filosofia Especulativa como um projeto comprometido com o humanismo ateu. Tentaremos, abaixo, evidenciar a presença das duas leituras no *corpus* teórico de Lima Vaz.

Exemplos da leitura transcendentalista podem ser encontrados nos seguintes trechos:

Uma das exigências da leitura imanentista de Hegel é justamente a interpretação do Espírito absoluto em termos redutivamente antropológicos e históricos, o que significa uma completa desarticulação do Sistema e a formação dos mitos do Saber absoluto como expressão do “antropocentrismo” (A. Kojève), e da absolutização do Estado (K. Popper).²⁵

E:

Estamos aqui, sem dúvida, diante daquele *durus sermo* que a posteridade de Hegel, quase sem exceção, se recusou a ouvir, traçando assim o destino do historicismo na filosofia pós-hegeliana. De L. Feuerbach a A. Kojève, passando por K. Marx e por todas as variantes da tradição marxista, pelo historicismo idealista e culturalista, pela fenomenologia de cunho existencialista, a leitura de Hegel, de qualquer ângulo que tenha sido feita, deteve-se obstinadamente nas fronteiras da História e erigiu um paradigma de antropologismo radical como o único adequado para interpretar Hegel, mesmo *contra* Hegel, ou para desvendar a verdade e o segredo de Hegel.²⁶

Nas passagens citadas, Lima Vaz atribui às apropriações póstumas da obra de Hegel a redução antropológica e histórica da Filosofia

²⁴ Era uma solução conservadora, ao fim e ao cabo: dar uma roupagem moderna a uma doutrina encampada pela Igreja desde o fim do Medievo. Em termos hegelianos, poderíamos dizer que Lima Vaz estanca face à passagem da Representação ao Conceito.

²⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução à Ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 401.

²⁶ LIMA VAZ. *Introdução à Ética Filosófica I...*, cit., p. 400.

Especulativa. A crença de que no Idealismo Absoluto o sujeito ocuparia o *locus* de produtor de significado do real, dantes ocupado por Deus, deveria ser reputada, não a Hegel, mas às gerações que o sucederam e dele se apropriaram.

Em contrapartida, identificamos um exemplo da leitura imanentista na passagem que segue:

A titânica empresa especulativa que Hegel se propôs levar a cabo tinha por alvo justamente assegurar ao homem a conquista da profundidade infinita da subjetividade pela *imanetização*, no discurso do saber – a Filosofia – do Absoluto que é Idéia (tema da *Ciência da Lógica*) e do Absoluto que é palavra mundana e histórica (tema da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*). A grandiosa aventura intelectual de Hegel é, pois, a primeira – a mais ambiciosa e coerente – tentativa de redução da estrutura *meta-analógica* do discurso filosófico cristão à *univocidade* de uma Lógica do Absoluto que na sua “exposição” (*Darstellung*) no saber do homem, tornado no filósofo Saber Absoluto, atesta nele a imanência da subjetividade infinita – Espírito Absoluto.²⁷

No trecho indicado, Lima Vaz acusa Hegel de substituir a (para valermos da linguagem escolástica) *analogia entis* da Teologia pela univocidade do Conceito. A noção de *analogia entis* implica o reconhecimento da transcendência do Absoluto, irreduzível às categorias humanas. Isso significa que, por situar-se além da consciência e da história, o Absoluto nos escapa. Todo discurso a seu respeito é precário, apresentando caráter analógico. O intelecto discurso esgota-se frente ao Totalmente Outro. Em Hegel, a imanência do sujeito e da história acabaria por fagocitar a transcendência do Absoluto – o intelecto discurso se mostraria soberano, o que implicaria na substituição da analogia pela univocidade.

É essa a leitura que Juvenal Savian Filho atribui a Lima Vaz. Savian Filho traduziu, para a língua portuguesa, a tese de doutoramento de Lima Vaz – defendida em 1953, sob orientação de René Arnou, na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Intitulada *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, a obra (escrita originalmente em latim) contrapõe-se a tendência – representada por André-Jean Festugière

²⁷ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

– de ver, na contemplação platônica, uma experiência mística, supra-racional. A identificação, feita por Lima Vaz, da presença do intelecto discursivo no ato contemplativo poderia ser entendida, por um leitor incauto, como mais um indicativo do hegelianismo do filósofo. Entretanto, contra tais inferências, Savian Filho argumenta:

Acentuando o caráter profundamente intelectualista da contemplação platônica, Lima Vaz não recebia já certa influência hegeliana, ainda que “indecisa”, tal como ele qualificou posteriormente? Mas não parece possível, em todo caso, recorrer a Hegel para “explicar” a tese de Lima Vaz, inclusive porque, como ele mesmo diz, o pensamento hegeliano é um dos melhores exemplos da maneira como a noção de transcendência foi eliminada da filosofia e de como a exigência platônica de um absoluto foi transposta e alterada em termos de imanência.²⁸

Imanência ou transcendência? Não há, em Lima Vaz, uma conclusão que encerre o debate. Ora, era necessário enfrentar as críticas de Kant à ontologia tradicional,²⁹ sem, no entanto, incorrer na suspeita de absolutização da subjetividade que recaía sobre o Idealismo Alemão. A alternativa encontrada por Lima Vaz, com o fito de preservar a identidade cristã de seu pensamento, foi abraçar o *realismo crítico* do tomismo transcendental.

