

Dialética hoje

Ética e Metafísica



Organizadores
Eduardo Luft
Rosana Pizzatto



Editora Fundação Fênix

A presente obra traz os artigos do *II Colóquio Dialética hoje – Ética e Metafísica*, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), sob a coordenação do Prof. Eduardo Luft, e em continuidade ao projeto iniciado no ano anterior. O foco principal de reflexão foi a atualidade da dialética e sua implicação nos campos da ética e da metafísica. Hegel ensinou que podemos compreender a verdade do mundo com o mesmo olhar interno do pensamento que pensa a si mesmo, porque a lógica do ser é a mesma lógica do pensar. Com Hegel, a filosofia se eleva à razão abrangente e diluidora do dualismo sujeito/objeto, sinalizando um significativo avanço na superação do antropocentrismo. A mesma Ideia do Bem envolve e harmoniza ética e ontologia. Todavia, a teleologia do incondicionado própria à razão objetiva como compreendida por Hegel diverge da real natureza da lógica dialética, a coerência contexto-dependente entre opostos correlativos sempre manifestada no eterno fluxo do devir universal. Com vistas ao esclarecimento de questões filosóficas a partir da atualização da ontologia dialética em conformidade com o mundo em evolução, esta obra revisita criticamente não apenas a filosofia hegeliana como também pensadores da rica tradição neoplatônica.



Editora Fundação Fênix



Dialética hoje: Ética e Metafísica

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Joaquim Clotet

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Nythamar de Oliveira

Norman Roland Madarasz

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Ricardo Timm de Souza

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Rosalvo Schütz

Dialética hoje: Ética e Metafísica

Organizadores

Eduardo Luft

Rosana Pizzatto



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Rosana Pizzatto & Eduardo Luft

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas e o conteúdo de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Esta obra é licenciada sob uma licença Creative Commons - Atribuição CC BY 4.0, sendo permitida a reprodução parcial ou total desde que mencionada a fonte.

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 25

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs).

LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs). *Dialética hoje: Ética e Metafísica*. (Orgs.), Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

220p.

ISBN - 978-65-87424-15-6



<https://doi.org/10.36592/9786587424156>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Filosofia. 2 Dialética. 3. Ética. 4 Metafísica.
Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Sumário

Dialética hoje – ética e metafísica – Cirne Lima, in memoriam

Apresentação	15
1. Idealismos	
<i>Eduardo Luft & Rosana Pizzatto</i>	17
2. Fé e antropomorfismo em <i>Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo</i> (1798) de Fichte	
<i>Luciano Carlos Utteich</i>	45
3. Uma proposta de leitura psicossocial da consciência de si na <i>Fenomenologia do Espírito</i> e a patologia do senhorio	
<i>Adriano Bueno Kurlle</i>	85
4. A <i>Filosofia do Direito</i> de Hegel como história do liberalismo moderno	
<i>Henrique Raskin</i>	121
5. A epistemologia sistemática de Hegel entre a lógica e a poesia	
<i>Gabriela Nascimento Souza</i>	153
6. Consenso sobreposto e estabilidade social em John Rawls	
<i>Lourdes Pasa Albrecht</i>	167
7. O desmantelamento da metafísica no pensamento de Hannah Arendt e suas implicações políticas	
<i>Hellen Maria De Oliveira Lopes</i>	185
8. Dos níveis à plataforma: continuidade, sedimentação e transformação	
<i>Vitor Vasconcelos de Araújo</i>	201

Dialética hoje – ética e metafísica

Cirne Lima, *in memoriam*¹



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-0>

Recordo-me como se fosse ontem ter ficado intrigado com questões postas por um ouvinte durante evento, creio sobre Hegel, muitos anos atrás.

Naquela época havia me aproximado da literatura marxista, tendo logo percebido, de modo correto, por sinal, que pouco compreenderia de Marx sem a imersão prévia na filosofia de Hegel.

Não me via ali, portanto, por acaso, e logo pedi, a quem fazia perguntas tão interessantes, por sugestões de leitura, sem ter a menor ideia do papel central que Cirne Lima, para mim até então um desconhecido, teria não apenas em minha formação, mas em minha vida.

Era um momento de mudança pessoal. Havia me formado e atuava como jornalista, mas me desagradava o foco no instante, no furor da notícia e sentia falta do olhar mais distanciado, da escrita de textos mais elaborados e meditados. Sociologia? História? Filosofia? Que sabia eu, nesta fase de ainda puro porvir?

Ao entrar no Mestrado de Filosofia da PUCRS, para minha surpresa, deparei com Cirne Lima, que havia recém se aposentado na UFRGS e iniciava uma nova fase de sua carreira, em pleno vigor, na tarefa de elaboração de um novo projeto de sistema, que distribuía entre nós alunos, para longas discussões em aula. A ideia era, via a crítica minuciosa a Hegel, reatualizar o projeto de sistema neoplatônico.

Cirne Lima tinha um estilo próprio de aula: não se debruçava em análises tediosas dos textos dos filósofos, em repetições ruminativas, embora às vezes necessárias, do sabido. Preferia atacar o assunto de frente, expor à crítica suas ideias, construí-las diante de nós, esperando o diálogo franco e direto. Uma primeira parte da aula de exposição, uma segunda parte mais dedicada à troca de ideias.

¹ Por Eduardo Luft.

Tratava com profundidade, por exemplo, o texto hegeliano, quando o momento pedia, mas nunca se prendia ao hegelianês. Sempre distanciava-se e questionava o texto, livros dos críticos clássicos da dialética ao lado, o Schelling tardio por exemplo, e a tarefa muito explícita: trazer o texto de novo à fala, esclarecê-lo e apresentar as ideias de Hegel em linguagem quase cartesiana, clara e distinta, mas, sobretudo, problematizá-las, testar sua validade aqui e hoje.

Tornar vivo o que parecia distante e abstrato, atualizar o discurso dos clássicos para que a verdade pudesse tornar-se de novo presente em cada um de nós. E ousar, propor novas ideias quando as antigas não nos satisfaziam mais. Rever conceitos, reexaminar argumentos, assombrar-se com a filosofia e reinaugurá-la.

A verdade reencontrada era a Ideia. O cerne da Ideia eram os seus traços constitutivos: vida, dinamismo, circularidade, relacionalidade, totalidade. Sumarizados belamente na imagem a que retornava em todas as aulas, o quebra-cabeça dinâmico da Dialética, em oposição ao prédio estático da Analítica.

Eu, por meu turno, havia encontrado um sentido inteiramente novo em algo que nunca me agradara muito: a sala de aula. Aprendia muito, mergulhava nos textos obscuros de Hegel, sabendo que podiam ser esclarecidos, porque apareciam revigorados e cristalinos na fala do Cirne. Sentia-me avançando, adentrando em uma via que julgava tão minha, tão próxima e promissora, que parecia um reencontro, não um caminho inteiramente novo.

Agora, muito anos depois daquele primeiro encontro, vou constatando aos poucos, não sem surpresa e certa resistência interna, que a filosofia pouco tem a ver com a troca acalorada de ideias entre contendores que não se conhecem, o confronto pelo confronto a que chamamos debate. Ainda menos a conversação, o “jogar conversa fora” que é a marca do nosso tempo. Nada contra a conversação no momento certo.

Tem seu ponto de partida no diálogo, se o compreendemos como a condução metódica de certo contexto de problematização por parceiros que se conhecem há muito tempo, ou ao menos como a abertura sincera ao pensamento de outrem, quando lemos ou conhecemos as suas ideias, mesmo sem a sua presença física.

Aprofunda-se em uma busca interior, única e intransferível. Uma procura interna que é rica e valiosa justamente por se dar nesse ambiente de recolhimento.

Aqueles a que chamamos filósofos são menos “professores”, repassadores de conhecimento, do que exemplos emblemáticos de um modo de vida.

São aqueles que indicam e reinauguram a segunda navegação socrática, o caminho para dentro. Só recolhendo-se, abismando-se em si mesma, pode a filosofia reencontrar, sempre de novo, a via do pensamento.

A interioridade é a pátria da filosofia, mas ela não seria nada sem o seu destino. A todo processo de reinteriorização corresponde uma nova ida para fora, um retorno ao solo fértil do diálogo.

Que a filosofia se faça sempre de novo presente.

Obrigado, Cirne Lima.

Apresentação



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-00>

No II Colóquio Dialética hoje – Ética e Metafísica, realizado em dezembro de 2019 na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), sob a coordenação do Prof. Eduardo Luft, e em continuidade ao projeto iniciado no ano anterior, professores(as) e pesquisadores(as) refletiram sobre a atualidade da dialética e sua implicação nos campos da ética e da metafísica.

Uma das últimas tentativas de integrar a metafísica, a epistemologia e a ética em um projeto sistemático de filosofia movido e desenvolvido pela dialética é empreendida por Hegel. Ele nos ensinou que podemos compreender a verdade do mundo com o mesmo olhar interno do pensamento que pensa a si mesmo, porque a lógica do ser é a mesma lógica do pensar, e que a processualidade e a inter-relação holística constituem o núcleo de todos os existentes, atuais e potenciais. Com Hegel, a filosofia não apenas retoma seu legítimo lugar de ciência universal presente em todas as ciências particulares como também se eleva à razão abrangente e diluidora do dualismo sujeito/objeto, sinalizando um significativo avanço na superação do antropocentrismo.

Com vistas ao esclarecimento de questões filosóficas a partir da atualização da ontologia dialética em conformidade com o mundo evolutivo, revisitamos criticamente não apenas a filosofia hegeliana como também pensadores que de algum modo influenciaram esta rica tradição. Os resultados parciais de nossas discussões e pesquisas estão aqui publicados em oito capítulos.

Eduardo Luft e Rosana Pizzatto iniciam a presente obra apresentando uma reflexão sobre a reconstrução crítica da tradição idealista com o principal objetivo de explicitar problemas internos aos idealismos subjetivo, intersubjetivo e objetivo que levam à sua desestruturação e à imersão em um sistema mais abrangente expondo, ao final, o idealismo evolutivo. O estudo de Luciano C. Utteich, explicitado no segundo capítulo, aborda o opúsculo *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo de Fichte* que, junto com o texto de Forberg, *Desenvolvimento do conceito de Religião*, provocou a cisma e a redação de imputação de ateísmo contra os autores. No terceiro capítulo, Adriano B. Kurle apresenta uma interpretação psicossocial da consciência de si

na *Fenomenologia do Espírito* e, a partir desta, uma compreensão do que denomina patologia do senhorio. Henrique Raskin busca demonstrar, no quarto capítulo, que a *Filosofia do Direito* de Hegel, sobretudo no que concerne à Eticidade, não significa um rompimento em relação ao liberalismo moderno, mas a superação de seu caráter formal. No quinto capítulo, Gabriela N. Souza articula dois tipos de conhecimentos na filosofia de Hegel, o lógico e o poético, e mostra, a partir da lógica das modalidades da *Ciência da Lógica* e da poesia dos Cursos de Estética, que ambos têm como meta a realização plena do espírito como Absoluto. Lourdes P. Albrecht discute, no sexto capítulo, como a concepção política de justiça de John Rawls estruturada para uma sociedade democrática constitucional com alicerce nas instituições básicas, nos princípios de justiça e nas normas que se aplicam a ela pode instituir e preservar a sua estabilidade, tendo em vista o fato do pluralismo permanente associado às doutrinas abrangentes. No sétimo capítulo, Hellen M. O. Lopes apresenta as críticas traçadas por Arendt à metafísica, com a sua postura de desmantelamento daquilo que chamou de “falácias metafísicas”, para mostrar a separação entre Ser e Aparecer como ponto central da análise arendtiana, ressaltando a importância da aparência na medida em que implica a relação com os outros. Vitor V. de Araújo apresenta, no oitavo capítulo, as etapas do método dialético de Hegel como um procedimento racional histórico e processual, e não apenas como uma ascese, e propõe, apoiado no diagnóstico de Luft sobre a incompatibilização da dialética própria do sistema hegeliano, outro ponto de incompatibilização entre o projeto crítico e a positividade da razão especulativa.

1. Idealismos



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-1>

*Eduardo Luft*¹

*Rosana Pizzatto*²

Um desafio sempre presente na filosofia consiste em sistematizar seus três pilares característicos – ontologia, epistemologia e ética³ – com as verdades conquistadas pelas ciências particulares. Da ideia filosófica compreendida, especialmente a partir de Platão, como a verdade que de algum modo se faz presente na diversidade sensível, no sempre reiterado jogo de opostos entre o uno e o múltiplo, emergiram três modelos idealistas com pretensão sistemática, o idealismo subjetivo, o intersubjetivo e o objetivo. Nosso propósito é explicitar alguns problemas internos destes idealismos que levam à sua desestruturação – e, como consequência, à imersão em um sistema mais abrangente – e, ao final, apresentar um novo projeto de sistema dialético, o idealismo evolutivo, em consonância com o universo em expansão. Ou, dito de outro modo, pretendemos fazer uma aplicação que nos parece legítima do superar e guardar (*Aufheben*) hegeliano em três níveis, mostrando (I) as contradições do idealismo subjetivo e sua superação (*Aufheben*) no idealismo objetivo, como (II) o idealismo objetivo pode envolver e ir além dos limites do idealismo intersubjetivo e, especialmente, (III) como podemos ir em direção a uma abordagem ainda mais integradora, superando o idealismo objetivo em um idealismo evolutivo. Antes deste percurso, segue uma breve introdução à formação do idealismo subjetivo moderno.

¹ Prof. Dr. (PUCRS). E-mail: eduardo.luft@pucrs.br

² Doutora em filosofia (PUCRS). E-mail: rosana.pizzatto@gmail.com

³ Versão contemporânea da clássica tríade estoica: física, lógica e ética.

I

Do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo

A

Idealismo subjetivo: gênese e limites

a) *Idealismo subjetivo e dualismo*

A instabilidade dos saberes tradicionais gerada pela revolução científica e a fragilidade dos pressupostos últimos da metafísica clássica, minados pela radicalização crítica do pensamento moderno, levaram Descartes ao projeto de reinauguração do sistema de filosofia, abrindo o caminho para as diferentes versões do idealismo que emergem na modernidade, em especial, para o idealismo alemão.

O eu cartesiano, em seu ato solipsista da dúvida radical, expulsa do pensamento tudo o que vem de fora, todas as ideias derivadas das sensações, e suspende a certeza dos conhecimentos mais abstratos, encontrando em si mesmo a única verdade indubitável, o *cogito ergo sum*, a indiscutível existência de si enquanto ser que duvida e, portanto, pensa.⁴ Só esta verdade universal do pensamento que pensa a si mesmo, forjada como resultado da radicalização e superação da própria dúvida, estaria legitimada a ser o fundamento do verdadeiro edifício do saber científico, o apoio principiológico do qual derivariam todas as demais ciências particulares. Após a certeza do *cogito*, Descartes seguiu o caminho epistemológico dedutivo, partindo de princípios matemáticos que nos seriam inatos para o conhecimento em geral, pretendendo demonstrar a necessidade causal inerente ao mundo físico a partir da articulação entre a análise, que demonstraria o caminho lógico que conduz da conclusão à premissa (cálculos matemáticos)⁵, e a síntese, como via reversa que comprovaria o efeito a partir da causa; e assim, deduzir a física da matemática.⁶

⁴ Cf. DESCARTES, 1996, VII, pp. 17-34.

⁵ Cf. DESCARTES, 1996, VII, pp. 155-6; DESCARTES, 1983, pp. 166-7.

⁶ A herança do livre-arbítrio de tradição cristã, no entanto, o impediu de concluir seu projeto. Mesmo com a posterior submissão da biologia à física, compreendendo os animais como máquinas orgânicas, o ser humano precisava, de algum modo, estar desvinculado da cosmologia determinista, como condição de sua liberdade. O insolúvel impasse ético forçou Descartes a tomar uma via dualista, substancializando a mente humana; um dualismo corpo/mente, de outro modo já explicitado na fase intermediária de Platão. À mente caberia ser o depósito dos conceitos inatos sobreviventes à dúvida – os princípios da matemática e a ideia de deus (que garantiria a identidade entre o mundo real e as representações na mente) – e ao corpo restaria o inevitável destino de ser mais uma peça da grande máquina natural movida pela lógica determinista.

O método dedutivo cartesiano foi outro recurso que perpassou a filosofia moderna, deixando sua marca (a análise e a síntese) em grande parte da corrente idealista. Da *res cogitans*, do eu que disseca os objetos da natureza até reduzi-los à extensão (*res extensa*) supostamente mensurável pelos princípios matemáticos, até o idealismo resultante da autoconsciência reflexiva fichtiana, a corrente idealista recebeu a contribuição⁷ da arquitetura racional kantiana, que principiou na modernidade a tentativa de unir a ideia e a multiplicidade empírica em um idealismo transcendental.

Das duas características imprescindíveis a todo projeto filosófico – a crítica e a sistematicidade – defendidas por Kant em sua *Arquitetônica da razão pura*, o eu pensante cartesiano não resiste a nenhuma, pois, além da impossibilidade de sistematicidade decorrente do dualismo, a intransponível barreira objetiva que separa substancialmente a mente do corpo forçou Descartes a abandonar a crítica e buscar argumentos teológicos na velha metafísica para justificar a simetria entre subjetividade e natureza, sem a qual o conhecimento verdadeiro seria impossível. Seria preciso repensar a epistemologia e a ética sem os pressupostos da metafísica clássica.

Ao realocar o espaço e o tempo do mundo para a sensibilidade, subjetivando-os, e a necessidade causal da natureza para o entendimento, Kant dá um passo importante em direção ao monismo.⁸ Contudo, ao repensar a ontologia como filosofia transcendental, torna-se refém de uma coisa-em-si ao mesmo tempo pressuposta por seu sistema e incompatível com sua própria leitura do uso correto das categorias do entendimento⁹ (sendo passiva, a faculdade de sensibilidade tem de ser afetada por algo, ou seja, pela coisa-em-si, o que conduz à aplicação da categoria de causa para além dos limites da razão pura), além de reinaugurar o dualismo como resposta à crise da razão moderna.

⁷ A emergência do idealismo moderno, em grande medida apoiada na subjetividade cartesiana, também é devedora de outra importante influência, o fisicalismo de Espinosa. A compreensão do absoluto como substância única, infinita e eterna – que é também deus e natureza –, que produz por necessidade interna tudo o que existe no universo (ou seja, um panteísmo movido pelo princípio causal), será retomada e reelaborada pelo idealismo alemão, especialmente pelo jovem Schelling e por Hegel.

⁸ Sobre os idealismos de Descartes e Berkeley, conforme Kant: o primeiro, “considera a existência de objetos no espaço fora de nós (...) *duvidosa e indemonstrável*. O segundo (...) considera o espaço, com todas as coisas às quais está atrelado como sua condição inseparável, algo impossível em si mesmo, tratando as coisas no espaço também como meras ficções.” (KANT, KrV, B274-5).

⁹ Na feliz expressão de Jacobi, a coisa-em-si seria um pressuposto ao mesmo tempo irrecusável e inaceitável da *Crítica* kantiana. Cf. ROHS, 1991, p. 34.

No arcabouço epistemológico do idealismo transcendental, exposto na *Crítica da Razão Pura*, a primeira dimensão é formada pela recepção – envolvendo as formas puras e passivas da intuição sensível (espaço e tempo) – da diversidade de dados empíricos, formando a primeira unidade fenomênica.¹⁰ Na sequência, as categorias apriorísticas do entendimento humano dariam as condições de possibilidade para conhecermos os objetos, qualificando, quantificando e relacionando a multiplicidade fenomênica em conceitos e formulando juízos sintéticos *a priori* em relação à experiência. As cadeias lineares de heterodeterminação resultantes deste processo remeteriam, em última instância, e pela participação do sensível no inteligível, à ideia da razão transcendental (enquanto conjunto de todos os fenômenos). Sem a ideia ordenadora da razão as cadeias de heterodeterminação causal resultariam, em última instância, impensáveis, pois elas inevitavelmente terminam por remeter ao todo possível da série causal, que embora não possa ser conceituado como um objeto conhecido, pode e deve ser pensado na ideia mesma da totalidade da natureza (releitura transcendental da cosmologia clássica).

A filosofia transcendental de Kant deixa outras lacunas, além do método regressivo-crítico, que tornara a filosofia transcendental, aos olhos de seus contemporâneos, refém da pressuposição da viabilidade de certas ciências particulares, sobretudo a Física, previamente concebida como contendo os tais juízos sintéticos *a priori*, detentores daquelas estruturas transcendentais que deveriam ser elucidadas por uma *Crítica da Razão Pura*. Entre elas: o dogmatismo em relação às próprias categorias lógicas (que não foram submetidas à crítica); a ausência de explicitação da dimensão ontológica com um dualismo que divide a razão (teórica e prática) em duas vias distintas de descrição científica; a pressuposição da autoconsciência, já que a consciência de objetos dados no tempo pressupõe como fundamento último a autoconsciência do sujeito que, no entanto, não pode conhecer a si mesmo como algo no tempo; e ainda, o formalismo da dimensão ética.

¹⁰ Cf. KANT, KrV, B122-3.

b) Idealismo subjetivo monista

Descartes e Kant encontraram no dualismo uma resposta plausível à crise de autointerpretação do pensamento moderno, resultante do dilema de pensar ao mesmo tempo o todo da natureza como máquina determinada e o sujeito livre como parte deste todo, o calcanhar de Aquiles da nova concepção cosmológica.¹¹ Mas o dualismo não é mais do que um recurso *ad hoc* do qual seguem conhecidas aporias, entre elas a correlação ao mesmo tempo necessária e impossível entre os opostos excludentes (*res cogitans* e *res extensa* no dualismo ontológico cartesiano, fenômeno e coisa-em-si no dualismo transcendental kantiano). A Doutrina da Ciência fichtiana pretende simultaneamente superar o dualismo em nome de um monismo do eu e o déficit de fundamentação da filosofia transcendental kantiana em nome de um novo sistema da razão pura. A proposta de Fichte foi analisar a proposição lógica $A=A$ para, em seguida, retirar dela algo mais originário, quer dizer, não apenas pressupor as leis da lógica (como típico na forma assumida pelo argumento transcendental em Kant¹²), mas derivá-las dos princípios próprios a uma filosofia transcendental radicalizada.¹³ A identidade apenas formal do princípio de identidade estaria assentada na identidade originária (de forma e conteúdo) do $eu=eu$, ou na própria autoconsciência do eu transcendental. Do ato de autoposição do eu, Fichte desdobrou os aspectos teórico e prático da razão de modo que o finito e o infinito, o real e o ideal, se mostram como opostos correlativos em um processo que ascende ao (ou tem por fim o) autoconhecimento do eu. Com a criticidade ancorada não na defesa de supostos limites externos à razão, como em Kant, mas em uma leitura singular do próprio método transcendental, que em muito antecipa a feição da dialética assumida na *Lógica* hegeliana, Fichte retoma e refina a apercepção kantiana em um processo de desdobramento das estruturas transcendentais por atos de autoposição do eu, visando em uma primeira rodada a conceituação plena de si mesmo (razão teórica) e, em uma segunda rodada, a

¹¹ Cf. LUFT, 2012.

¹² Cf. LUFT, 2001a, p. 78ss.

¹³ E assim o fez. Enquanto a leitura lógica de $A=A$ compreende *se A está posto, então A está posto* (ou ainda, *se A é, A é*), a leitura transcendental apreende *porque A está posto, A está posto* (ou ainda, *porque A é, A é*). Substituindo *A* por *eu*, o que acarreta determiná-lo, teríamos na leitura lógica, *eu sou eu*, ou ainda, *se eu estou posto, então eu estou posto*. Fichte defendeu que esta última proposição contém não apenas sua forma lógica, mas também seu conteúdo interior, pois, *eu sou posto porque me pus*; e, então, concluiu que este *eu* não seria mais condicional, mas absoluto: *está posto porque está posto*. Cf. FICHTE, FW, v.1, pp. 91-98.

plena efetivação de si como ser livre, sempre adiada, contudo, como um mero dever-ser, um “mero ideal” (razão prática)¹⁴.

O decisivo avanço fichtiano foi ter descoberto e explicitado conceitualmente a origem mesma dos impasses que forçaram os pensadores modernos, sobretudo Descartes e Kant, como vimos, à defesa do dualismo: a incompatibilidade entre uma racionalidade ao mesmo tempo determinista (dotada de uma logicidade que determina tudo o que cai sob suas malhas) e pretensamente garantidora da liberdade. Esta tensão ou mesmo contradição é conceituada por Fichte na relação dissonante entre razão teórica e prática: a cada ato de autodeterminação do eu uma nova faceta da razão (relação sujeito/objeto) é explicitada, o alvo da autocaptação conceitual do eu é satisfeito (razão teórica), mas o eu, sendo determinado¹⁵, restringido em sua liberdade pelo produto de sua própria ação, demanda um novo ato de autoposição (razão prática). O enigma da relação entre determinação e liberdade não é resolvido, mas projetado ao infinito (dever-ser). A contradição do dualismo está lá, não foi resolvida, mas é como que projetada para a frente ao infinito.

B

Idealismo objetivo hegeliano: superação do idealismo subjetivo

Hegel pretende elevar a dialética ainda incipiente em Fichte ao núcleo metódico do sistema de filosofia. A fundamentação última reflexiva do conceito permitiria ao mesmo tempo integrar criticidade e sistematicidade, garantindo a transmutação da metafísica clássica em uma Nova Metafísica à altura das exigências modernas, e superar o dualismo entre ser e pensar em um novo monismo dialético. Este último traço deve muito à Filosofia da Identidade do jovem Schelling, ao seu espinosismo tão característico. Afinal, o primeiro traço definidor do idealismo objetivo é a tese da identidade estrutural entre ser e pensar: uma e a mesma razão universal, uma e a mesma logicidade íntima habita

¹⁴ Cf. FICHTE, FW, v.1, p. 328.

¹⁵ Determinação vem em graus: quanto mais restrito o campo de possibilidades de emergência de um evento, mais determinado este evento. No presente caso específico, o eu ser determinado significa que o campo de possibilidades de ação foi reduzido a uma única possibilidade (tornando necessário o evento ou a ação resultante) pelo ato de autodeterminação do próprio eu, o que contradiz a liberdade do eu e exige a produção de novas ações possíveis, mais uma vez manifestas como necessárias, exigindo novas ações possíveis, e assim por diante.

tanto a esfera do pensamento quanto a esfera do ser, e "nada há fora da razão". Como as ideias de Platão ou o logos de Heráclito, a razão habita o íntimo do pensamento e o âmago de todas as coisas.

Sim, a tese da identidade estrutural entre ser e pensamento, que chamaremos de a primeira tese do idealismo objetivo, vem do espinosismo do jovem Schelling¹⁶, mas a revolução metódica pretendida pela dialética hegeliana deve ser compreendida como uma radicalização da virada transcendental, como uma retomada do diálogo com as Filosofias da Reflexão (Kant e Fichte), ou melhor, com o idealismo transcendental elevado à sua consumação na *Doutrina da Ciência* de Fichte. Hegel elucida na *Lógica* que o ponto de partida não deve ser tratado como fundamento, como suposto axioma certo e indubitável do qual deveríamos extrair as verdades subsequentes, mas como problema, pressuposto a ser reconstruído criticamente no decorrer da obra. A *Lógica* deve ser compreendida como a reconstrução crítico-sistemática de todas as categorias paulatinamente reveladas no longo percurso da história da filosofia, mas só agora submetidas à crítica interna radical e à sua reinstauração em um novo sistema da razão pura reflexivamente fundado. O que era problema ao início deveria ser provado, ao final da *Lógica*, como resultado necessário do ato de autodeterminação do pensamento.

O esforço de Hegel no decorrer da obra concentra-se na difícil tentativa de esclarecer que o puro pensamento, quando pensa a si mesmo como totalidade indiferenciada – como puro ser sem nenhuma determinação –, entra em contradição interna, a ser superada por um novo desdobramento categorial, gerador de nova contradição e novo desdobramento lógico-categorial até que, por fim, o sentido original das categorias seja reconstruído como momento do sistema da razão pura. Ora, detectar e superar contradições é o núcleo mesmo do método dialético, desdobrado em seus momentos negativo e positivo da razão, na terminologia da *Enciclopédia*, ao passo que a gênese da contradição é resultado direto da ação abstrativa do entendimento. Nesta crítica do ato de pensar pelo próprio ato de pensar, Hegel estaria realizando a metacrítica à crítica transcendental kantiana e, simultaneamente, elevando o ainda tentativo projeto

¹⁶ Esta tese é, na verdade, tão antiga quanto a própria história da filosofia: está implícita no conceito de Ser/Uno em Parmênides, no logos de Heráclito, na ideia de Platão, no princípio de não-contradição de Aristóteles, na razão em Schelling, no conceito em Hegel, e assim por diante.

fichtiano a um verdadeiro sistema autônomo ou autárquico da razão pura. A filosofia não pressuporia mais, como em Kant, a vigência de ciências particulares com seus alegados juízos sintéticos *a priori* para, então, perguntar por suas condições de possibilidade (como típico do método transcendental), tampouco tornar-se-ia refém da oscilação metódica de Fichte¹⁷. O projeto de uma fundamentação última reflexiva da esfera lógica estaria consolidado.

Com o método dialético, Hegel ultrapassa o método transcendental e reconfigura a complexa relação entre *a priori* e *a posteriori*, entre necessidade e contingência. A razão não opera mais no contexto de uma logicidade forjadora de uma necessidade absoluta pura ou inteiramente excludente de toda a contingência, gênese, como vimos, da insolúvel antinomia entre razão teórica e prática em Fichte, e ainda mais evidente no flagrante espinosismo da Filosofia da Identidade do jovem Schelling, mas em um modelo complexo que visa integrar dialeticamente necessidade e contingência, mesmo que não conduzido à sua conclusão última - que, como veremos, implicará a radical reconceitualização do próprio conceito de razão. No contexto de sua nova compreensão do método dialético, Hegel reinterpreta o princípio da causalidade como a parte linear, uma seção do processo circular ascendente mais amplo da totalidade incondicionada, cujo ponto de partida é mediado por contingência.

Na Dialética das Modalidades, exposta na *Lógica* – na terceira e última seção da *Doutrina da Essência* –,¹⁸ Hegel desdobra em três momentos o processo de autodeterminação (ou efetivação) de todo e qualquer pensamento, como também de todas as coisas no mundo enquanto manifestações do conceito: o ato de abstração, a apreensão de contradições resultantes deste ato (momento negativo da razão), e a superação destas contradições (momento positivo da razão). Destas três rodadas, a terceira e última corresponde ao dobramento da cadeia heterodeterminada (gênese da má infinitude e das contradições dela derivadas) sobre si mesma, dando lugar à estrutura circular da razão dialética. Apesar de inicialmente formado a partir de relações contingentes (e apenas relativa ou condicionalmente necessárias), o ser só passaria a existir efetivamente com o fechamento completo e incondicionado da cadeia de relações, isto é, com a realização do conceito (a ideia absoluta). Este ponto é decisivo no sistema

¹⁷ Cf. LUFT, 2001a, p. 90ss.

¹⁸ Cf. HEGEL, WL, II, 2003, p. 200-216.

hegeliano, quando a razão universal manifesta-se efetivamente como algo particular e isento de contingências, pois corresponde à atualização do que estaria pressuposto (no conceito) e que já não depende mais de nenhum outro pressuposto anterior a ele.¹⁹ Desse modo, estaria realizada a tarefa dupla proposta pela *Lógica*: a fundamentação última reflexiva da razão e a prova (interna à própria *Lógica*) da identidade entre ser e pensar²⁰, porque o reengendramento do ser de origem ao final da *Lógica* e a subsequente ampliação da esfera lógica na esfera real seriam ambos derivados da própria logicidade dialética do conceito, e o conceito seria provado como ideia ou conceito efetivo.

É assim que Hegel compreendeu a dialética do pensamento e também a do mundo, com o conceito se pressupondo em cada novo existente que emerge na realidade.²¹ O caminho lógico unidirecional, que conduz o passar da essência (desfeita em relações contingentes) à substância²² (primeira efetividade incondicionada, porém ainda indeterminada) e desta ao conceito (autodeterminado), é também o caminho objetivo do espírito que levará o sujeito da intersubjetividade primitiva que o gerou à subjetividade²³ autodeterminante e absoluta da razão. Apesar de a razão dialética introjetar contingência para se autodeterminar, ao final, a teleologia imanente elimina as contingências – na intersubjetividade ética objetiva – e reverte a liberdade particular em necessidade²⁴, reafirmando um sistema monista próximo ao de Espinosa e um

¹⁹ Para uma crítica interna à lógica hegeliana e ao idealismo objetivo absoluto, cf. LUFT, 2001a.