6. LIMA VAZ E O TOMISMO TRANSCENDENTAL

Certa feita, Lima Vaz referiu-se a si mesmo como “maritainiano” – i.e., continuador do trabalho do filósofo Jacques Maritain (1882 – 1973).³⁰ A influência de Maritain sobre Lima Vaz liga-se menos a teorias que a sua figura pública. Lima Vaz instruiu-se em um período

²⁸ SAVIAN FILHO, Juvenal. Nota de apresentação do tradutor brasileiro. Em LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012, p. 13 e 14.

²⁹ O sistema crítico de Kant opera uma clivagem entre fé e razão, o que põe em xeque toda e qualquer tentativa de formular uma investigação racional acerca de temas de ordem teológica e metafísica. Enfrentar Kant tornou-se, pois, imperativo aos autores que, na Idade Contemporânea, optaram por se manter fiéis a um projeto de “filosofia cristã”.

³⁰ Para uma introdução à filosofia de Maritain, recomendamos a leitura de PERINE, Marcelo. *Maritain: um contemporâneo*. Belo Horizonte: FUMARC/PUC Minas, 1998.

no qual o estudo da filosofia cristã se resumia à leitura de manuais, de qualidade duvidosa, que filtravam a *filosofia perene* de Tomás de Aquino, em interpretações descontextualizadas. Maritain foi um dos primeiros a, atendendo aos ensejos de Leão XIII expostos na encíclica *Aeterni Patris*,³¹ voltar-se ao aquinatense para dialogar com o tempo presente. Tornou-se, assim, emblema do *Aggiornamento*, de um cristianismo “progressista” preocupado em “modernizar-se”. Muitos jovens católicos, na América Latina, tomaram Maritain como modelo.³²

Embora se considerasse “paleotomista” (visto que, rejeitando as glosas, propunha o enfrentamento direto do texto do aquinatense), Maritain pode ser encarado como o mais significativo pensador do *neotomismo*, corrente que, no século XX, propunha atualizar a doutrina tomásica para responder a dilemas modernos. Diversas são as ramificações do neotomismo, que podem ser distribuídas de acordo com os movimentos da filosofia contemporânea com os quais se propuseram dialogar – fenomenologia, existencialismo etc.³³

Dentre tais ramificações, Lima Vaz filia-se, inquestionavelmente, àquela conhecida como tomismo transcendental. Trata-se de uma tentativa de intercâmbio entre o neotomismo e o Idealismo Alemão, que remonta ao trabalho do jesuíta belga Joseph Maréchal (1878 – 1944).³⁴

³¹ Que encontra-se disponibilizada, integralmente, no endereço eletrônico <http://www.aquinate.net/portal/Tomismo/Tomistas/papa-leao-XIII-aeterni%20patris.php>, acessado em 30 de janeiro de 2014.

³² A propósito, v. RODRIGUES, Cândido Moreira. Catolicismo e democracia cristã na América do Sul: a influência do filósofo Jacques Maritain. *Saber acadêmico* – revista multidisciplinar da Uniesp, nº 6, dezembro de 2008, págs. 186 e 187. Disponível em <http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pdf/19.pdf>, acessado em 30 de janeiro de 2014. Um exemplo do impacto de Maritain sobre católicos latino-americanos pode ser encontrado na trajetória do filósofo, jurista, jornalista e político brasileiro Edgar de Godói da Mata Machado. V. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do debitum em Mata Machado. Belo Horizonte, 2009. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

³³ Acerca das ramificações do neotomismo, v. CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola; Santos: Leopoldianum, 1989. V., ainda, CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.

³⁴ Sobre a filosofia de Maréchal, recomendamos a leitura de SOUSA, Luís Carlos Silva de. A metafísica enquanto teoria transcendental absoluta em Joseph Maréchal e Vittorio Hösle. *Síntese*, v. 33, n. 107, 2006, p. 393 a 412. A mais conhecida dentre as obras de Maréchal, que articula o essencial de sua doutrina, encontra-se em MARECHAL, Joseph. *Le point de depart dela metaphisique: leçons sur le developpement historique et theorique du probleme de la connaissance*. Bruxelles: L'edition Universelle; Paris: Desclee de Brouwer, [19-]. 5v.

O pioneirismo de Maréchal pode explicar, em parte, o interesse de estudiosos da Companhia de Jesus, no século XX, pela Filosofia Clássica Alemã. Ajuda a entender, em contrapartida, as limitações das leituras desenvolvidas por membros da Ordem. Concebido, inicialmente, para oxigenar a filosofia cristã de cariz aristotélico-tomista, o estudo jesuíta do Idealismo Alemão se subordina às necessidades daquela.

Maréchal focou suas investigações nas obras de Kant e Fichte, buscando traduzir para o dialeto da “filosofia crítica” a metafísica tomásica. Pretendia, com Kant, contra Kant, demonstrar a “atualidade” do tomismo, que seria capaz de fazer face à “teoria do conhecimento” moderna. Natural que, em sua esteira, outros intelectuais católicos – como o jesuíta Johannes Baptist Lotz – tenham aprofundado a apropriação neotomista da Filosofia Clássica Alemã, recorrendo a autores como Schelling e Hegel. É essa a tradição que Lima Vaz se vincula, como deixa claro em sua última obra publicada em vida, *Raízes da modernidade*.

Maréchal tinha por intuito transcrever, com a gramática da epistemologia moderna, a metafísica tomásica. Para o autor, era imprescindível mostrar que a lógica subjacente à ontologia de Tomás de Aquino era capaz de superar as aporias da lógica transcendental. Longe de sucumbir ao que poderíamos entender como uma versão ingênua da teoria da verdade como correspondência (ou adequação) – segundo a qual o juízo verdadeiro se fundaria no ajustamento entre a coisa mesma e as representações mentais –, o realismo crítico de Tomás de Aquino (na leitura de Maréchal) enfatizaria o *dinamismo intelectual* que articula a inteligibilidade do objeto à inteligência do sujeito.