²⁰ A primeira tese do idealismo objetivo, como vimos antes, que Hegel gostaria de fundar de modo último e reflexivo.

²¹ Hegel reelaborou a lógica dialética aos moldes da exigente racionalidade moderna (condicionante e incondicionada), somando, entre outros, traços herdados do idealismo que lhe antecede, do fisicalismo espinosano, do idealismo ascendente platônico e da teleologia aristotélica; enquanto Aristóteles foi mais comedido ao teorizar certa assimetria entre o lógico e o ontológico, reservando ao pensamento metafísico a plenificação teleológica das substâncias individuais, e deixando o mundo à contingência que o caracteriza, Hegel aperfeiçoou a máquina dialética a ponto de torná-la capaz de transformar contingências em necessidade, tanto na *Lógica* quanto na *Filosofia do Espírito*.

²² A passagem hegeliana da lógica para a natureza ocorre como ato de pressuposição da ideia, que autoengendra contingência como matéria necessária à autossuperação. Na *Lógica*, o final da reflexão da essência, momento em que a necessidade relativa se converte em necessidade absoluta (e o ser se constitui como *substância*), extinguindo toda contingência – momento da autorreflexão do ser que agora compreende-se universal e incondicional (na *relação absoluta*) – corresponde na natureza ao momento intersubjetivo formador da primeira esfera incondicionada, a família (que é o início da formação do espírito ético na história).

²³ Hösle acusa a falta de intersubjetividade no sistema dialético hegeliano decorrente da determinação absoluta da subjetividade. Faltaria uma terceira parte na lógica, a síntese entre a lógica objetiva e a subjetiva, para garantir a intersubjetividade e a liberdade individual. Cf. HÖSLE, 1988, p. 263ss.

²⁴ Para uma crítica interna ao sistema hegeliano, cf. LUFT, 2001a; LUFT, 2010. Para o desenvolvimento da concepção de liberdade no sistema de Hegel, cf. WEBER, 1993. Para a

conceito de liberdade como autorrealização racional (liberdade positiva)²⁵ semelhante ao de Fichte, revertendo, contudo, o mero dever-se em realidade efetiva ou racional.²⁶

Ao menos de modo incipiente, todavia, Hegel estava consciente de duas dificuldades, ambas expostas na complexa relação entre *Fenomenologia e Lógica*: a) como poderia a esfera lógica pura engendrar a esfera real (a esfera lógica engendra ou pressupõe a esfera real, o dualismo entre ambas é superado ou pressuposto pelo sistema hegeliano?)?; b) em que medida o originário modelo dialógico, crítico e intersubjetivo próprio à dialética e efetivado na forma clássica do diálogo socrático-platônico, não terminaria desfeito no monólogo dogmático e autoencerrado da razão absoluta na *Lógica*? O capítulo sem número que está ao início da *Lógica* de Hegel, “Com o que deve ser feito o começo da ciência”, aponta para o fato de que a prova primeira do conceito, quer dizer, da identidade estrutural entre ser e pensamento, reside primeiramente fora da *Lógica*, quer dizer, na *Fenomenologia do Espírito*, justamente lá onde encontramos a mais conhecida formulação hegeliana da teoria da intersubjetividade.

É na *Fenomenologia* que vemos a forma mais elaborada da tentativa hegeliana de superar por crítica interna o idealismo subjetivo. O desdobramento fenomenológico da consciência corresponde a um conhecimento ascendente do mundo e, conseqüentemente, um *superar e guardar* das fases anteriores: a consciência (realismo ingênuo), a autoconsciência (idealismo subjetivo) e a razão (idealismo objetivo). Inicialmente, a consciência imediata conhece apenas um modo de se relacionar com o mundo, a sua pretensa capacidade de captar uma realidade objetiva como um dado bruto, pronto e captado, supostamente independente de mediação conceitual, para logo depois revelar-se inserida em uma relação mais complexa e conceitualmente mediada com os objetos, superando o realismo ingênuo no idealismo (subjetivo). O eu vê-se agora como a fonte mesma da realidade objetiva, a natureza em sua totalidade vertida em mero não-eu, ou realidade contraposta ao eu pelo próprio eu com o fim de realizar-se como sujeito cognoscente e livre. Submerso na ilusão de sua própria

reconstrução da teoria da liberdade dialética a partir da ontologia da liberdade, cf. LUFT/PIZZATTO 2018; LUFT, 2019.

²⁵ Cf. HEGEL, Enz, v. I, §158; HEGEL, GPR, §258.

²⁶ M. Müller propõe uma releitura crítica da gênese do conceito como tentativa de inserir a autonomia recíproca no sistema hegeliano, evitando o momento culminante que transforma a liberdade individual em necessidade. Cf. MÜLLER, 1993, pp. 77-141.

incondicionalidade, o sujeito vê diante de si somente um vasto mundo por ele constituído (conceitualmente) e dominado (praticamente). Tal atitude instrumental perante a natureza, contudo, ganha novas proporções quando do encontro entre duas consciências que, ainda ingênuas, buscam efetivar o condicionamento uma da outra, cada qual tratando a si mesma como o eu incondicionado e a outra como mero objeto a ser dominado (o não-eu).²⁷ A disputa travada entre forças que buscam a mesma sorte – o domínio de um sujeito sobre o outro – rompe a ilusão da incondicionalidade individual e, ao final, o mais forte subjugará o mais fraco, que terá duas opções, ou perder a vida, ou perder a liberdade e se tornar escravo. O desfecho interpretativo de Hegel, no entanto, inverte essa dialética da força bruta ao mostrar o quão aparente é a vitória do senhor (o mais forte) em relação ao escravo (o mais fraco): a consciência não pode tornar-se autoconsciência plenamente autônoma sem o seu reconhecimento como ser livre por outra autoconsciência igualmente autônoma. O sujeito não pode ser verdadeiramente autônomo sem a mediação de outro sujeito autônomo. Não há autonomia alguma sem autonomia recíproca.

Na verdade, a *Fenomenologia* realiza, no contexto da dialética do senhor e do escravo, um movimento de superação dupla do idealismo subjetivo, pois a consciência não apenas descobre-se autônoma somente no âmbito do reconhecimento (superação do idealismo subjetivo em intersubjetivo), mas abre-se para a possível autonomia recíproca apenas sob a aceitação de sua condicionalidade pela vida. A consciência do eu depende da vida do corpo. É no "temor diante da morte" possível, sob o jugo de seu algoz (a consciência dominante) que a consciência dominada traz à luz a verdade fenomenológica crucial: somente pela ampliação de uma teoria da consciência em uma teoria da razão objetiva podemos transformar o mero dever-ser fichtiano de uma ilusória liberdade meramente possível na efetiva liberdade de sujeitos concretos que realizam a autonomia recíproca na vida plenamente vivida de uma comunidade concreta (perfazendo o passo final do devir fenomenológico, a transição da razão ao espírito). Da luta entre senhor e escravo decorre a superação ontológica do puro eu e, com isso, a refutação do idealismo subjetivo, como também de teorias dualistas incapazes de relacionar diretamente pensamento e natureza. A

²⁷ Cf. HEGEL, PhG, pp.145-154.

pragmática da vida humana faz cair a máscara da subjetividade solipsista e brilhar uma nova face intersubjetiva, com o outro eu provando que não estamos sozinhos no mundo, que não somos eus atomizados condicionantes (e incondicionados) e tão somente criadores de um mundo fictício de não-eus.

A verdade contida no devir fenomenológico termina, todavia, ofuscada pelo brilho ilusório da busca pela fundamentação última reflexiva da razão objetiva (o conceito). O fechamento absoluto do idealismo objetivo hegeliano na forma da logicidade autofundante do conceito reverte – como bem mostrou um autor decisivo, como veremos, na busca pela atualização contemporânea do idealismo objetivo, Vittorio Hösle – a incipiente teoria da intersubjetividade desvendada na *Fenomenologia* no monólogo da subjetividade absoluta descrito na *Lógica*. E mais: o próprio projeto de uma conciliação entre criticidade e sistematicidade, tão caro ao pensamento moderno, vê-se inviabilizado: se a *Lógica* realiza a fundamentação última reflexiva do sistema da razão pura, então ela implica a superação definitiva de todas as contradições atuais e potenciais e, com isto, a eliminação do caráter dinâmico daquele método que justamente se alimenta da superação de possíveis contradições, quer dizer, da própria dialética.

II

Idealismo objetivo contemporâneo ***A superação do idealismo intersubjetivo***

Foi preciso aguardar pela virada linguística na filosofia contemporânea para que a incipiente teoria da intersubjetividade desenvolvida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* se elevasse a núcleo mesmo do sistema de filosofia. O novo idealismo intersubjetivo é sumarizado na conhecida expressão gadameriana, “o ser que pode ser compreendido é linguagem”²⁸. O mundo se abre diante de nós não mais como produto de atos mentais, não mais como a totalidade do percebido por uma mente ou do conhecido por um sujeito (ou eu) transcendental, mas como totalidade de sentido. É no mundo partilhado da linguagem que temos acesso aos constructos desta mesma linguagem. Não somos mais os seres cognoscentes presos no aquário de nossas próprias projeções

²⁸ Cf. GADAMER, GW, v. 1, p. 478.

mentais, reféns, portanto, do solipsismo, do fechamento constitutivo de nossas mentes, mas os parceiros de uma mesma aventura conjunta produtora de sentido. Produzimos e somos produzidos, em nossa identidade como seres sociais, por mundos de sentido.

Mas a linguagem, a mera linguagem, é leve demais para sustentar o próprio peso. Onde estão assentados estes vastos mundos de sentido? Qual o seu suporte? Onde estão enraizados? Na verdade, o idealismo intersubjetivo é tão incapaz, por princípio, de responder à questão ontológica primordial - o que é (a linguagem)?, qual o *locus* ontológico (da linguagem)? - quanto o idealismo subjetivo - o que é (o sujeito)?, qual o *locus* ontológico (do sujeito)? O ponto frágil do idealismo subjetivo é o mesmo ponto frágil do idealismo intersubjetivo: sua fonte ontológica é igualmente oculta, enigmática, como o sujeito transcendental em Kant, ou vazia, como o eu livre fichtiano meramente visado como um puro dever-ser, uma miragem distante, um *quem sabe um dia*.

É neste contexto que deve-se considerar louvável a busca contemporânea pela reatualização do idealismo objetivo. É o que pretendeu realizar Vittorio Hösle, ao transmutar o cerne metódico da pragmática transcendental apeliana²⁹ em um idealismo objetivo³⁰, compreendido como aquela posição que não apenas afirma a existência de conhecimento sintético *a priori*, mas aceita uma forma de conhecimento sintético *a priori* capaz de desvelar a razão objetiva que "é no sentido estrito do termo, não sendo redutível nem à natureza, nem à consciência subjetiva, nem ao espírito intersubjetivo"³¹, uma razão que seria a "essência de todas as esferas reais"³². Vê-se que Hösle está muito próximo da posição defendida pelo próprio Hegel em sua *Lógica*, deixando explícita não apenas a pretensão de uma fundamentação última reflexiva da esfera lógica, embora agora atualizada pelo diálogo com a pragmática transcendental, mas também a segunda característica definidora do idealismo objetivo em geral³³: a autarquia da esfera lógica, sua independência em relação à esfera real, por ser a sua essência íntima, o sustentáculo absoluto do mundo, sendo o real compreendido como sua aparência ou manifestação. É a dicotomia que vemos entre esfera inteligível e

²⁹ Cf. APEL, 1994.

³⁰ Cf. OLIVEIRA, 1993.

³¹ Cf. HÖSLE, 1997, p. 208.

³² Id. *ibid*.

³³ Lembrando que o primeiro traço constitutivo do idealismo objetivo é a defesa da identidade estrutural entre ser e pensamento.

sensível em Platão, e entre esfera lógica e esfera real em Hegel, e que faz de suas posições as formas arquetípicas do idealismo objetivo, que agora Hösle quer recuperar.

Há dois problemas nesta estratégia, contudo. O primeiro diz respeito ao próprio método adotado por Hösle, ao retomar a forma do argumento transcendental apeliano, agora utilizado para outros fins, quer dizer, para a fundamentação última reflexiva do idealismo objetivo. Um dos autores deste ensaio procurou deixar claro em outro lugar³⁴ que a tentativa de realizar a fundamentação última reflexiva com apelo ao suposto privilégio da detecção de contradição pragmática no discurso de quem nega os primeiros princípios em relação a argumentos usuais, que fazem uso de mera contradição semântica, por exemplo, é ilusória, tornando-se refém de uma das clássicas objeções a qualquer tentativa de fundamentação última, o dogmatismo. O segundo diz respeito ao apelo à mencionada dicotomia entre a esfera lógica e a esfera real, àquele dualismo tão bem criticado pelo Schelling tardio, que acusava o sistema hegeliano de, contrariamente à sua Filosofia da Identidade, possuir “dois começos”³⁵. Justamente o apelo à fundamentação última reflexiva exige ou a derivação de todo conhecimento possível destes princípios fundados de modo último³⁶, ou o apelo a um limite arbitrário entre um tipo de conhecimento estritamente *a priori*, e um outro conhecimento meramente *a posteriori*. Em Hegel, eliminar esta diferença entre a esfera lógica – que, seguindo o proceder da dialética hegeliana, inicia pressupondo, mas termina eliminando toda a contingência pressuposta e revertendo a necessidade meramente relativa em necessidade absoluta – e a esfera real – que resiste a tornar-se integralmente realidade efetiva, quer dizer, idêntica às demandas do conceito (o que Hegel denominava a “impotência da natureza”³⁷) – equivaleria a recair no espinosismo, quer dizer, tornar-se refém de uma espécie de panlogicismo³⁸. Para não cair neste necessitarismo puro e simples, quer dizer, na posição espinosista do jovem Schelling, ao mesmo tempo preservando o projeto de fundamentação última reflexiva, Hegel precisa pagar –

³⁴ Cf. LUFT, 2001b.

³⁵ Ou um “duplo devir”. Cf. SCHELLING, AS, v.4, p.562.

³⁶ Como muito bem alertara Cirne Lima, que se de início simpático ao projeto de Hösle (cf. Cirne Lima, “Sobre a Contradição Pragmática como Fundamentação do Sistema” (1991), in: OC, v.5, p. 409ss), posteriormente (em “Depois de Hegel” (2006)) optara por o que chamou um “idealismo objetivo moderado” (in: OC, v. III, p. 61).

³⁷ Cf. HEGEL, Enz, v. II, §250.

³⁸ Cf. MURE, 1950, p. 347.

e de fato pagou – o preço do dualismo, da divisão do sistema, de seu partimento entre a esfera lógica – em que todas as contradições potenciais são resolvidas – e a esfera real – em que o resto de contingência, o resíduo de potenciais contradições não foi, nem nunca poderá ser reincorporado integralmente no círculo pleno da razão absoluta ou do conceito. Mas, já vimos acima, toda forma de dualismo estrito termina no impasse de precisar reconciliar o que por princípio foi pressuposto como inconciliável.

Outra alternativa instigante de atualização do idealismo objetivo vemos no projeto de sistema de Cirne Lima. Se de início simpático à posição de Höhle, Cirne Lima nunca fez da pretensão de fundamentação última reflexiva³⁹, logo abandonada de todo modo, o núcleo de seu projeto de sistema. A sua descoberta crucial foi a de que a razão objetiva, garantidora da identidade entre ser e pensar, só se sustenta em sua máxima universalidade justamente por operar não por uma logicidade necessitante, mas por um dever-ser. Para escapar do necessitarismo forte que vincula o início e o fim do sistema e predetermina a história, característico do sistema de Hegel, Cirne Lima propõe reconstruir o idealismo objetivo⁴⁰ com um projeto de sistema aberto às contingências. Sem abandonar a estrutura triádica hegeliana, propõe uma correção específica na dialética das modalidades, com o enfraquecimento da noção de necessidade absoluta: no lugar de *müssen* (a necessidade estrita), uma interpretação mais branda, *Sollen* (dever ser)⁴¹; ou seja, “um tipo de necessidade que, por sua estrutura interna, permite e até exige que as coisas possam ser também de outra maneira.”⁴² Com essa substituição, projeta um sistema minimalista e oniabrangente estruturado em três princípios: identidade (necessidade), diferença (contingência) e coerência.

Cirne Lima quer manter as categorias modais da necessidade e da contingência, características do sistema de Hegel, mas com igual peso, sem que a necessidade se eleve em relação à contingência. O primeiro princípio absoluto (a identidade) encontra sua contraparte no segundo princípio (a diferença), pensado como a força produtora do novo (a contingência), ambos complementados pelo terceiro princípio (a coerência). Em outras palavras, a

³⁹ Na versão não moderada, como vimos em nota acima, do idealismo objetivo.

⁴⁰ Outra atualização do idealismo objetivo a partir de princípios básicos do pensamento de Hegel é empreendida por Wandschneider, em WANDSCHNEIDER, 1995.

⁴¹ Cf. CIRNE LIMA, OC, v. III, pp. 348-350.

⁴² Cf. CIRNE LIMA, OC, v. III, pp. 345-346.

necessidade (identidade), sempre apenas relativa, é complementada pela contingência (diferença), e a coerência que envolve a ambos opera sempre apenas por um dever-ser, não por uma necessidade absoluta (a síntese típica de contingência e necessidade relativa na dialética das modalidades hegeliana). Todos os existentes, no pensamento e na realidade, são então compreendidos como desdobramentos destes três princípios.

A vantagem da posição de Cirne Lima é, portanto, ter pensado de modo estritamente dialético a própria teoria dos primeiros princípios. Não temos mais, neste contexto, a pretensão de um tipo de fundamentação última reflexiva capaz de reverter a contingência pressuposta ao início (e sua contraparte na necessidade meramente relativa) em necessidade absoluta, como no caso da *Lógica* de Hegel, ou pior, um tipo de teoria de primeiros princípios que exclui a contingência *por princípio*, uma leitura não dialética dos princípios, como em Höhle. Não, necessidade e contingência passam a ser compreendidos, do início ao fim, como opostos correlativos, um não podendo ser pensado sem o outro.

Mas Cirne Lima não antevira as consequências radicais de sua aparentemente leve alteração na dialética modal hegeliana. A proposta inicial era realizar uma correção pontual no sistema hegeliano – aquela alteração da necessidade absoluta em dever-ser, como vimos –, preservando a sua estrutura geral; mantendo, sobretudo, o dualismo entre a esfera lógica e a esfera real, o que chamamos de a segunda tese do idealismo objetivo. Não é possível, todavia, preservar ambas as demandas sem inconsistência lógica. Ora, o princípio da diferença é compreendido por Cirne Lima não apenas como expressando diferença entre contraditórios, mas também entre contrários, quer dizer, ele opera possibilitando a "emergência do novo", ele é a raiz mesma da contingência, como vimos. Se, por outro lado, pensamos, seguindo o idealismo objetivo, a esfera lógica como autárquica em relação à esfera real (como a precedendo não temporalmente, mas logicamente), então, seguindo a leitura de Cirne Lima dos primeiros princípios, o princípio da diferença implicaria a possibilidade da emergência do novo no próprio âmbito da esfera lógica, pensada em sua autarquia, implicando a possibilidade de geração de novos princípios para além dos três princípios do sistema, identidade, diferença e coerência. Os princípios do sistema não seriam mais três, nem necessariamente estes três, mas n outros, etc.,

o que é contraditório com a afirmação pressuposta de que estes são os princípios do sistema.

A resposta de Cirne Lima a esta objeção⁴³ é alegar que esta é justamente a contradição originária, a antinomia lógica da diferença autoaplicada, que força o sistema a transbordar do minimalismo dos princípios e engendrar a vastidão do real, um mundo inteiro criado não por um ato de liberdade, mas pela necessidade de escapar à contradição que ameaça sempre reemergir a todo momento, a não ser que se prorrogue ao infinito a tarefa de produzir sempre novas facetas do real, quer dizer, a não ser que se posponha indefinidamente a dicotomia entre a necessidade dos primeiros princípios e a contingência do mundo real. Mas esta é uma resposta *ad hoc* ao problema de fundo: a postulação do dualismo entre esfera lógica e real e a autarquia da primeira que, em primeiro lugar, gerou a contradição. Justamente o dualismo que agora não é superado, mas reenfocado ao infinito, em um desdobramento muito próximo da conclusão alcançada, como vimos, pelo idealismo fichtiano, na contradição infinitamente prorrogada entre necessidade e contingência. Por isto, o projeto de sistema de Cirne Lima pode ser compreendido como uma espécie de fichtianismo da objetividade, ou um sistema do dever-ser.

III

Idealismo evolutivo

A superação do idealismo objetivo

O começo do pensamento moderno, o pensamento que pensa si mesmo, coincide com o começo do pensamento grego, o ser que é o puro ser, e ambos são contraditórios⁴⁴, porque não há pensar, nem ser puros. A totalidade indiferenciada do uno, seja a unidade totalizante do pensar ou do ser, é inconceitualizável. Para um dialético, o começo é um problema, não uma solução.

⁴³ Cf. CIRNE LIMA, OC, v. IV, p. 45, n.12.

⁴⁴ O *quase* puro ser e o *quase* puro pensar correspondem, na verdade, à situação instável da configuração de Parmênides, aquela que realiza o extremo predomínio do uno sobre o múltiplo no espaço lógico evolutivo. Cf. Luft, 2014.

Pensamentos só se determinam por sua relação com outros pensamentos⁴⁵, tendo sentido mesmo quando expressos em redes de termos, para alguém da forma complexa da proposição⁴⁶. Determinação, por seu turno, não é um mero fato. Estas redes conceituais não estão dadas como determinadas, mas se determinam em um processo de contínua busca por coerência, de preservação das relações que constituem o sentido, o evitar contínuo da queda na incoerência ou na contradição, e conseqüente perda de sentido. O pensamento não é determinado, mas está em processo de (auto)determinação. A coerência não é um estado pronto e acabado, mas o alvo de um processo de determinação, e por isto não é um mero ser, mas uma ideia, a ideia da coerência.

Tudo isto está em Hegel, embora não dito exatamente com estas palavras. O pensamento muda com o tempo, o (nosso) tempo muda com as variações do pensamento. O problema em Hegel, como em Fichte ou em Kant, não era o apelo à ideia, não era o idealismo, mas o tipo de racionalidade que se supunha inerente à ideia. O problema é o conceito de razão próprio aos modernos. Se o pensar opera por uma lógica de pressupor e repor, como em Hegel, que inicia pressupondo contingência, mas termina revertendo toda contingência (e sua contraparte, a necessidade relativa) em necessidade absoluta, então o processo dialético deixa de ser processo e transmuda na circularidade viciosa de sempre o mesmo: ser, essência, conceito; ser, essência, conceito; ser, essência, conceito; e a tríade não é uma tríade, mas uma volta em torno do vazio. A pseudoideia encerrada nela mesma é como a fantasia daquela mão que escreve a si mesma, se cristaliza em uma pintura de Escher⁴⁷, e expulsa o tempo de seu território, relegando-o a outra esfera, estranha e antagônica ao reino soberbo da lógica, quer dizer, a esfera real. O sistema foi partido em dois. Fez-se o juízo, o *Urteil* ou a cisão originária, e a unidade é agora irrecuperável.

Mas e se a ideia não fosse uma ideia estática? E se ela fosse uma ideia em movimento⁴⁸, uma ideia verdadeiramente dialética? Bom, o preço, agora bem pagável, por sinal, seria a superação do idealismo objetivo em um idealismo evolutivo. A situação inaceitável de uma dialética incompatibilizada consigo

⁴⁵ O começo da *Lógica* de Hegel traz, portanto, corretamente, a refutação da semântica (e ontologia) atomista, e defesa de uma semântica (e ontologia relacional) e processual, quer dizer, uma ontologia dialética.

⁴⁶ Cf. LUFT, 2017.

⁴⁷ Para circularidades viciosas ou paradoxais em Escher, cf. HOFSTADTER, 1979.

⁴⁸ Cf. CIRNE LIMA/LUFT, 2012.

mesma, consequência incontornável da tentativa hegeliana de pensar a lógica dialética a partir de uma teoria da necessidade absoluta, só pode ser evitada pela recusa do cerne mesmo da *Ciência da Lógica*, a teleologia do incondicionado⁴⁹. Não se trata mais de uma correção pontual da dialética das modalidades, mas da recusa da própria lógica estrigente do conceito. Se a fundamentação última reflexiva não é possível – uma das implicações da recusa da teleologia do incondicionado –, o processo de detecção e superação de contradições nunca encontrará o seu término, e o tempo não é apenas dimensão constitutiva do real, mas inere ao próprio pensamento. Mas como pode o pensamento estar em movimento, temporalizar-se, se ele está encerrado em si mesmo configurando a esfera lógica? Ora, e quem disse que o pensamento está "encerrado em si mesmo configurando a esfera lógica"?

*

Quando olhamos novamente para a atividade do pensamento que reflete sobre o próprio pensamento, nesta tarefa árdua de retomada do diálogo filosófico e reconstrução crítico-sistemática dos conceitos universalíssimos da metafísica, se olhamos mais uma vez, com todo cuidado, para a tarefa posta pela *Lógica* de Hegel, agora não mais presos nas malhas do conceito, o que vemos de fato? Vemos e desenvolvemos um pensamento liberado da ilusão transcendental em sua dupla face, a ilusão kantiana de um Tribunal da Razão Pura supostamente capaz de julgar neutramente toda disputa metafísica e a ilusão hegeliana de uma Hiperlógica. Desfeita a pretensão ilusória de uma hiperlógica, cai o dualismo entre a esfera lógica e a esfera real, e cai a pretensa soberania do próprio fazer filosófico.

O pensador olha para trás, vislumbra o todo complexo da vasta rede categorial desenvolvida na *Ciência da Lógica*, e o que por fim constata não é o fato de ter efetivado – finalmente, ufa – uma teoria dos primeiros princípios fundada de modo último e reflexivo, a partir da qual, por via descendente, poderia agora derivar dialeticamente os primeiros princípios das ciências particulares. Não: ele vê a si mesmo como um tênue filamento do devir universal. Somos como os barqueiros na bela imagem proposta por Neurath, à deriva no mar revolto da

⁴⁹ Cf. LUFT, 2001a.

história do pensamento, fazendo o possível para que nossos barcos não afundem. No máximo, se um estiver afundando, podemos entrar em outro. A filosofia não é mais a rainha das ciências, habita a mesma superfície e depende do diálogo com os outros saberes para corroborar, precária e tentativamente, a sua largueza, a sua pretensa generalidade.

*

Com o colapso da pretensão hegeliana de uma hiperlógica, vem a pique a segunda tese do idealismo objetivo, a tese da autarquia da lógica e o correspondente dualismo entre esfera lógica e esfera real. Note-se, todavia, que com isto não vem a pique, mas à tona, sendo reafirmada em sua plenitude, a primeira tese do idealismo objetivo: se aquela dicotomia entre a esfera lógica e a esfera real desvanece, a lei que vigora no pensar não pode ser distinta da lei que vigora no ser em sua totalidade ou na própria natureza em seu todo. Ser e pensamento, em seu íntimo, são um e o mesmo (ser = pensar). Este o traço do idealismo objetivo guardado no idealismo evolutivo.

O pensamento descobre no pensamento a ideia. Só o coerente permanece determinado. Só conceitos enredados em outros conceitos formam o mínimo de sentido pretendido. Conceitos figuram juntos com outros conceitos em configurações semânticas. Às configurações concretas chamamos redes, a suas correspondentes abstrações chamamos grafos⁵⁰. Sistemas, por sua vez, são redes auto-organizadas. Desfeita a coerência, desfaz-se o sentido e o pensamento, enquanto há pensamento, se reconfigura em novas manifestações possíveis da ideia. O que descobrimos pensando o próprio pensamento, após a recusa do conceito hegeliano, ou mais ainda, após a recusa da leitura necessitarista da razão pelos modernos, não é um pensar atemporal que se estranha diante da historicidade dos eventos circundantes, de seu devir constitutivo, mas uma atividade complexa de metacoordenação de ação, que envolve o diálogo com nossos parceiros e parceiras na busca pela verdade, pela coerência nos nossos pensamentos íntimos (coerência subjetiva), entre os nossos pensamentos públicos e partilhados (coerência intersubjetiva) e entre nossos pensamentos e nossas ações concretas no mundo (coerência objetiva). Estas três camadas da coerência revelam, respectivamente, os traços dos idealismos subjetivo,

⁵⁰ Para a diferença entre redes e grafos, cf. BARABÁSI, 2016, seção 2.2.

intersubjetivo e objetivo guardados ou preservados no idealismo evolutivo. Foram superados, todavia, seus traços problemáticos: o solipsismo do idealismo subjetivo, a irreflexividade ontológica dos idealismos subjetivo e intersubjetivo, e o dualismo do idealismo objetivo.

E tudo o que foi dito acima do pensamento, pode e deve ser dito do ser em geral, porque a ambos é própria a mesma lógica da ideia.⁵¹ Grande parte dos filósofos hoje, seguindo a pós-modernidade científica cética, abandonou a busca pela ideia e, em particular, a tentativa de sistematização filosófica. Se somos seres em constante evolução, se o universo infinito é um processo em eterna expansão, seria ainda justificável algum modo de idealismo? Seria válida a defesa de uma lei universalíssima imanente a tudo o que existe, no mundo e no nosso pensamento? Acreditamos que a atenção à tradição dialética, especialmente a partir da releitura crítica da lógica hegeliana⁵², e da reconstrução crítica e atualização da filosofia tardia de Platão⁵³, somadas à observação da dinamicidade da natureza e ao constante diálogo com as ciências particulares, nos permite recriar um projeto de sistema. Na atualização que propomos, a racionalidade do mundo é destituída do sistema categorial apriorístico da tradição idealista moderna, reinterpretada e deflacionada a uma única ideia, a ideia da coerência, a dialética entre dois conceitos opostos e correlativos, o uno e o múltiplo; coerência que é eternamente manifestada na infinita teia relacional constituinte de todos os existentes do universo, incluindo ele próprio. A ideia da coerência é uma e a mesma, mas potencialmente infinitos são os seus modos de manifestação, os modos da coerência.

Redescobrimos a ideia na ontologia da linguagem, já que o pensamento é linguagem e a linguagem é metacoordenação de ação⁵⁴, e precisamos agora, por via ascendente – movimento contrário daquele percorrido prioritariamente por Hegel⁵⁵– testar a viabilidade da ontologia dialética como ontologia geral,

⁵¹ Notem que isto é uma conjectura, na terminologia popperiana, não uma suposta certeza alcançada por fundamentação última reflexiva. A refutação desta hipótese adviria do sucesso do paradigma rival, quer dizer, de uma ontologia estática e atomista, típica da tradição analítica de filosofia (cf. CIRNE LIMA, OC, v.III, p.103ss), na explicação dos eventos concretos que nos circundam.

⁵² Cf. LUFT, 2010, p. 85.

⁵³ Cf. LUFT, 2014.

⁵⁴ Cf. MATURANA, 1999, p.168.

⁵⁵ Não que a via descendente, que vai da ontologia geral às ontologias regionais, não seja viável, embora não mais como dedução (analítica ou dialética (seja isto o que for)), e sim como

articulando a ontologia da linguagem com as demais ontologias regionais, em um projeto falível e tentativo de universalização, de reencontro da totalidade. Somos subsistemas do sistema do universo, subtotalidades da totalidade em movimento que é o devir universal. Os sistemas idealistas fundamentados no mero pensamento são inconsistentes já na origem, no próprio fundamento. Quando o sujeito pensa a totalidade a partir de si mesmo, sem interiorizar-se nela como mais um sistema dentre os infinitos que a constituem, acaba abrindo um dualismo, como Descartes e Kant, ou no idealismo objetivo hegeliano, como vimos, ou transformando a natureza em mera projeção do humano, como em Fichte. Neste ponto, Hegel acerta ao dissolver a essência do mundo e do pensamento em uma rede processual de relações a partir da qual constituem-se todos os existentes, inclusive o ser humano. E também acerta no caminho fenomenológico ao retirar o olhar do plano exclusivamente teórico e direcioná-lo ao campo da ação, ao confrontar o sujeito com outro sujeito nas contingências da vida, desfazendo a limitada individualidade condicionante e desvelando a universalidade ontológica racional que condiciona o eu não apenas na interação com outros, como também em suas relações mais básicas de sobrevivência.