Maréchal procura reabilitar a metafísica, mostrando que, longe de representar uma postulação dogmática, é ela uma exigência da própria atividade crítica. O sujeito epistêmico, ao voltar-se para o mundo dos fenômenos, depende, desde o início, do pressuposto de que existe um Absoluto real, dele independente, a dar consistência ao mundo das coisas mesmas. O Absoluto real, assim, figura como condição de possibilidade para a intelecção, pressuposto necessário para a construção de juízos da razão teórica.

Não é difícil rastrear, no labor limavaziano, a inspiração de Maréchal. Lima Vaz lança-se à tarefa de encontrar, subjacente à metafísica tomásica, uma estrutura lógica compatível com o pensamento dialé-

tico. Tomás de Aquino poderia, desse modo, ser apresentado como contemporâneo de Hegel – capaz de responder às aporias da Filosofia Clássica Alemã sem sucumbir à tentação de abandonar a fé em prol do saber absoluto. Um dado, contudo, deve ser destacado: desde o início pairou, sobre o pensamento de Maréchal, a suspeita de que, no diálogo com o Idealismo, restaria prisioneiro dele. A argumentação de Maréchal não escaparia da centralidade que o kantismo dá ao sujeito epistêmico – incapaz, pois, de reabilitar o realismo crítico.

Rechaçando tais suspeitas, Lima Vaz soma, às pretensões de Maréchal, a doutrina – que Etienne Gilson se esmera em recuperar – do ser como *Esse* (Existir). Tomás de Aquino teria, em sua obra, distinguido os conceitos de *ens* e *Esse*, mostrando que, mais que um fato, o ser é *ato*. Não é um predicado que se atribui a uma coisa – mas a condição de possibilidade para que se prediquem atributos a uma coisa. Nesse sentido, se afirmaria como dimensão que independe do intelecto discursivo – e o mobiliza. Ao fim do *dinamismo intelectual* evidenciado por Maréchal, Lima Vaz encontra a soberania do *Esse* (e de Deus, *Ipsum Esse Subsistens*) enfatizada por Gilson.

Não temos, aqui, a pretensão de nos aprofundarmos nas sutilezas da especulação tomista. Esperamos, apenas, haver demonstrado que, jamais representando um fim em si mesmo, a recepção de Hegel em Lima Vaz tem por meta impulsionar pesquisas já abertas nas vertentes neotomistas da filosofia cristã. Na aurora de um novo milênio, é Tomás de Aquino, e não Hegel, que Lima Vaz encontra a anunciar uma Nova Cristandade. Apenas o tomismo é capaz de, verdadeiramente, suprasumir as cisões da Modernidade – cisões que Hegel tão bem conhecia, mas das quais, menos que uma alternativa, constitui um sintoma.

Descartes e o começo absoluto: a interpretação hegeliana da filosofia de Descartes

Carlos Gustavo Monteiro Cheri

Universidade federal de São Carlos

ABREVIATURAS

DM – Descartes, *Discurso do método*;

MM – Descartes, *Meditações metafísicas*;

PF – Descartes, *Princípios da Filosofia*;

IHF – Hegel, *Introdução à história da filosofia* (tradução Barata-Moura)

LHPH – Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* (edição crítica-tradução francesa de Pierre Garniron, 1985).

VGPh - M – Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (edição de Michelet, 1832-45);

Segundo Hegel, a História da Filosofia é desdobramento da única e universal filosofia. Isso quer dizer que cada filosofia particular é apenas um momento da totalidade, que é a filosofia. A filosofia pode ser dividida em duas etapas, a saber, a filosofia grega e a filosofia germânica, tendo os romanos e a Idade Média como períodos de fermentação. A filosofia progride de expressões abstratas para formas mais concretas. As formas abstratas são as primeiras formulações e são denominadas dessa maneira pelo fato de que seus princípios filosóficos não atingem a totalidade, já que a filosofia não está pronta e acabada, mas se desenvolve no devir de si mesma, de modo que a filosofia atual contém as filosofias anteriores como unilateralidades em seus sistemas.

Hegel afirma que a Filosofia moderna começa com Descartes. Tal afirmação reside no fato de que Descartes renunciou a todos os pressupostos, preconceitos e juízos para começar do pensamento puro e livre. O princípio do pensar é um recomeço da Filosofia, pois no passado, os filósofos tiveram a necessidade de pressupor algo como verdadeiro. Entretanto, Descartes rejeita esta possibilidade ao duvidar de tudo. Nesse sentido, o presente texto tem como objetivo acompanhar como Hegel compreende o papel desempenhado por meio do emprego da dúvida na filosofia cartesiana e destacar como ela representa a ruptura com os pressupostos e com a filosofia da exterioridade.

Descartes começou pelo pensamento como tal, e este é um começo absoluto¹. E que deveria ser começado apenas do pensamento, exprimindo que deveríamos duvidar de tudo. A dúvida constitui a primeira exigência da filosofia, isto é, duvidar de tudo, afirmando que devemos abandonar todos os pressupostos. “*De omnibus dubitandum est*”, era a primeira proposição de Descartes². A renúncia a todos os pressupostos e das próprias determinações, preestabelecidos, este é o significado do duvidar cartesiano.