À vista disso, a ideia não antecede (logicamente) a natureza, como no Platão intermediário e em Hegel, nem a constrói subjetivamente como modo de atingir a autoconsciência, como em Fichte; ambas também não são esferas justapostas de algum dualismo, de substância, como em Descartes, ou de descrições, como em Kant. A ideia é a coerência entre uno e múltiplo, entre a multiplicidade de eventos que se auto-organizam em unidade sistemática em todas as configurações do universo. Em conformidade com a releitura hegeliana da causalidade compreendida como relação condicionante-condicionado e integrada a uma totalidade autocondicionada, no idealismo evolutivo a determinação de qualquer coisa (na natureza e no pensamento) não se efetiva como processo linear heterodeterminado, mas como processo relacional e circular. Sem o holismo, a multiplicidade relacional seria incapaz de autodeterminar-se em uma unidade qualquer, mas, diversamente da lógica hegeliana, o círculo formador da autorrelação está sempre aberto às

rearticulação entre a filosofia, em sua pretensão própria de totalidade, e as demais ciências particulares.

contingências, aos múltiplos modos possíveis da coerência. Toda circularidade virtuosa pressupõe contingência.

A constante e infinita atividade da ideia da coerência, sempre permeada de contingências, predetermina uma única lei: só o coerente permanece determinado. Coerência que não significa ordem, mas a estabilidade relacional – em qualquer grau, maior ou menor – de sistemas que se auto-organizam a partir da multiplicidade sempre renovada que constitui a totalidade dinâmica universal. Se pensarmos no universo enquanto totalidade de todos os sistemas atuais e potenciais, torna-se necessário concebê-lo também como auto-organização⁵⁶, pois nada há fora da totalidade; tudo o que sempre existiu, o que existe, e o que virá, é a própria ideia em eterno movimento de dobra e desdobra, ou é a própria coerência universal se enlaçando de outro modo, manifestando mais uma configuração possível.

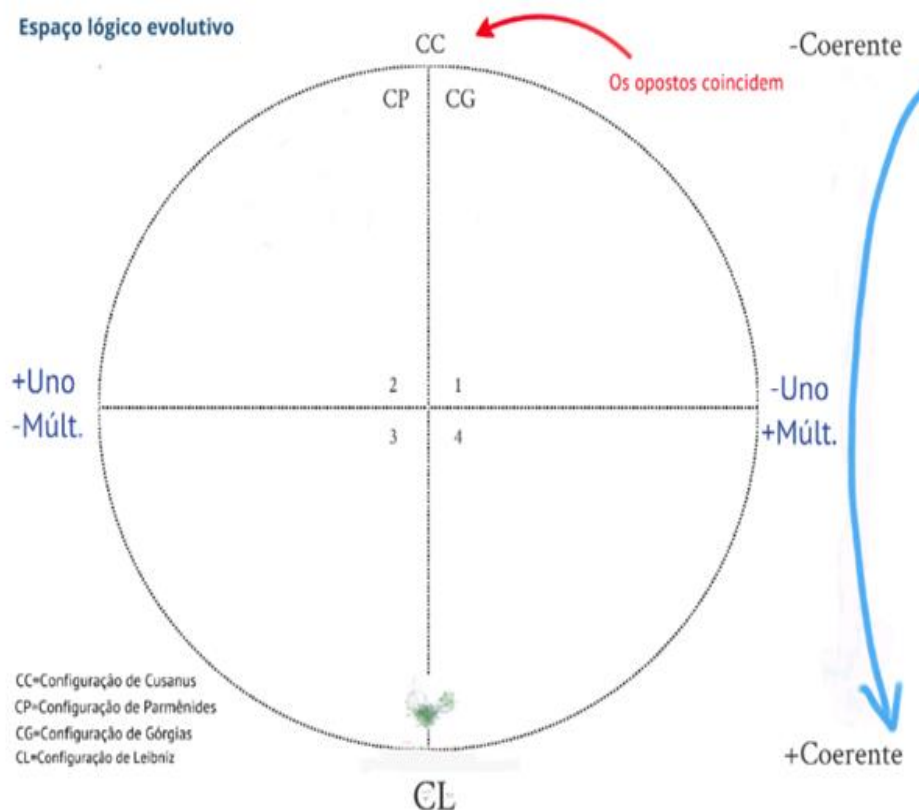
Cada sistema caracteriza seu próprio modo de manifestar a coerência. Alguns são mais ordenados e estáticos e outros mais desordenados e dinâmicos, de modo que é possível, seguindo os potencialmente infinitos modos da coerência nesta ou naquela configuração de eventos, desvelar as linhas mestras do espaço lógico evolutivo, o campo de possibilidades inaugurado pela ideia, envolvendo desde o predomínio do uno (*invariância, identidade, determinação*) sobre o múltiplo, no quadrante de Parmênides, até o seu reverso, o predomínio do múltiplo (*variação, diferença, subdeterminação*) sobre o uno, no quadrante de Górgias, com ambos se encontrando em suas maximizações e formando um círculo (no ápice, na configuração de Cusanus), onde se identificam como quase pura autorrelação (no caso do predomínio do uno, devido à máxima determinação e no caso do predomínio do múltiplo, devido à máxima subdeterminação); os quadrantes inferiores do espaço lógico evolutivo guardam as configurações mais viáveis, porque se afastam dos extremos da ordem e do caos e são mais coerentes com o devir universal (na *mesotes*, nos quadrantes de Leibniz).⁵⁷ Considerando a dinâmica do universo em expansão, o espaço lógico interioriza e contempla todas as atuais e potencialmente infinitas manifestações

⁵⁶ “Auto-organização é a forma contemporânea de pensar e dizer o que a tradição chamava de *causa sui* e, em época posterior, de autodeterminação.” Cf. CIRNE LIMA, OC, v.4, p. 77.

⁵⁷ Para o desenho mais detalhado do espaço lógico-ontológico do idealismo evolutivo, cf. LUFT, 2005; LUFT, 2011; LUFT/PIZZATTO 2018.

da coerência, cada uma como a unidade de uma multiplicidade, ou como uma multiplicidade em unidade.

Figura: O espaço lógico evolutivo⁵⁸



Em aproximação com a teoria de redes⁵⁹, o idealismo evolutivo consiste em uma ontologia relacional, na qual todos os existentes já emergem enredados e assim continuam em seu processo adaptativo, podendo manifestar

⁵⁸ Para elucidação da figura: a ideia manifesta-se em potencialmente infinitas configurações (do ser ou do pensar); o campo de todos estes modos possíveis da coerência é o espaço lógico evolutivo; cada ponto na circunferência identifica um modo possível da coerência, uma configuração (uma configuração concreta ou uma rede, no caso do ser - na cosmologia: um mundo possível ou uma possível configuração de universo; uma configuração semântica, no caso do pensar); no extremo predomínio do uno sobre o múltiplo dá-se a configuração de Parmênides, o seu reverso, o máximo predomínio do múltiplo sobre o uno, revela a configuração de Górgias, e ambas coincidem no topo do espaço lógico, na configuração de Cusanus; os quadrantes inferiores do espaço lógico são os quadrantes de Leibniz, onde se manifestam as configurações que, se afastando do sobrepeso do uno sobre o múltiplo ou vice-versa, realizam uma forma mais equilibrada dos opostos complementares; a seta à direita está curva porque as configurações manifestas no quadrante de Parmênides tendem a ser mais coerentes com o devir universal do que aquelas manifestas no quadrante de Górgias, enquanto os quadrantes de Leibniz são ainda mais resilientes à força potencialmente desestruturante do devir universal - são mais resilientes a choques eventuais - do que aquelas presentes no quadrante de Parmênides.

⁵⁹ Em diálogo com BARABÁSI, 2002, 2016.

configurações mais ordenadas (redes regulares) ou mais desordenadas (redes randômicas), em diversos graus de coerência, mas com certa tendência ao equilíbrio (redes sem escala⁶⁰). Distinta da ideia hegeliana, que tem um único modo de desdobramento, não podemos predizer os modos da coerência no espaço lógico-ontológico⁶¹. Muitas são as vias da história evolutiva. Contudo, nada surge nem se sustenta na indeterminação (incoerência), pois sempre haverá algum grau de determinação. É assim, como múltiplos eventos que se curvam em unidade sistemática auto-organizada (com maior ou menor predomínio do uno ou do múltiplo) e como sistemas que se desfazem em outros mais abrangentes, que o universo se manifesta e se expande.

Uma vez corroborado em sua aplicação universalíssima, o idealismo evolutivo desdobra-se, nas três partes do projeto de sistema, em uma epistemologia falibilista generalizada⁶², livre do dogma da base empírica, uma ontologia relacional deflacionária⁶³ e uma ética evolutiva^{64 65}. Perfazendo este novo projeto de sistema, o idealismo evolutivo *supera e guarda* o idealismo objetivo. Supera a dicotomia entre esfera lógica e esfera real. Guarda a identidade entre ser e pensar, ambos regidos pela ideia da coerência, a demanda mínima por coerência que inere a tudo o que é e pode ser pensado. E guarda, claro, a ideia. O que seria do mundo sem a ideia?

Referências bibliográficas

APEL, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*. 5. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 2v.

BARABÁSI, A.-L. *Linked: The New Science of Networks*. Cambridge: Perseus, 2002.

⁶⁰ Manifestas nos quadrantes de Leibniz.

⁶¹ Na verdade, fora em seus traços gerais, nos extremos que se tocam, fechando o espaço lógico para e abrindo-o para dentro, e fora a assimetria característica, revelando pela seta azul à direita de quem olha para a figura acima, muitas das possíveis configurações são subdeterminadas em sentido forte pela ideia, quer dizer, são possibilidades não antecipáveis (e, portanto, igualmente não passível de matematização) pela mera pressuposição da ideia, daquela demanda minimalista da coerência. Estas possibilidades não estão implicadas, mas apenas envolvidas pela ideia (cf. LUFT, 2010). A subdeterminação forte corresponde à noção de incerteza em Gigerenzer (2014).

⁶² Cf. LUFT, 2001b e LUFT, 2020.

⁶³ Cf. LUFT, 2010.

⁶⁴ Cf. LUFT, 2005.

⁶⁵ Para o desenvolvimento da ética no humano, partindo da ontologia geral para a ontologia regional (o Direito), desdobrando a liberdade metafísica na liberdade humana, cf. LUFT, 2019.

_____. *Network Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. Disponível em: <<http://networksciencebook.com>>. Acesso em: 21 set. 2020.

CIRNE LIMA, C. *Obra completa [OC]*. Porto Alegre: Escritos, 2017. Disponível em: <<http://carloscirnelima.org>>.

CIRNE LIMA, C.; LUFT, E. *Ideia e movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery.

_____. *Objecções e respostas*. Tradução J. Guinsburg & B. P. Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 143-211. (Os pensadores).

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fichtes Werke [FW]*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. 11v.

GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke [GW]*. 6. ed. Tübingen: Mohr, 1990.

GIGERENZER, Gerd. *Risk savvy. How to make good decisions*. New York: Viking Press, 2014.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik [WL] (I, II)*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 2003.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [Enz] (I, II, III)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Phänomenologie des Geistes [PhG]*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1989.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts [GPR]*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. v.7

HÖSLE, Vittorio. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner, 1988.

_____. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. 3. ed. München: Beck, 1997.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*. 3. ed. Hamburg: Meiner, 1990.

LUFT, E. *As sementes da dúvida*. Investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana. São Paulo: Mandarim, 2001a.

_____. Fundamentação última é viável? In: CIRNE-LIMA, Carlos; DE ALMEIDA, Custódio Luís Silva (Orgs.). *Nós e o absoluto. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira*. São Paulo: Loyola, 2001b, p. 79-97.

- _____. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. Ontologia deflacionária e ética objetiva: Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento. *Veritas (Porto Alegre)*, 55(1), 2010.
- _____. A Lógica como metalógica. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 8, n. 15, p. 16–42, 2011.
- _____. Subjetividade e natureza. In: Utz K, Bavaresco A, Konzen PR, editors. *Sujeito e liberdade: investigações a partir do idealismo alemão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, pp. 205–19.
- _____. Platão ou platonismo: um tópico em dialética descendente. In: ROHDEN, Luiz (Org.). *Hermenêutica e Dialética: Entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 65–90.
- _____. Espaço Lógico em Wittgenstein e Hegel. In: BAVARESCO, Agemir; PERTILLE, José Pinheiro; MIRANDA, Marloren Lopes; et al (Orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 121ss.
- _____. Sobre a lei. In: *Dialética Hoje: Filosofia Sistemática*. Vol 1 [recurso eletrônico] / LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs.), Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019, pp. 12-38.
- _____. Coerência e Verdade. In: Festschrift em homenagem a Cláudio G. de Almeida, 2020 [no prelo].
- LUFT, E.; PIZZATTO, R. Concretude e virtualidade: nossas liberdades na era da internet. In: *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*, v. 63, n. 2, 2018.
- MATURANA, H. R. *A Ontologia da Realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- MÜLLER, M.L. *A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade*. Campinas: Universidade de Campinas, 1993. *Analytica*, vol I, p. 77-141.
- MURE, G. R. G. *A Study of Hegel's Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- ROHS, Peter. *Johann Gottlieb Fichte*. München: Beck, 1991.
- SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Schriften [AS]*. 2. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. 6v.
- SORONDO, Marcelo Sánchez. *Aristóteles y Hegel*. Buenos Aires/Roma: Universidades Pontificias, 1987.
- WANDSCHNEIDER, D. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels "Wissenschaft der Logik"*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.

WEBER, T. *Hegel: Liberdade, estado e história*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1993.

2. Fé e Antropomorfismo em *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo* (1798) de Fichte



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-2>

Luciano Carlos Utteich¹

Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt. (Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*)

Introdução

O texto a seguir aborda um tema decisivo na produção filosófica de Johann Gottlieb Fichte na Universidade de Iena nos anos 1798-1799, que, motivado pela polêmica que acometeu o pensador, o episódio da cisma de ateísmo [Atheismusstreit], obrigou-o a encerrar ali suas atividades e a procurar outra praça. Fichte se transferiu para a capital Berlim; essa mudança de ambiente traria novo fôlego motivando profundas modificações internas na concepção da Doutrina da Ciência [Wissenschaftslehre], conduzindo a uma guinada até se consolidar no sistema da Doutrina da Ciência de 1804 (Segunda Exposição) que, a juízo de Ludwig Siep, tornou a *Wissenschaftslehre* refratária a todas as críticas a ela dirigidas por Hegel no *Differenzschrift* (1801)².

O tema foi a crítica de Fichte às tentativas que buscavam fazer valer a apreensão de Deus do ponto de vista conceitual pela especulação meramente teórica da razão. Tendo ressalvas sobre trechos no artigo *Desenvolvimento do conceito de Religião*³ de Friedrich Karl Forberg, a ser publicado no *Philosophisches Journal* (editado por ele e Niethammer), ao elaborar notas para complementá-lo, Fichte redige um outro texto, o opúsculo *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo*⁴, o qual fez antepor ao artigo de Forberg na mesma edição da revista. Contrariando o uso da razão na

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. E-mail: lucautteich@terra.com.br.

² Siep, 1960. Para uma exposição dessa leitura de Siep, cfe. Utteich, 2015, pp. 326-347.

³ *Entwicklung des Begriffs der Religion*, 1798.

⁴ *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1798.

conceitualização de Deus e da religião pela mera especulação, defende no opúsculo que apenas a compreensão direta do conceito de Deus na esfera prática (“na vida”) evidencia as conexões existentes que se deixam assimilar no pensamento puro, numa abordagem essencialmente diferente da abordagem da teologia, que tematizara o cristianismo mediante abstrações do puro raciocínio.