A dúvida não tem, entretanto, o sentido do ceticismo³, no qual, a dúvida não assenta outro objetivo do que a própria dúvida, que deve estagnar-se diante desta indecidibilidade do espírito, e que reside nisso sua liberdade, expressa na forma da suspensão do juízo. Porém, ao contrário, em Descartes, tem preferencialmente o sentido de renunciar a cada preconceito e pressupostos e começar do pensamento. Este não é o caso dos céticos, visto que a dúvida é o próprio resultado. O duvidar de Descartes não é um fim, mas um meio de alcançar algo de indubitável, tendo como regra primeira não fazer quaisquer pressupostos, porque nada é sólido e seguro para ser admitido como ponto de partida, já que não se deve admitir como verdadeiro o que não se apresen-

¹ Cf. LHPH p. 1389 (334-335); VGPh-M, p.127.

² É importante ter sempre em mente que o texto que Hegel tem como referência para a sua exposição são os Princípios da Filosofia. Descartes dedica os sete primeiros artigos (1 a 7), de seu livro, para a consideração da dúvida. Sinteticamente esses artigos estabelecem que devemos ao menos uma vez na vida duvidar de tudo considerando como falso tudo o que é duvidoso, atentando-se sempre que a dúvida não pode conduzir nossas ações. Dentre as coisas que podem ser colocadas em dúvida estão os sentidos, as representações sensíveis e matemáticas, assim como a existência de Deus. (PF, p. 53 a 57).

³ Cf. Art. 3. Que nunca devemos usar esta dúvida na condução dos nossos atos (PF, p. 54)

ta como tal. O impulso da liberdade é o fundamento dessa atividade, uma vez que, segundo Descartes, pode ser considerado como falso tudo aquilo que não encontra evidência no interior da consciência ou que seja passível de supor a menor dúvida. Com efeito, escreve Hegel:

Descartes coloca que é necessário duvidar de tudo, quer dizer, abandonar todos os pressupostos. De omnibus dubitandum est, foi a primeira proposição de Descartes, na qual se desabam todos os pressupostos e as determinações. Distingue-se do sentido do ceticismo, que não se propõe outro objetivo do que a própria dúvida e a permanência nesta indecisão do espírito (LHPh, p. 1390; 335-336; VGPh-M, p. 127).

A dúvida delimitará a consideração sobre a verdade, com o objetivo de encontrar o que é claro e distinto, o que é cognoscível e mais certo, pois, de outro modo, antes que se possa solucionar a dúvida, e atingir a verdade, seria preciso se contentar com o provável⁴. E, desse modo, a possibilidade de agir passaria sempre antes de se libertar das numerosas dúvidas que nos acercam a respeito dos mais diversos temas. Portanto, para alcançar um princípio sólido, é preciso que se coloque até as coisas que sempre foram consideradas como verdadeiras para que, dessa forma, o pensar possa partir pura e simplesmente de si mesmo. Segundo Hegel, a recusa cartesiana de fazer pressupostos é a garantia de que nada “intervirá no interesse da liberdade como tal, para a qual, nada teria validade fora da liberdade, nada existiria como a qualidade ou modo de um pressuposto, de um ser objetivo exterior” (LHPh, p. 1391-336; VGPh-M, p.127). É isto que evidencia apenas a pura liberdade necessária para que o pensar possa partir de si mesmo. A liberdade consiste no fato de poder abstrair-se de tudo.

Assim, para investigar em torno da verdade, a dúvida é direcionada ao âmbito sensorial: isto porque os sentidos se apresentam como enganosos⁵. Para explicar as razões que levam Descartes a colocar os

⁴ Cf. PF, p. 54 (art. 3)

⁵ A dúvida sobre os sentidos é a dúvida natural. Ela tem a função de colocar sob suspeita as impressões sensoriais, as representações sensíveis e a faculdade de imaginação. Se os sentidos nos enganam, é prudente não confiar neles. Esse é o argumento de Descartes. No entanto, a consequência é abrangente, porque ela coloca como falso as percepções sensoriais, as representações obtidas por esta via, os sonhos, que são articulados desordenadamente pela imaginação e o estado de vigília, visto que as percepções, que poderiam demarcar a linha

sentidos em dúvida, Hegel recorre aos trechos dos artigos 1, 2 e 3, nos quais, Descartes constrói seu argumento, ou seja, o argumento da prudência de não confiar em quem nos engana .

Em primeiro lugar, Hegel seleciona o aspecto basilar da desconfiança cartesiana sobre os sentidos, Hegel cita Descartes nas lições “desde crianças fomos inclinados a julgar as coisas apreendidas pelos sentidos, sem ter adquirido o uso pleno da razão, o que levou à precipitação e ao impedimento do conhecimento da verdade” (PF, p. 53; art.1)⁶. Nesse sentido, se não se pode ter certeza a respeito daquilo que sempre fora acolhido imediatamente, já é motivo para rejeitar como falso o que pode manifestar-se como duvidoso, mesmo que tenha se apresentado uma só vez enganosamente. A partir daqui começa a se desenvolver o argumento da prudência. Inicialmente, a dúvida considera como falso o que se manifesta como tal ou, no mínimo, o que não se apresenta como verdadeiro. Em seguida, a prudência estabelece que deve ser considerado falso o que é possível de imaginar de tal modo, isto é, supor a menor dúvida. O passo é grande, pois Descartes passa da certeza do que é falso para a possibilidade de falsidade. Esse é o conteúdo do art. 2 dos *Princípios da Filosofia*, e nele já se apresenta que o objetivo da dúvida não é apenas a renúncia dos pressupostos, mas de encontrar algo de certo e possível de ser conhecido.

Colocando os sentidos em dúvida, todas as representações sensoriais que oferecem material para a articulação da imaginação, produzindo assim, os sonhos, serão também rejeitadas como falsas. A respeito escreve Descartes:

Quando dormimos quase sempre sonhamos e, nesse estado, parece que sentimos e imaginamos viva e claramente uma infinidade de coisas que não existe de lado nenhum; e, quando estamos assim decididos a duvidar de tudo, não resta sinal algum por meio do qual se possa saber se os pensamentos que nos vêm em sonhos são mais falsos que os outros (PF, p. 54; art.4)⁷.

Não havendo um sinal para a distinção entre o sonho e a vigília,

entre o sonho e a vigília, não possuem clareza e distinção. Mas não é só isso, se desde crianças sempre fomos enganados a respeito destas representações, desde um tempo em que não dominávamos os conceitos, ou seja, o uso pleno da razão, isso quer dizer que há numerosas coisas que sequer suspeitamos de duvidar.

⁶ Cf. LHPH, p. 1392 (336-337); VGPh-M, p.128.

⁷ Cf. LHPH, p. 1393 (337); VGPh-M, p. 128.

todas as representações sensíveis são colocadas de lado e, conseqüentemente, o mundo material, que já não pode ser percebido, hipoteticamente, na medida em que os sentidos foram rejeitados porque as representações não apresentam clareza e distinção, e não há objetividade a respeito delas, nem poderá ser imaginado; porque a imaginação procede a partir das representações sensoriais, já que, para Descartes, imaginar é o mesmo que reproduzir na consciência a imagem de algo sensível⁸.

Descartes coloca também, sob suspeita, as proposições matemáticas, porque é possível enganar-se, até mesmo, sobre o que se considera de mais certo, e deixar de considerar o que aparece como falso. Há dois motivos para colocar as representações matemáticas sob suspeita. Em primeiro lugar, porque, diz Descartes “existem homens que se enganaram ao raciocinar sobre tais matérias” (PF, p. 54; art.5). Esse argumento já aparecia no *Discurso do Método*, quando Descartes afirmou que alguns homens podem cometer paralogismos a respeito da Geometria⁹. No entanto, dizia Descartes que por mais que as representações se manifestem de modo enganoso, é possível conhecer algo de simples e verdadeiro nelas. Essa reflexão é omitida nos *Princípios*, com efeito, escreve Descartes: “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três sempre formarão o número cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados; não parece possível que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza” (MM, p. 87). Por isso, é necessário uma segunda razão para colocar as representações matemáticas de lado. Essa razão é, principalmente, a existência de Deus, já que ele poderia ter feito o homem naturalmente disposto ao erro. Para que a dúvida alcance a totalidade das representações, Descartes utiliza o seguinte raciocínio, com efeito, ele escreve:

Ouvimos dizer que Deus, que nos criou, e pode fazer tudo o que lhe agrada e nós não sabemos ainda se ele quis fazer-nos de tal forma que estejamos sempre enganados, mesmos nas coisas que pensamos conhecer melhor. Posto que permitiu que algumas vezes nos enganássemos, como já foi observado, por que não poderá ele permitir que nos enganemos sempre? (PF, p. 54-5).

⁸ Cf. MM, p. 94.

⁹ Cf. *Discurso do Método*, Parte IV; p. 46, §1.

Dessa forma, considerando que Deus é o Criador de todas as coisas, e se ele nos criou inclinados ao erro, não há como nos livrarmos do engano a respeito das coisas. O engano pode ser fruto tanto da natureza humana, disposta por Deus de tal modo, como pela onipotência divina, que pode fazer tudo o que lhe apraz. Não é possível ter certeza sobre nada, mesmo se considerarmos outra coisa como causa de nosso ser, porque esta, diferentemente de Deus, não é perfeita, o que torna o engano mais provável.

No entanto, Hegel destaca o conteúdo do art.6 dos *Princípios da Filosofia*, a saber, de que há a liberdade de sempre se abster do que não é fundamentado e perfeitamente certo. A única forma de evitar o engano é não ajuizar a respeito das coisas que não são bem conhecidas. A necessidade que serve de base ao fundamento de Descartes, para Hegel, é que o pensamento deve começar de si¹⁰. Os pressupostos não são colocados pelo pensamento, mas são diferentes dele, e, por isso, o pensamento não se encontra em si ao admiti-los. O papel da dúvida desempenhado até a suspeita sobre a ideia de Deus garante pelo menos para Descartes, segundo Hegel, a ruptura com os pressupostos.

Portanto, podemos concluir que o começo absoluto é entendido no sentido de que o pensamento parte de si mesmo, pura e livremente, para abarcar a totalidade no interior de seu princípio. Isso quer dizer que qualquer representação ou conceito só recebe significado mediante a evidência no interior da consciência. O papel de Descartes foi justamente eliminar os pressupostos que, anteriormente, eram tomados como verdadeiros e, num só golpe, renunciar às filosofias da exterioridade.

Mesmo que Hegel tenha entrado em polêmica com a ideia de Deus cartesiana, afirmando que tal ideia é apresentada semelhante a um pressuposto, quando Descartes disse que “temos tal ideia em nós”, que seus atributos de perfeição, ser supremo, substância infinita, ser anterior ao eu, entre outros, dependem do assentimento do eu, ou seja, a evidência no interior da consciência, já que a liberdade reside em não tomar como verdadeiro o que não se apresenta como tal. A ideia de Deus é um pressuposto que pressupõe o eu.