Quase 10 anos antes da cisma de ateísmo o pensamento de Fichte se orientava por um determinismo de corte espinosano, que não admitia a possibilidade da liberdade. Desse período é o escrito fragmentário *Aforismos sobre religião e deísmo*⁵, datado de 1790, ainda prévio a seu conhecimento da segunda Crítica kantiana (até julho de 1790 ele apenas havia lido a *Crítica da razão pura* (1787); a leitura da *Crítica da razão prática* (1788) teria ocorrido ao final de setembro desse ano). Isso durou até seu retorno do preceptorado em Leipzig quando, instado por um aluno para ensinar-lhe a filosofia prática de Kant, estuda a segunda *Crítica*. Desde então sua perspectiva de mundo se transforma a ponto de não só acreditar na possibilidade de demonstrar a realidade da liberdade, mas de tomar ainda como tarefa desenvolver – e essa será a tônica de toda sua produção filosófica – um sistema de pensamento fundado inteiramente nela.⁶

Se no texto fragmentário de 1790, quando ainda adota a concepção determinista, Fichte procurava mediar o possível debate entre a pura especulação (deísmo) e a religião do coração (o pietismo cristão) a partir de sua ideia nuclear de religião “do sentimento e do coração”, e investiga, no texto de orientação transcendental, o *Ensaio de uma crítica a toda revelação*⁷, a possibilidade de deduzir o conceito de religião do conceito da vontade como faculdade pura,

⁵ Aphorismen über Religion und Deismus, 1790. Acompanha o detalhado estudo introdutório da tradutora, cfe Solé, 2019, pp. 556-574, a tradução ao espanhol desses aforismos: Fichte, 2019, pp. 575-581.

⁶ Merece destacar aqui a preocupação do jovem Fichte com o tema de Deus e da liberdade na filosofia e na religião. Tendo frequentado na juventude estudos teológicos em Jena, Leipzig e Wittenberg, segundo Marco Ivaldo, pistas permitiriam concluir uma certa “procedência teológica” da filosofia de Fichte. Segundo Ivaldo, fora recordada pelo filho Immanuel Hermann Fichte a confissão do pai, o qual teria pronunciado certa feita que “todas as suas pesquisas filosóficas tinham partido originariamente ‘da exigência de constituir uma dogmática sustentável’”, motivado no fato de ele haver tropeçado “em pontos obscuros na teologia de seu tempo, a propósito das doutrinas fundamentais das propriedades de Deus, da criação e da liberdade”. Nessa direção Fichte percebera, então, diz, “a necessidade de passar ‘do ponto de vista teológico para o filosófico’ para encontrar uma abordagem mais adequada a essas questões teológicas”. Ivaldo, 2003, p. 97. Para uma visão sistemática da influência da religião no pensamento de Fichte, ver Brito, 2007.

⁷ Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792.

posteriormente à cisma de ateísmo, no Fichte de Berlim (o segundo Fichte, que compreende a produção do autor entre 1801 a 1814), em seus textos populares retomará, a partir da religião, a investigação mais essencial sobre os temas liberdade/espírito que lhe haviam tocado logo cedo⁸: nas lições sétima e décima sétima de *Os Traços fundamentais da época contemporânea*⁹ e nas lições sexta e décima primeira de *As Exortações à vida bem-aventurada*¹⁰. Aqui há a defesa da doutrina do evangelista João como antecessor original da tematização do espírito [Geist], buscada pelo autor para coroar sua concepção da autoatividade no puro pensar e de sua essência como sendo a verdadeira liberdade, assentada na ideia da comunicação interior e direta e que só posteriormente, quando manifestada, passa a existir como liberdade externa.¹¹ Tendo na bagagem o desenvolvido nos textos de 1790 (*Aforismos sobre Religião e Deísmo*)¹² e de 1792 (*Ensaio de uma crítica da toda Revelação*), Fichte traz no opúsculo *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo* um dos produtos resultantes do estudo comentado do livro de Ernst Platner (filósofo e médico), seu ex-professor na Universidade de Leipzig, intitulado *Aforismos filosóficos, com algumas indicações sobre a História da Filosofia*¹³, que servira de manual de aula na Universidade de Iena, do semestre de inverno de 1794/5 ao de inverno de 1798/9. Sob a influência imediata do pensamento prático de Kant, baseando-se em reflexões hauridas do livro de Platner, Fichte debate as concepções de Deus e de sumo Bem [das höchste Gut] trazidas na segunda *Crítica* kantiana, vindo a operar nelas modificações.

Ao introduzir na segunda *Crítica* o debate sobre o caráter originalmente sintético, e não analítico, do conceito de sumo Bem – como união de virtude (moralidade) e felicidade –, a ser buscado como fim último pela razão prática, Kant dispôs do pressuposto de Deus para assegurar a garantia de felicidade à ação realizada por puro dever. Ao tematizar que esse objeto total da razão prática era,

⁸ Vale recordar o debate de Fichte com Schiller na polêmica a diferença entre o espírito e a letra na filosofia. Ver Fichte, *Sobre o espírito e a letra na Filosofia*. (Über Geist und Buchstabe in der Philosophie), 2014.

⁹ Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1804-05.

¹⁰ Die Anweisung zum seligen Leben, 1806.

¹¹ Para uma exposição desse momento da filosofia de Fichte, ver Utteich, 2020.

¹² Aqui não aprofundamos a relação entre os textos de 1790 e 1792 e o opúsculo de 1798. Para uma introdução a isso remeto a Serrano, 2002, pp. 13-38 e Breazeale, 2004, pp. 35-69.

¹³ Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte, 1776. O conjunto dos estudos de Fichte sobre o livro de Platner foi publicado pela edição da Bayerische Akademie (GA) sob o título *Vorlesungen über Platners Aphorismen* e se encontram em GA II/4.

no fundo, um incremento relativamente à ação moral já que adiciona a tarefa de o sujeito dever colocar para si, como fim [Zweck], a realização dele, aqui o componente infinito no cumprimento pleno dessa tarefa entrava no cálculo da ação prática humana, tornando necessário pressupor, em outro postulado, o progresso moral (virtude) ao infinito para consumá-lo; para isso Kant assentou o postulado da imortalidade da alma. Tais postulados de Deus e da imortalidade da alma, embora sejam princípios regulativos (não determinantes), têm de exercer uma influência prática. Justamente por isso, do ponto de vista teórico, são transcendententes (não têm realidade objetiva).

Essa admissão kantiana, meramente teórica, dos postulados se conservou como limitação crítica na abordagem do conceito de Deus para fundamento do progresso moral. Na ênfase sobre o caráter crítico e limítrofe da admissão do conceito de Deus teve origem o texto de Forberg (*Desenvolvimento do conceito de Religião*), que argumentava pela impossibilidade de responder teoricamente sobre a existência de Deus. Porém, nessas afirmações se manteve dúbia e incompleta a resposta¹⁴ à questão sobre seu lado positivo, do ponto de vista prático. Para complementar o lado afirmativo da resposta, Fichte redige o texto *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo*, prevendo o possível mal-entendido na ausência de tal esclarecimento. Imbuído dos comentários às lições de Platner, ainda que identifique no opúsculo, na ordem suprassensível, constituída pelo pensamento puro, o ancoramento da distinção fenômeno/noumeno, tematizado na Dialética da segunda *Crítica*, ao invés de assumir o elemento intrinsecamente kantiano do conceito de Deus (garantia da contemplação da felicidade futura a toda ação praticada por puro dever), elabora um modo de acesso imediato à ordem moral (inteligível) do mundo, o qual denominou de *crença* [Glauben].

Visto que o sujeito deve colocar, para fim [Zweck], a tarefa do objeto total (sumo Bem) da razão prática, como vinculada à ação por puro dever, segundo Fichte, de nada serve aqui fazer convergir a admissão de um elemento futuro (felicidade) no interesse atual da subjetividade mediante o apelo a essa

¹⁴ Em carta a Reinhold, a 22 de abril de 1799, observa Fichte: “Que o artigo de Forberg mostra o verdadeiro e cético ateísmo kantiano, isto deve ser confessado ao conhecedor [que está ciente desta questão]; e este é precisamente o propósito da minha expressão no prólogo: não é tanto que Forberg se opõe às minhas convicções, mas que ele não as alcança”. (GA III/3, 330; Fichte, 2019, p. 138).

pressuposição teórica. Esse condicionante da ação moral é transcendente, pois admite se colocar num tempo infinito – isto é, fora do tempo presente –, exigindo para efetivá-lo igualmente outra pressuposição, o postulado da imortalidade da alma¹⁵. É certo que em Kant o imperativo do dever dava acesso ao mundo inteligível e operava a partir dele a constituição de um objeto para representá-lo, de modo ideal, pela reunião de virtude e felicidade (sumo Bem). Mas aqui, concernente ao autor (Deus) da ordem moral do mundo, Kant entendeu os termos e conceitos (a representação de Deus) como tradicionalmente entendidos no cristianismo: pela representação de um Deus pessoal (individual), configurando a posição do teísmo moral, pois, enquanto, diz Kant, “devemos supor um ser superior, moral, santíssimo e onipotente” (AA VI, 005, Fussnote; Kant, 1992, 513), nessa concepção pessoal de Deus é ultrapassado o limite do que pode a razão transcendental legitimar. Fichte percebe na concepção kantiana do cristianismo, como sabedoria da vida, uma concepção já atravessada pelo “entendimento raciocinador” (GA II/5, 132; Fichte, 2019, p. 258), o qual identifica como desencaminhador da religião pura.

Na adoção modificada da fonte inteligível da distinção fenômeno/noumeno (i) e de seu vínculo ao fim último prático da ação humana (ii), Fichte os tematiza como constituindo uma unidade, a unidade de um só ato, cujo acesso é propiciado pela *crença*, como consciência ativa e intelectual imediata do inteligível. Por ela se mostram indissociavelmente ligados os fins da razão e o imperativo da ação por puro dever. Em seu modo de operar a crença dá acesso, na práxis, ao que pode se saber sobre o universo dos fenômenos como sendo também fundado pela esfera inteligível, onde a disposição natural do homem está originalmente incluída na disposição moral, como isto o que o

¹⁵ Sobre o conceito de alma, Fichte desenvolverá também uma resposta distinta da fornecida por Kant. No capítulo dos Paralogismos da razão (B 399-432) na *Crítica da razão pura* Kant demonstrou a impossibilidade de constituir uma psicologia puramente racional como ciência. Restou à alma ser apresentada como objeto do mero pensamento (uso regulativo), a partir das propriedades: ser substância, simples, una e relacionada a objetos. Interessa a Fichte outra perspectiva. Diz: “Não espero de nenhum de meus ouvintes que tenha a crassa representação de uma alma que fosse algo diferente de uma força ativa – por exemplo, que representasse uma coisa situada em um lugar qualquer no espaço, que tenha talvez uma forma arredondada ou quadrada, ou que esteja na cabeça ou no coração, que pressione os nervos, talvez como o dedo no teclado de um piano. Nós queremos saber *como atua* o espírito humano e nada há fora disso para ser conhecido”. (GA II/3, 325; Fichte, 2014, p. 267) Como pergunta fundamental do pensamento fichtiano, a noção de ação se encontra no conceito de autoconsciência (Selbstbewusstsein) como “Tathandlung”, cuja tradução aproximativa é estado-de-ação e atividade originária do Eu. Cfe. Torres Filho, 1795, p. 68.

homem é do ponto de vista racional (inteligível). Assim, pela noção de crença, Fichte tematiza a existência de Deus e da religiosidade original, deslindando o relativismo do conceito de Deus em outras abordagens, como na sustentada pela mentalidade hedonista (dos eudaimonistas) que, além de antropomorfizar o conceito de Deus, extraviaram a ideia de religião presente na alma humana. Terá partido deles, veremos, a acusação de ateísmo em face dos artigos de Fichte e de Forberg publicados no *Philosophisches Journal*.¹⁶

Para início retomamos o núcleo do conceito de sumo Bem em Kant a fim de contrastar com a adoção modificada de Fichte do conceito de Deus no opúsculo, como sendo a ordem moral (inteligível) no mundo, em contraste à afirmação teórica desse conceito. A seguir, visto que a abordagem modificada do sumo Bem em Fichte resgata a ideia de religião pura (religiosidade originária), explicita-se a noção de crença como nuclear (do modo positivo, ainda que indemonstrável) para o vínculo imediato à ordem moral (inteligível) no mundo e consideração do divino como presente aqui e agora. Pelo fornecimento da dedução transcendental da crença, ele a contrasta às representações colocadas para operar no domínio prático e que traem sua raiz meramente teórica por antropomorfizar Deus na teologia, como extravio da ideia de religião, e elucidar a posição de ateísmo, como desvio da assunção da religião como ideia pura.

Na última parte do texto retomamos outros textos redigidos pelo autor diante da defesa contra a imputação de ateísmo: a *Apelação ao Público*¹⁷; o *Escritos de justificação jurídica* emitido pelos editores (Fichte e Niethammer) do *Philosophisches Journal*¹⁸; e os opúsculos *Advertências, Respostas, Questões*¹⁹ e

¹⁶ Os dois textos, o *Entwicklung des Begriffs der Religion* e o *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, foram publicados no número de outono de 1798 (tomo VIII, Primeiro Caderno, pp. 21-46) da *Revista filosófica de uma sociedade de eruditos alemães* (*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*), editada por Niethammer e Fichte. Faremos referência à tradução ao espanhol desses textos, publicados na excelente edição que reúne todos os textos surgidos nessa polêmica. Ver Cubo, Ó.; Rosales, J. R (eds). *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009. São nossas todas as traduções do espanhol ao português. Para as obras de Fichte faremos referência primeiro à edição das obras completas no original publicada pela Bayerische Akademie (GA), seguida da referência à paginação na edição traduzida ao espanhol.

¹⁷ *Appellation an das Publicum* (1799). Esse texto apareceu publicado na *Fichtes Werke*, Band V, Berlin, 1791, pp. 191-238. Faremos referência a ele, no original, pela edição de Immanuel Hermann Fichte, na sigla FW V, número da página.

¹⁸ *Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (1798). Faremos referência a ele na edição GA.

¹⁹ *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*; O manuscrito veio a ser publicado só em 1845, volume V das *Sämtliche Werke*, organizada por Immanuel Hermann Fichte. Faremos referência a ele na edição GA.

De um Escrito Privado.²⁰ A partir deles elucidam-se a diferença entre ordem intuitiva (imediatamente) e ordem conceitual (mediata), a primeira referida ao acesso imanente, a segunda, ao aspecto transcendente da especulação. No sentido de que a redução da explicação teórica do conceito de Deus coloca a perder a dimensão imediata da crença e o solo racional da ideia de religião (religiosidade original), o objetivo é realçar o acesso imediato à ordem moral (inteligível) no mundo (que no segundo Fichte será denominado Vida, o ser em si e por si), à qual têm de se adequar até os elementos fenomênicos, pois, ainda que não se confundam ou misturem com o numênico (entes de razão), eles devem ser organizados e ordenados por esse. Se o homem como objeto da experiência sensível está já imediatamente vinculado à ordem moral, isso se deve a que a materialidade do mundo (fenômenos) e a lei do dever (imperativo categórico) estão ligados e mantidos, na práxis, por uma ordem permanente. Para Fichte, essa é a ordem moral no mundo, a ser considerada como o único Deus possível à razão humana.

1 Retomada do conceito de sumo Bem e sua insuficiência prática

Kant havia acentuado o papel mediador do conceito de Deus para o estabelecimento da adequada união de virtude e felicidade. Contudo, a condição desse vínculo entre virtude e felicidade foi mostrada assentada em um elemento numênico (no caso, no conceito de Deus como puro conceito, mas que deve exercer influência no domínio prático). Em virtude disso, esse conceito não podia esperar uma prova ou demonstração teórica, visto que, enquanto o único a satisfazer as demandas mais rigorosas da razão prática (AA V, 128; Kant, 1997, p. 147), tem de se realizar através dele o reino de Deus, no conceito do sumo Bem [*höchster Gut*], pelo mandato prático: faz “do sumo bem possível no mundo o fim último” (AA VI, 06, Fussnote; Kant, 1992, 15, nota)²¹ como tese prática sintética *a priori*. Na *Crítica da razão prática* Kant afirmou:

Determinar esta ideia praticamente, isto é, de modo suficiente, para a máxima da nossa conduta racional, constitui a *doutrina da sabedoria* [Weisheitlehre] e esta, por seu turno, enquanto ciência, é a *filosofia*, tal como

²⁰ Aus einem Privatschreiben. Foi publicado em janeiro de 1800 (no volume IX, fascículo 4, do *Philosophisches Journal*). Faremos referência a ele na edição GA.