¹⁰ Cf. LHPH, p. 1393 (337); VGPh-M, p.129.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Isabel Marcelino e Teresa Marcelino. Porto: Porto Editora, 1995. (Coleção Filosofia – Textos).

HEGEL, *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie III*. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, vol. 20, pp. 123-157 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft).

_____. *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*. Tradução e reconstrução crítica de Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1985, vol. 6, pp. 1384-1440.

Vontade, Razão e Liberdade em Hegel: breves notas a partir da obra “*A Ideia de Justiça em Hegel*”, de Joaquim Carlos Salgado

Diego Vinícius Vieira

Vinícius Batelli de Souza Balestra

Universidade Federal de Minas Gerais

INTRODUÇÃO

A *Idéia de Justiça em Hegel*, obra originariamente concebida por Joaquim Carlos Salgado como tese de titularidade da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, tem por objetivo fulcral tematizar a questão da justiça no sistema hegeliano.

Assim, o autor traça valiosa investigação sobre o Direito e o Estado em Hegel, penetrando o teor da igualdade, da liberdade e do trabalho, valores estes que, segundo o filósofo alemão, informam a idéia de justiça.

Salgado, portanto, ilustra o percurso da filosofia hegeliana a partir da *Fenomenologia do Espírito*, expondo primeiro, de maneira singularmente acessível, a *idéia* na Lógica e, por conseguinte, o Estado e o Direito como formas de realização do justo, sobretudo, o justo social.

O presente artigo, todavia, cinge-se à reflexão de *A Vontade*, sétimo capítulo da obra de Salgado, delineando sucintamente o processo de entendimento da liberdade enquanto razão na história, pois, segundo o próprio autor, “é em Hegel que esse pensar concreto, que esse *logos* da liberdade na história encontra a sua expressão mais clara em termos de justificação”¹.

¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 26.

Investiga-se, assim, a noção hegeliana de vontade, movimentando-se em direção a uma Ética Filosófica. Logo, partimos do reconhecimento de que as categorias que permitem pensar o agir humano, o *ethos*, são de natureza filosófica².

Digno de nota, nesse sentido, é o apontamento de Lima Vaz a respeito de uma Ética em Hegel. Lembra o autor que Hegel jamais chegou a lecionar Ética e sequer dedicou, como seus antecessores, uma obra específica à Ética. Ainda assim, Vaz considera Hegel como o autor, entre os filósofos modernos, que mais imprimiu uma marca ética ao seu pensamento³.

II. LIBERDADE: SUPERAÇÃO DO TEÓRICO E DO PRÁTICO

Indagar sobre a vontade em Hegel implica refletir a respeito do postulado da liberdade. De que modo a razão, a liberdade e a vontade estão imbricadas no Sistema da Totalidade hegeliano: eis aqui o cerne da reflexão proposta pelo Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado no capítulo intitulado "A Vontade", de sua clássica obra *A Idéia de Justiça em Hegel*.

O jusfilósofo mineiro introduz o tema ensinando que, em Hegel, a dialética entre liberdade e ordem social se desenvolve no âmbito da Filosofia do Espírito, esse momento da Filosofia no qual o pensar se auto-revela e se conhece. A Filosofia do Espírito, aponta Salgado, é o momento da liberdade. O Espírito é livre, e busca na história a perfeição dessa liberdade:

O Espírito está em si mesmo, no seu elemento ideal, como unidade de si mesmo; porque está no seu próprio mundo, e não fora de si mesmo, é essencialmente essa liberdade, cuja perfeição ele busca na história, vale dizer, a sua liberdade é ação, movimento, "negação constante de tudo" o que a contesta.⁴

A liberdade é o conteúdo da unidade do pensar. Essa unidade só é possível na superação da Filosofia da Natureza, a qual chamamos de

² Tal definição de Ética Filosófica é tributária das lições de Henrique Cláudio Lima Vaz. Ver: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 28.

³ VAZ. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1, cit., p. 370.

⁴ SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 227.

Filosofia do Espírito. Dizer, portanto, que a liberdade é erigida a partir da Filosofia do Espírito, é dizer sobre um instante em que dualidade entre teórico e prático é vencida, isto é, em que se suprassume a separação entre, natureza - como exteriorização do pensar puro - e Lógica, o pensar puro.

O Espírito é revelado em dois espaços sem precedência entre si, quais sejam, a História e a Lógica⁵. Dito de outro modo, o Espírito só pode saber de sua estrutura lógica (apresentada sob a forma de Ideia Absoluta) no desenrolar da História, no decorrer de sua relação consciente com o mundo exterior. É na história que o Espírito se revela a partir de si mesmo, fazendo convergir saber da razão e agir da vontade.

É dessa forma, portanto, que Hegel recupera o tempo – que, para Kant, não podia ser pensado - e o apresenta no real (como história do Espírito) e no *logos* (sucessão dos momentos).⁶ Veja-se a explicação do professor Salgado:

A lógica hegeliana é o modo pelo qual Hegel interpreta o tempo na estrutura do *logos*. Diferentemente de Aristóteles que separa o lógico do temporal, mas dando-se condições de pensar o temporal na categoria do tempo que existe fora do pensar, e ao contrário de Kant para quem o tempo não é realidade nem categoria, mera forma de intuição do sensível que não alcança o grau do pensar, Hegel faz do *logos* o real e trata o tempo como modo pelo qual o *logos* se mostra (no processo da Lógica) na sucessão de seus momentos.

A Lógica⁷, ensina Salgado, é o momento teórico do Espírito, um momento que é, ao mesmo tempo, início e fim. Diz-se que é momento final porque é nele que o Espírito sabe de si, isto é, atinge o saber absoluto. No entanto, para atingir esse saber do pensar, o Espírito já deveria estar em sua plenitude no início de seu desenrolar histórico. Seu desdobramento como práxis se dará pela mediação da estrutura

⁵ Salgado afirma que o liame entre histórica e lógica, em Hegel, é a Fenomenologia. SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 232.

⁶ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 231.

⁷ A Lógica, ensina Salgado, é o pensar de si mesmo; a Fenomenologia, o conhecer de si mesmo. A Filosofia do Espírito, pensar que ao mesmo tempo se conhece e auto-revela. SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 231.

exteriorizada da Ideia, a natureza. Só então é que, dinamizado pelo trabalho⁸, o Espírito se torna livre.

É com a mediação da natureza que o Espírito supera a dualidade entre o teórico e o prático, entre a natureza e o pensar puro, e se torna Espírito livre. Assim, a liberdade não se contrapõe, como já brevemente explicitado, à natureza, mas se torna possível a partir da oposição natureza/pensar puro. Se dizemos que o Espírito se produz na história, é nela que ele desenvolverá seu momento teórico inicial, e retomará esse momento teórico *ao final*, mas aí já mediado pela natureza.

Sabemos, portanto, que em Hegel a liberdade é conteúdo da unidade do pensar, momento no qual está superada a dualidade entre razão prática e razão teórica⁹. Isto porque o pensar é teórico e prático, é ser e agir. Não há uma razão daquilo que é e outra daquilo que deve ser (prática): intelecto e vontade se unem no pensar. O pensar, portanto, não é apartado da prática, vez que a prática é ela mesma o pensar exteriorizado.

Contra interpretações de Hegel que privilegiem o momento teórico ou o prático da razão como preponderante, o professor Salgado adverte:

Dizer, portanto, que um desses momentos dá a tônica do pensamento hegeliano, que o lado prático é o primeiro, subjugando o teórico, é vê-lo somente a uma dimensão, unilateral e abstratamente, ao arrepio do seu próprio modo dialético de pensar, que se caracteriza pela inclusão do "terceiro excluído" da lógica formal como modo de superação do "ou um, ou outro", "nem um, nem outro" no "tanto um como outro. A dialética do juízo disjuntivo passa pela negação absoluta dos dois termos "nem um nem outro".¹⁰

III. O PENSAR LIVRE, A VONTADE LIVRE

O que significa partirmos de um filosofar que leva em conta a unidade de teoria e práxis? Significa reconhecer que o agir sem pensar não pode existir, ao menos não como fato humano. O humano age, se determina no mundo, e tal determinação significa conhecer-se. Ao

⁸ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 232.

⁹ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 233.

¹⁰ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 235.

mesmo tempo, conhecer é agir, amparado na vontade livre. A vontade de agir tem em si o teórico, não é possível ação sem reflexão. E o agir como práxis, como dissemos, traz em si o teórico, na unidade que o Espírito atingiu em seu momento de liberdade.¹¹

Os momentos do pensar, ensina Hegel, são um auto-movimento do próprio pensar, que não se produz por realidades externas, mas se determina por tudo aquilo que está contido no próprio pensar. O pensar é absolutamente livre, porque se determina a si mesmo¹². Nesse sentido é que o professor Salgado ensina que, para Hegel, o pensar é teórico e prático, é agir e ser:

O pensar é teórico e prático. É pensar como ser e agir, como atividade livre que se conhece e tem como fim esse conhecer; o pensar se dirige a um resultado, a um fim, que é seu conhecer. E só é conhecer enquanto quer, enquanto se impulsiona para esse conhecer. Ele é desde o início o que deve ser como fim ou resultado. Ser e dever-ser não se separam, mas se completam como dois aspectos da dialética do pensar.

Acrescenta o professor Salgado, ainda nesse sentido, que a vontade é um modo particular de pensar. O pensar se manifesta ativamente na forma da vontade, pois se dirige para a exterioridade. De tal modo que, se o pensar é: a) *livre*, isto é, como pensar auto-determinável e b) *prática e teoria*, o mesmo diremos da vontade.

A vontade tem na liberdade sua substância e também está nesse momento de unidade do teórico e prático, vez que sem a vontade não é possível fazer teoria. A vontade é forma de manifestação do puramente teórico, do pensamento. Assim, reforçamos a unidade da liberdade, posto que, como substância da vontade, é agir livremente e pensar livremente.¹³

Outra lição do professor Salgado é relevante para tratarmos da vontade. O autor aponta a distinção entre os conceitos de *poetiké* (*techné*), *praktiké* e *theoretiké*, desde a filosofia grega, a partir de Sócrates e Platão. A primeira, define Salgado, é atividade “prática”, mas voltada

¹¹ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 236.

¹² SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 238.

¹³ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 236.