²¹ Para referência às obras de Kant inicialmente citamos a paginação da edição das obras completas no original publicada pela Akademie Ausgabe (AA) e na sequência citamos à tradução da edição portuguesa.

os antigos entendiam a palavra, para os quais ela era uma indicação do conceito em que se deve colocar o soberano bem [das höchste Gut – “o sumo Bem”], e da conduta a seguir para o alcançar. Seria bom deixar a esta palavra o seu antigo significado de *doutrina do soberano bem* [Lehre vom höchsten Gut – “doutrina do sumo Bem”], na medida em que a razão se esforça por a constituir como *ciência*. (AA V, 109; KANT, 1997, p. 126) [entre colchetes nosso destaque à outra opção de tradução]

Assim, visto que a lei moral está incluída no conceito de sumo Bem, diz Kant,

enquanto condição suprema, o soberano bem [das höchste Gut] não é então somente objeto [Objekt], mas também o seu conceito e a representação da sua existência possível mediante a nossa razão prática constituem ao mesmo tempo o princípio determinante da vontade pura; porque então a lei moral, efetivamente já incluída neste conceito e com ele pensada, e mais nenhum outro objeto [Gegenstand], é que determina a vontade, segundo o princípio da autonomia. (AA V, 109-110; Kant, 1997, p. 128).

Para superar a concepção analítica (dos antigos) do sumo Bem, se por um lado aquela união (de virtude e felicidade) – como concepção originariamente sintética – se realizava ao custo, dirá Kant em *A Religião nos limites da simples razão*, de

uma das limitações inevitáveis do homem [...] – [que] é buscar em todas as ações o seu *resultado* para neste encontrar algo que pudesse lhe servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito, fim que é, sem dúvida, o último na execução (*nexu effectivo*), mas o primeiro na representação e no propósito (*nexu finali*). (AA VI, 06, Fussnote; Kant, 1992, 15, nota),

por sua vez, ainda a lei, inspiradora de reverência, é ampliada para admitir no seu interior o “fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação” (AA VI, 06, Fussnote; Kant, 1992, 15, nota), como tese posta por ela mesma, a lei moral.

Para operacionalizar o campo de manobra interno da lei moral foi requerido aquele acréscimo, constado como “a propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as ações, além da lei, ainda um fim [*Zweck*]” (AA VI, 06, Fussnote; Kant, 1992, 15, nota), sendo essa propriedade o que faz dele um objeto da experiência. Através disso Kant estabeleceu a vinculação intrínseca das ações (intenção) dos homens, escolhidas, decididas e praticadas por eles, para o sumo Bem, como objeto total da razão pura prática. Pelo fato de ser necessária essa ampliação se atribui como possível essa propriedade natural do homem, isto é, pondera Kant, somente

por ele conter o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, enquanto esta, que apresenta os efeitos da moralidade nos seus fins, subministra ao conceito da moralidade, como causalidade no mundo, realidade objetiva, embora somente prática. (AA VI, 06, Fussnote; Kant, 1992, 15, nota).

Exclusividade pela incapacidade da razão humana de tornar efetiva ou real no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz sobrevém, então, o conceito de Deus (como o ser moral e soberano do mundo). Mas aqui esse conceito exprime uma matriz fundante, que opera à base da relação entre os fenômenos, na relação unidirecional (da coisa em si ao fenômeno), pelo qual é facultado colocar o mundo natural e fenomênico em relação com o sistema da razão pura desde a perspectiva prática.

As escolas gregas – estoicismo e epicurismo –, ao propor para alvo último a realização prática do sumo Bem, alcançaram um caráter antinômico por conceber esse conceito como produto de uma mera análise, em vez de uma síntese prática. É que, reitera Kant, eles “[...] faziam sempre da regra do uso, que a vontade do homem faz da sua liberdade, o princípio *único e suficiente* por si mesmo dessa possibilidade [prática], sem para tal ter necessidade [...] da existência de Deus” (AA V, 126; Kant, 1997, p. 145). Pela carência desse conceito superior – conceito de Deus – não conseguiram constituir “[...] toda a condição da possibilidade desse bem [supremo]” (AA V, 126; Kant, 1997, p. 145): se agiram inicialmente de modo adequado ao estabelecer “[...] o princípio dos costumes independentemente deste postulado [da existência de Deus], por si mesmo e unicamente em virtude da relação da razão *com* a vontade [...]”, fazendo disso a “[...] condição prática *suprema* do soberano Bem” (AA V, 126; Kant, 1997, p. 145), por outro lado faltou o momento complementar:

[...] [eles] descuraram realmente o segundo elemento do soberano bem, a felicidade própria [concebida do ponto de vista racional] ao colocá-la *simplesmente* no agir e na satisfação com o *seu próprio* valor-pessoal [contentamento] e [...] ao incluir essa felicidade na consciência do *modo de pensar moral*. (AA V, 127; Kant, 1997, p. 146) (grifo nosso)

Como condição para isso eles tiveram de ousar demasiado; pois, tiveram de fazer

[...] o seu sábio, tal como a uma divindade, na consciência da excelência da pessoa, [fazê-lo] *de todo independente da natureza* (relativamente ao seu contentamento), ao expô-lo [...] aos males [*Übel*] da vida, mas sem o

submeterem a eles (eles representavam o sábio estoico ao mesmo tempo como liberto do mal [Böse]. (AA V, 127; Kant, 1997, p. 146) (grifo nosso)

Nisso não se ativeram a que a beatitude era, sob o nome de felicidade, uma meta que devia ser transformada em objeto [*Gegenstand*] da esperança [*Hoffung*], visto não poder ser alcançada neste mundo devido ao que está, de fato, em nosso poder. (AA V, 129; Kant, 1997, p. 148), embora possa ser considerada como já indicada nessa vida, como regra, para alcançá-la através dos costumes [*Sitten*].

É interessante observar o que subjaz à crítica de Kant: na postulação do sumo Bem como praticamente possível visado desde as máximas da vontade, tanto estoicismo como epicurismo se extraviaram na produção do sumo Bem,

[...] por simples mal-entendido, porque [neles] se tomava a conexão entre fenômenos por uma conexão das coisas em si (*noumeno*) com os fenômenos. (AA V, 115; Kant, 1997, p. 134).

Se a relação entre felicidade e virtude não deve ser considerada como relação entre dois fenômenos, já que a felicidade se apoia no pressuposto (transcendente – com relação ao conhecimento teórico determinado) da existência de Deus como ser superior, por sua vez, posta nos costumes a condição para promover a virtude ou unificar a virtude à felicidade, com isso era posta só a marcha de aproximação a ela (felicidade), e não sua conquista. Sendo Deus a ideia que reside interiormente no espírito, e não exteriormente na natureza, a relação entre os costumes (fenômenos) – como condicionado – e a felicidade (como ideal racional), depende do incondicionado (Deus), passa a depender do postulado da imortalidade. A par disso Kant se manifestou só negativamente sobre a passagem “do tempo à eternidade (*duratio noumeno*)” (AA VIII 397; Kant, 1995, p. 103), mediante a qual admite a conciliação entre a finitude humana e a exigência da razão prática (constituir o sumo Bem) desde o pressuposto da imortalidade individual presente na cultura cristã.²²

²² Segundo Rosales (2012, p. 43-44) a solução kantiana apresenta três problemas: “1° A temporalidade do numênico, do que se pensava sendo não temporal, pois, conforme a CRP, o tempo e o espaço valeriam somente como o fenomênico, e agora se estende, pelo menos o tempo, também ao que se situa fora do mundo; 2° Coisificação do eu, que deixa de ser ação transcendental para se tornar numa substância transcendente ao mundo, ao não aceitar a radical finitude necessária para a liberdade; 3° Apresentar uma solução que não resolve o problema, mas que o adia eternamente. Todavia, independentemente do que possamos pensar sobre a possibilidade de dita imortalidade individual da alma, não há no texto kantiano nenhuma indicação de que seja

A ponderação de Kant, relativamente à concepção sintética do sumo Bem, tornou exemplar a marcha monodirecional da matriz da relação incondicionado-condicionado, elucidando nisso o que diferencia a filosofia transcendental de outras propostas filosóficas. Trata-se da constatação matricial de que “[...] a possibilidade de uma tal ligação do condicionado com a sua condição pertence [já] totalmente à relação suprassensível” (AA V, 119; Kant, 1997, p. 138)²³. Isso havia sido requerido já no domínio da razão pura especulativa para demonstrar seja a origem das categorias do entendimento para fundamento da experiência, seja as fórmulas do imperativo categórico para fundamento da lei moral ou do princípio transcendental da conformidade a fins [Zweckmässigkeit] como fundante da visão orgânica da natureza [Natur]. Não é de estranhar que o conceito de autoconsciência universal (apercepção transcendental) seja identificado, posteriormente, à fonte de aplicação dessa matriz.

Antes de passar à interpretação do conceito do sumo Bem no segundo Fichte, interessa observar a cláusula naturalista trazida por Kant na abordagem do sumo Bem. Escreve ele:

De modo também natural, aquele que é consciente de, durante uma grande parte da sua vida até ao fim da mesma, se ter mantido em progresso para o melhor, e certamente em virtude de genuínos princípios morais, de determinação, pode ter sem dúvida a esperança [*Hoffnung*] confortante (embora não a certeza), de que ele persistirá nestes princípios, mesmo numa existência prolongada para além desta vida; e, se bem que não esteja aqui jamais justificado [...] nem deva jamais esperar sê-lo no aguardado

necessária a existência de Deus para garantir essa imortalidade. Embora alguns pensassem que o milagre de conferir imortalidade é exclusivo de Deus, Kant apresenta a imortalidade como mero postulado da razão prática. O que poderia ser afirmado – embora Kant o não o faça – é que o postulado de Deus precisa do da imortalidade. Deus necessidade ela para poder fazer justiça, porque salta à vista que neste mundo nem sequer a sua onipotência onisciente e bondosa a alcança. Ele parece igualmente necessitar de ter mais tempo do que aquele que lhe oferece a nossa curta vida, tanto individual como comunitária, e outras condições. Fichte, pelo contrário, pensa antes que a necessidade de imortalidade se encontra no homem mesmo, pois sem ela este não chegaria a ser em plenitude, [sendo que aqui só] a realidade da mesma depende de Deus”.

²³ A esse respeito vale a seguinte elucidação: “Esta espécie de carta de crédito da lei moral, visto que se propôs a si mesma como um princípio da dedução da liberdade, como de uma causalidade da razão pura, é inteiramente suficiente, sem outra justificação *a priori*, visto que a razão teórica era obrigada a *admitir* pelo menos a possibilidade de uma liberdade, para satisfação de uma necessidade sua. Com efeito, a lei moral demonstra a sua realidade, satisfazendo assim a crítica da razão especulativa, ao acrescentar a uma causalidade concebida como simplesmente negativa, cuja possibilidade era para ela incompreensível e, no entanto, lhe era forçoso admitir, uma determinação positiva, a saber, o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (graças à condição de uma forma legislativa universal das suas máximas); e assim ela pode, pela primeira vez, dar uma realidade objetiva, se bem que apenas prática, à razão que, ao querer proceder especulativamente com as suas ideias, se tornava sempre excessiva, e transforma o uso *transcendente* desta num uso *imanente* (de ser ela própria, no campo da experiência, através das ideias, uma causa eficiente)” (AA V, 048; Kant, 1997, p. 60-61).

incremento futuro da sua perfeição natural, juntamente [...] com o aumento também dos seus deveres, pode [...] neste progresso, [...] que vale para Deus como posse, ter um vislumbre de um futuro *bem-aventurado*. (AA V, 123, p. 142, Fussnote; nota de rodapé). (grifos nossos)

Assim, se em paralelo ao modo pelo qual a doutrina religiosa cristã faz derivar a firme resolução, na consciência, da imutabilidade da intenção [Gesinnung], diz, “[...] no progresso para o bem [...] do mesmo espírito que opera a santidade [...]” (AA 123, p. 142, Fussnote; nota de rodapé), como consciência da perseverança no progresso moral, se concede a possibilidade de apreciar, mesmo na perspectiva natural, a proposta de progresso indefinido para um “[...] bem-estar perfeito, independente de todas as causas contingentes do mundo [...]” (AA V, 123, p. 142, nota de rodapé), em conjunto com a santidade – ambos assentados na ideia do incondicionado, como algo nunca plenamente alcançado.²⁴

A recepção da ideia kantiana de beatitude²⁵ em Kant, como podendo ser alcançada pelo sumo Bem, recebe uma outra abordagem, igualmente modificada, em Fichte que ao identificar o sumo Bem à religião pura (religiosidade originária), estabelece nisso já a passagem para tematizar a beatitude como relação de comunicação direta com o divino no pensar puro.²⁶ Vejamos como a partir da noção de crença, trazida no opúsculo, se contorna a tematização de Deus como o incondicionado como transcendente, por dar azo à antropomorfização do conceito de Deus e ao extravio da ideia de religião.

2 Acesso imediato da crença e componente teórico do antropomorfismo

A posição sintética do sumo Bem exposta por Kant Fichte a assumiu como matriz da relação coisa em si/fenômeno. Mas, na sustentação do conceito de Deus o autor argumentará que tal só possui sentido se aplicado à esfera prática,

²⁴ Lessing se mostrava ciente da limitação trazida pelo conceito teórico do incondicionado. Assim menciona Jacobi, num diálogo, a ponderação em que afirma: “Os conceitos ortodoxos de divindade não são mais para mim, não tiro o mínimo usufruto deles. *En kai pan*”. Jacobi, 1995, p. 88.

²⁵ O segundo Fichte tematizará essa questão nas *Exortações à vida bem-aventurada* (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806). Tal como operou no conceito de sumo Bem kantiano uma modificação, ele extrai nas *Exortações* as consequências da admissão do conceito de Deus como “puro pensar”, aprofundando o conceito de religião concebida do ponto de vista transcendental.

²⁶ Para uma exposição dessa questão, ver Utteich, 2019.

esclarecendo o modo de entender essa aplicação: ela depende da capacidade racional de captar e inteligir a conexão entre fenômeno e coisa em si como alinhamento do mundo sensível ao inteligível. Há um acesso direto (não-mediado) à ordem moral no mundo, para além da faculdade da razão prática, como acesso à conexão entre finito (fenômeno) e infinito (coisa em si), cuja demonstração requer não uma dedução empírica, mas uma dedução transcendental. Nesse contexto denomina crença [Glauben] à noção que faz a ligação entre esses dois reinos e que será designada, no opúsculo, como a consciência ativa e intelectual imediata que dá acesso a uma ordem ordenadora (*ordo ordinans*).²⁷

Ainda que tivesse tido por motivo inicial completar a formulação de Forberg sobre o conceito de Deus, acessível do ponto de vista prático²⁸, os argumentos de Fichte na exposição do primado da ordem inteligível (como o único Deus possível), reverberam em um duplo sentido: coloca ênfase no caráter unidirecional da matriz fenômeno/noumeno – como crítica que toca a teologia só especulativa e a supressão do conceito de religião (religiosidade original), para

²⁷ Contrasta nisso a paridade entre as noções de soberano Bem (sumo Bem) e bem supremo (moralidade) em Kant com as de bem supremo (moralidade) e sumo Bem (religião como religiosidade) em Fichte. Essa equivalência é evidenciada no opúsculo de defesa da polêmica, que compõe os 4 textos redigidos com esse objetivo. Diz: “Neste pensamento há uma diversidade de elementos. Em primeiro lugar: o que depende sem mais e exclusivamente de mim, a determinação de minha vontade conforme ao dever. Depois: algo que, conforme a minha fé religiosa, tem de se seguir desta determinação da vontade, algo que repousa mais além do âmbito da própria vontade moral, mas que tem de ser admitido sem mais para dar à vontade mesma um fim e uma significação. A fé religiosa é a que conecta o segundo com o primeiro: a consciência moral é completa com o primeiro, mas só pode chegar a uma eficiência confiada e conforme à razão com o segundo, como se mostrará em seguida: e neste segundo elemento descansa a religião” (GA II/5, 161; 2009, p. 268).