à perfeição do objeto, enquanto a *praktiké* está orientada à perfeição do próprio agir.¹⁴

A unidade desses três elementos está presente já na união da teoria e prática, que já tratamos. A *poiésis*, assim, é trabalho (exteriorização do Espírito na história), presente na teoria e na práxis; captar o mundo, dominar a natureza implica em ser livre, pois conhecer a coisa é o trabalho da consciência sobre si. Assim, oportuno citar:

O eu é livre (*zu-Hause, bei-sich-sein*) na medida em que capta o mundo no seu conceito; isso implica o domínio da natureza em todas as suas formas, já que o conceito só se perfaz na práxis do homem na sociedade e na sua *poiésis* na natureza¹⁵

Disto, temos a circularidade entre pensar e querer. Querer e pensar são ações, reflexão teórica e agir prático estão ambas conectadas ao pensar. O pensar é agir, e o agir no mundo é uma exteriorização do pensar, bem como um determinar-se que contribui para conhecer a si mesmo. Pensar é um ato de vontade; não pode existir ato de vontade (no sentido prático) sem o pensar.¹⁶

IV. IDEIA E LIBERDADE

O professor Salgado relaciona as noções até aqui trabalhadas com o tema dos capítulos anteriores, a Ideia. A ideia é Espírito Absoluto, unidade do Espírito Subjetivo (sob a forma da razão, do pensar) e Espírito Objetivo (na forma do agir da vontade), produto do processo enciclopédico. Assim é que a Ideia pode ser dita vontade racional, pois é nela que se unificam o conhecer e o agir.¹⁷

Por isso se diz que, em Hegel, razão e vontade não são faculdades distintas; o pensar é que se desdobra em duas atividades distintas, teórica e prática, sem prejuízo de sua unidade atingida como liberdade, isto é, como Espírito. Vontade, assim, é um desdobramento da atividade do pensar. A abolição da separação sujeito-objeto, no sistema

¹⁴ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 240.

¹⁵ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 240.

¹⁶ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 241.

¹⁷ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 241.

hegeliano, permite dizer que o objeto, a princípio exterior ao homem, se insere no homem, se torna parte desse homem quando conhecido.

Ainda sobre a Ideia, a liberdade e a vontade, Salgado escreve:

A Ideia é essa unidade do saber do homem do que é essencial ao pensamento, a liberdade. O saber da Idéia é o saber do saber do homem “que a sua essência, fim” (vontade) e “objeto” (intelecto) “é a liberdade”. Esse saber do saber da liberdade é a Idéia.

Em outras palavras, o saber tem, simultaneamente, como objeto e fim, como essência e intelecto, o saber da liberdade. Prossegue, então, o professor Salgado, expondo-nos a respeito da liberdade do Espírito. Esta só pode ser real quando o Espírito sabe da sua liberdade (e o saber dessa liberdade é a filosofia¹⁸), e esse saber tem de se dar no plano do universal. Ou seja, a liberdade da qual o Espírito tem de saber não está no âmbito da particularidade, é uma liberdade de todos.

No entanto, pelo próprio princípio da dialética hegeliana, de negar, conservar e elevar, esse saber não pode ser um saber estóico, um saber abstrato da liberdade. O saber da liberdade tem de levar em conta a história, para que se conceba uma liberdade efetiva. Ensina Salgado que, para Hegel, não basta ter a liberdade, é preciso ser a efetividade dessa liberdade, o que se dá no saber especulativo.¹⁹ A respeito dessa liberdade estóica, a qual Hegel se opõe, Salgado escreve:

O estoicismo é assim a primeira forma do reconhecimento, puramente interior, segundo o qual todos são iguais porque todos são centelhas da razão e livres. A sua liberdade interior, abstrata, não se realizando plenamente e contrapondo-se à universalidade da razão, traz, a partir desse conflito, o ceticismo, pelo qual, não podendo o escravo alcançar a liberdade concreta pela ação do trabalho – o que se fará pela ação de uma nova luta -, dirige-se ao mundo não para negá-lo pela ação física e racional do trabalho, mas pelo puro pensamento, cuja liberdade ou poder de negação é absoluta.²⁰

¹⁸ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 236.

¹⁹ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 242.

²⁰ SALGADO. *A Ideia de Justiça em Hegel*, cit., p. 369

Temos, assim, que a liberdade estóica é uma liberdade abstrata, que não permite o saber do saber da liberdade, mas apenas pode ser entendida de maneira interior, no puro pensamento. O Espírito Absoluto tem, por outro lado, que procurar o saber da liberdade no teórico e no prático, no singular e no universal, no ter e no ser.

A respeito dessa concepção de liberdade em Hegel, uma liberdade que busca ser efetivamente no plano do real, Podemos trazer valiosa lição de Pierre-Jean Labarrière, em seu texto "*Hegel 150 Anos Depois*". Nesse texto, o autor relaciona as reflexões de Hegel a respeito da Revolução Francesa e do ideal de *liberdade absoluta* nela contido com a própria concepção de liberdade que permeará o pensamento de Hegel. Labarrière conta então que Hegel considerava que o ideal inicial da Revolução Francesa, de uma liberdade radical, mergulhou com rapidez na confusão do período do Terror porque deixou de levar em consideração as condições históricas que impunham limites concretos às aspirações da vontade dos revolucionários.²¹

Assim, portanto, é que a liberdade em Hegel é a unidade do pensar, uma unidade entre o o abstrato e o real, uma concepção de liberdade não meramente estóica, mas que tem vistas ao efetivo. É quando o Estado atinge sua forma de realização da liberdade que a filosofia pode emergir como um saber dessa liberdade não mais abstrato, mas efetivado na vivência da organização política do Estado²².

REFERÊNCIAS

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LABARRIÈRE, P.J. "Hegel, 150 anos depois". In: *Revista Síntese*. Belo Horizonte: Loyola, v. IX, n°24, 1982.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

²¹ LABARRIÈRE, P.J. "Hegel, 150 anos depois". In: *Revista Síntese*. Belo Horizonte: Loyola, v. IX, n°24, 1982, p.11-22

²² SALGADO. *A Idéia de Justiça em Hegel*, cit., p. 236.