²⁸ Em carta a Reinhold (a 22 de abril de 1799) Fichte menciona “a passagem mais irritante” no artigo de Forberg que motivava reparos e conduziu à elaboração de seu opúsculo. Próximo ao final do texto, num jogo rápido de pergunta/resposta, expunha em seu texto [*Desenvolvimento do conceito de Religião*] Forberg: “Existe um Deus? Resposta: Isso é e permanece inseguro [incerto]. (Pois esta pergunta está colocada meramente por curiosidade especulativa, e serve ao curioso o direito de ser rejeitado de vez em quando” (Röhr, 1991, p. 36; Fichte, 2019, p. 161). Antecipando o caráter insuficiente da resposta, Fichte elucida nos *Escritos de Justificação Jurídica*: “O Sr. Forberg é cauteloso o suficiente para tornar seu uso dos termos suficientemente preciso para o conhecedor. Na terminologia do adversário, suas palavras significam tanto quanto isto: Deus é matéria no espaço? E assim, na minha opinião, Forberg está errado filosoficamente e se inclina demais para o lado do adversário ao responder à pergunta simplesmente com um: ‘é incerto’. Mas seu ceticismo não é, contudo, ateuista; e cabe ainda menos ao adversário acusar o Sr. Forberg de meia-admissão da corporeidade de Deus, quando ele me acusa de negá-la resolutamente”. (GA I/6, 47; Fichte, 2019, p. 212). A seguir pondera: “Tive que corrigir a afirmação de Forberg de um duplo ponto de vista: em parte porque a pergunta ‘Existe um Deus?’, pode ser colocada também num sentido diferente daquele assumido por Forberg; e a isto são dirigidas as palavras: ‘Não é de forma alguma duvidosa’, etc.; em parte porque no sentido em que é colocada por Forberg teve que receber uma resposta absolutamente negativa, que é tratada pelas palavras ‘Por outro lado...’, etc”. (GA I/6, 48; Fichte, 2019, p. 212).

cuja defesa retoma esses argumentos ainda na imputação de ateísmo –, e acentua o elemento distinto de sua concepção de sumo Bem, à base da qual faz passar sua concepção própria (imaneente) do conceito de Deus.

É interessante perceber que mediante essa noção de crença se abre um novo entendimento do conceito de ação humana por mostrar ligados e unificados o conteúdo do imperativo categórico e a ordem moral (numênica) do mundo. Porém, isso não ocorre na perspectiva da compreensão habitual do mundo, que é unilateral e segue sempre no sentido inverso, quase sempre distanciada da dimensão prática: essa compreensão parte das coisas da natureza para daí seguir em direção ao conceito de Deus, privilegiando a ordem natural (disposição natural) das coisas (*ordo ordinatus*).

Ao expor o sentido e a direção adequada do pensamento transcendental, Fichte anuncia, no opúsculo, que em outro sentido têm de ser alcançados a diferença e o afastamento; para tornar isso compreensível se requer a compreensão da noção de crença. Parte daí a explicitação do autor de que se essa crença “se torna dependente do conceito” (GA I/5, 355; Fichte, 2009, p. 146), então dela poderá ser esperada sua dependência de um Deus pessoal (particular), em que a consciência da crença se faria então dependente aí de um conceito “impossível e cheio de contradições” (GA I/5, 355; Fichte, 2009, p. 146), pois o conceito dela teria de ser visto aqui como anterior e posto para seu elemento fundador (fundador da crença). Não é esse o sentido a se dar à compreensão da crença, pois isso colocaria a perder a imediatidade do acesso a isto o que a crença proporciona.

Segundo o autor, somente porque se leva em conta o trabalho de cada indivíduo na ordem moral é que está designado a cada indivíduo racional seu lugar determinado nessa ordem, uma vez que, diz, “o destino [*Schicksale*] de cada um, na medida em que não está causado por seu próprio comportamento, é o resultado desse plano moral” (GA I/5, 356; Fichte, 2009, p. 146). Isto é, o mero comportamento não pode ser a causa desse plano moral. Distingue-se dele, por isso, a maneira de agir sem apelar a conceitos da razão teórica. Partindo da distinção entre o comportamento humano e essa maneira de agir espontânea e imediata (só mediatamente atrelada à razão teórica), Fichte evidencia que só o

agir correto [*Rechtun*]²⁹ é o ponto de chegada da dedução da crença. Por isso a crença, como modo de proceder que dá acesso ao agir correto, é algo que necessita ser deduzido. Pode-se dizer que aqui, num primeiro momento, se manifesta o primado prático da razão para garantir que o princípio da liberdade não seja transferido integralmente, e com exclusividade, para dentro da Religião como seu lugar *par excellence*. É que a liberdade (moralmente constituída) deve ser pensada como operando no domínio que constitui a sociedade civil, no qual os indivíduos racionais, por suas ações, determinam seu lugar próprio nela. Pelo fato de apontar para algo que ainda tem que ser posto em obra e realizado e que requer, para isso, que o homem se reafirme como o autor de sus próprios fins [*Zwecke*], o destaque da intenção de Fichte em colocar o homem em comunidade e sociedade parece ser esse: evitar que o homem seja pensado de modo só nuclear e individual, principalmente concernente à moralidade e à constituição da sociedade. Por isso, em vez de embarcar no propósito de se tornar em condutor do crente, a tarefa filosófica que emerge é a de realizar a dedução da convicção do crente³⁰.

Para isso formula a pergunta: “como o homem chega a essa crença?” (GA I/5, 348; Fichte, 2009, p. 138-9). Isto é, de que modo o homem conclui que está de posse de uma consciência imediata ativa e intelectual de seu próprio fazer e agir? Responde:

O ponto decisivo que importa nesta resposta é que ela não apresenta esta crença como uma aceitação arbitrária que o homem pode realizar ou não, como ele julgar conveniente, como uma decisão livre para concordar com o que o coração deseja, porque o coração o deseja, como complemento ou substituição, graças à esperança, de razões suficientes para a convicção. (GA I/5, 348; Fichte, 2009, p. 139)

Visto que o pura e simplesmente necessário se fundamenta na própria razão, a tarefa do filósofo é buscar o fundamento necessário dessa crença. Para isso há dois caminhos possíveis: ou apelar à consciência comum (que representa

²⁹ À expressão alemã “*Rechtun*” adotou-se ao português, como tradução, “agir correto”; a tradução inglesa de Curtis Bowman (Ashgate, 2010) toma para equivalente, “right action”; a espanhola de Jacinto R. de Rosales (Dykinson, 2009), a expressão “el recto obrar”.

³⁰ GA I/5, 348; Fichte, 2009, p. 138-9. Como ele diz: “A filosofia só pode explicar *facta*, de modo algum produzi-los ela mesma, a não ser produzindo a si mesma como um fato [*Tatsache*]. [O filósofo] pressupõe [um governo divino do mundo], e ele está aí apenas para deduzir estes fatos como tais a partir do modo necessário de proceder que tem todo ser racional” (GA I/5, 348; Fichte, 2009, p. 138-9.)

o ponto de partida da ciência natural), ou ao ponto de vista transcendental. Concernente ao primeiro, como observa Jacinto, “a razão está forçada a ficar no ser do mundo como em um absoluto; o mundo é simplesmente porque é, e é assim simplesmente porque é assim. Nesse ponto de vista se parte de um ser absoluto, e esse ser absoluto é precisamente o mundo” (GA I/5, 349; Fichte, 2009, p. 139, nota). Aqui Fichte descreve a ótica do filósofo dogmático, do pensar natural e comum visto que nesse perspectiva eles “pensam objetos imediatos”, em que repousa “a vida comum e a ciência (*materialiter sic dicta*)” (GA II/5, 111; Fichte, 2019, p. 251). Isto é, aquele põe “o ser do objeto (o mundo, o substante, o cósmico) como o primeiro, e desde ele trata de explicar a consciência, a subjetividade” (Fichte, 2009, p. 139, nota). Contrário a isso, o ponto de vista do filósofo transcendental é idealista, ou se se quiser, “artificial, já que intencional e conscientemente pensa o mesmo pensar” (GA II/5, 111; Fichte, 2019, p. 251); nessa perspectiva o filósofo põe “como primeiro princípio a atividade livre da subjetividade, e desde ela explica a configuração e aparição da objetividade” (Fichte, 2009, p. 139, nota). Para o autor, “na medida em que devam ser explicados realmente o *mundo e suas formas*” (GA I/5, 349; Fichte, 2009, p. 139), é absurdo apelar a uma explicação que parte dos fins de uma inteligência, já que isso caracteriza o modo de proceder da ciência natural.³¹ Ainda que as determinações de uma inteligência sejam “conceitos”, continua,

como estes podem se converter em matéria segundo o prodigioso sistema de uma criação a partir do nada? Ou como podem modificar a matéria já existente no sistema, não muito mais racional, da mera elaboração de uma matéria independente e eterna? (GA I/5, 349; Fichte, 2009, p. 139).

Essas dificuldades – ou questões sem sentido – desaparecem tão logo seja adotada a perspectiva do ponto de vista transcendental para considerar o mundo sensível. Afirma: “não há [...] nenhum mundo que subsista para si mesmo: em tudo o que vemos, vemos simplesmente o reflexo de nossa própria atividade interna” (GA I/5, 349; Fichte, 2009, p. 140). E, do mesmo modo como “aquilo do qual parte a Doutrina da Ciência não pode ser captado por conceitos, nem comunicado por meio de conceitos, mas antes só se pode intuir imediatamente”

³¹ Diz Fichte: “Além disso, a proposição: uma inteligência é a autora do mundo sensível, não nos ajuda no mínimo, nem avança uma linha; pois lhe falta a mesma compreensibilidade, e nos oferece um par de palavras vazias ao invés de uma resposta à pergunta que não deveríamos ter levantado.”. (GA I/5, 349; Fichte, 2009, p. 139).

(GA I/5, 350; Fichte, 2009, p. 140), por isso se entende o motivo de a coisa ser assim: é porque, observa Jacinto, “o Eu sabe de si na própria ação de ser e por meio dessa intuição se constitui como Eu, como uma realidade-idealidade que sabe de si, que se protagoniza” (Fichte, 2009, p. 140, nota).³²

Assim, quando se parte do mundo sensível não há caminho a ascender até a aceitação de uma ordem moral do mundo. Por isso a crença, como consciência imediata ativa e intelectual, tem de ser fundada aqui por meio do conceito de um mundo suprassensível. Partindo desse conceito, diz, então “[...] eu me acho livre de toda influência do mundo sensível, [me acho] absolutamente ativo em mim mesmo e por mim mesmo; portanto, como um poder elevado por cima de todo o [domínio] sensível” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 141). Numa ânsia de clareza ímpar, Fichte traz a insistência de que tal liberdade do Eu não é indeterminada, mas que ela tem seu fim: só que ela não recebe de fora esse fim, “mas o põe por si mesmo” – “Eu mesmo e meu fim necessário são o suprassensível” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 141).

Recorde-se que Kant havia denominado de sumo Bem [das höchste Gut], como o fim final [Endzweck] da razão prática, a ideia de realização no mundo de todos os fins (objeto total) da razão, enquanto exigências últimas da subjetividade ou realidade originária. Porém, esses termos do conceito kantiano Fichte já os convertera em parte nas *Lições sobre o destino do sábio*³³, ao dizer:

O objetivo último e supremo do homem é a perfeita concordância consigo mesmo e - para que ele possa estar em harmonia consigo mesmo - concordância de todas as coisas externas com seus conceitos práticos necessários sobre elas - ou seja, com aqueles conceitos que determinam como as coisas devem ser. Usando a terminologia da Filosofia Crítica, esta concordância em geral é o que Kant chama de sumo Bem, que em si mesmo [...] não consiste em duas partes, mas é bastante simples: o sumo Bem é a perfeita concordância de um ser racional consigo mesmo. (GA I/3, 31-32; Fichte, 2002, p. 57).

Para desenvolver numa perspectiva unificada, na práxis, a noção de sumo Bem, que Fichte tornará equivalente, posteriormente, à religiosidade originalmente presente na alma humana, ele continua no opúsculo dizendo: não é possível duvidar dessa liberdade e de minha determinação “sem renunciar a

³² Para uma elucidação minuciosa sobre o modo de operar do conceito de autoconsciência no período do Fichte de Iena, ver Rosales, 2007, pp. 79-100. Para elucidação sobre o conceito de crença/fé no período de Iena, ver Rosales, 2002, pp. 67-87.

³³ Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794.

mim mesmo” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 141). Isto porque, dizer que “eu mesmo e meu fim necessário são o suprassensível” é algo que faz referência já ao “absolutamente positivo e categórico” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 141). Entra em jogo nisso a única compreensão possível para assegurar que a razão não se extravie nem ande por mal caminho; antes é ela que limita “o voo do raciocínio (que, em caso contrário, iria sem freios), [é ela] o que ata ao espírito porque ata ao coração” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 141-2). Ou seja, o mero uso de conceitos e da pura especulação tem de ser coibido já que, diz, “eu não posso ir mais além se não quero destruir meu interior; não posso ir mais além simplesmente porque não posso *querer* ir mais além” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 141). Essa ponderação evidencia um aspecto promissor da razão do ponto de vista de sua atividade, o de ser o conceito da autopoisição de limites do ser pensante, em vez de um especulativamente vazio, que abre ao transcendente e à ausência de disciplina no modo de conduzir o próprio entendimento.

A pressuposição fichtiana da crença como conceito imediatamente vinculado à esfera inteligível traz a autonomia interna da razão presente na práxis e que, comparada à liberdade moral kantiana, elucida o que essa alcançava só depois das determinações desenvolvidas mediamente pelo cálculo e pela técnica do imperativo categórico.

Partindo do ponto de vista dos conceitos que determinam como *devem* ser as coisas, como afirma nas *Vorlesungen* – da “harmonia consigo mesmo” e “da concordância de todas as coisas externas com seus necessários conceitos práticos delas” –, vê-se a união do pensar e do querer como isto o que traz harmonia ao ser do sujeito. (GA I/3, 31; Fichte, 2002, p. 57).³⁴ Assim – pela união do pensar e do querer – se compreende o modo pelo qual a disposição de ânimo moral existe nos homens: ela é a fonte de onde provém a convicção de todo destino moral [moralische Schicksale]. Porém, reside só nessa crença, como consciência imediata ativa e intelectual, o elemento de toda certeza (que traz toda essa certeza). Isso mesmo é que explica a constituição da moralidade, que de nenhum

³⁴ Como enfatiza Fichte, não há impedimentos para “[...] ir além [...]” desses limites, mas isso somente se eu quiser “[...] me colocar em contradição comigo mesmo [...]” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 142). Visto que a liberdade não tem como meta se preocupar com isso, destaca o autor, o que deve condicionar todo raciocínio é apenas isso: que “[...] não há nenhum limite imanente em si mesmo, ele caminha até o infinito, e tem de poder fazê-lo, já que sou livre em todas as minhas expressões, e só eu posso pôr um limite para mim mesmo por meio da vontade” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 142).

modo pode ser obtida mediante uma coerção lógica do pensamento, mas antes, diz Fichte, “unicamente pode se constituir por si mesma” (GA I/5, 351; Fichte, 2009, p. 142).

A liberdade moral, pensada como conceito pertencente à sociedade civil, diz das tarefas que têm que ser realizadas pelo homem como autor de seus próprios fins; e o ponto fixo para isso se funda na disposição de ânimo moral (disposição moral). A esse respeito diz o autor: “se nosso raciocínio não progride até esse ponto, mas antes o supera indo mais além dele, então o que há é um oceano sem limites, no qual cada onda é impulsionada mais além por outra” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 142). Em vista da dinâmica interna da crença ser atrelada ao inteligível, constata-se que os conceitos da razão têm de obedecer e se reger por esse reordenamento das modalidades, em que se destaca a realidade como estando sempre afinada ao suprassensível. Doravante essa ordem é: “da possibilidade não se conclui a realidade, mas antes o inverso. Não se diz ‘devo porque posso’, mas sim ‘posso porque devo’” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 143). Para que a consciência não se perca num oceano sem limites se deve começar pelo mais imediato: o primeiro é “que se deve [fazer algo] e o que se deve [fazer]” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 143) é seu conteúdo acessível imediatamente, enquanto algo já conhecido por si e verdadeiro por si, que não carece nem ser fundamentado ou justificado, nem autorizado por uma outra verdade. Ao contrário, diz: “todas as demais verdades são antes determinadas por essa” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 143) primeira.

Assim, para as tarefas das quais o homem é o autor, como autor de seus próprios fins, há de se reconhecer que por assumir seu destino moral como um fim posto por ele próprio – “por meu próprio ser e convertê-lo no fim de meu agir real” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 142) – que nisso a execução mesma desse fim já está posta como possível por meio de “um agir real” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 142)³⁵. Ou seja: “se não quero negar meu próprio ser” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 142), então tenho que me propor a execução daquele fim e tenho também, por conseguinte, que aceitar “sua exequibilidade” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 142). No entanto, pontua Fichte, aqui “não são dois atos, mas sim um e

³⁵ Fichte complementa dizendo: “Ambas as proposições são idênticas; pois, para mim, propor algo como um fim significa que eu o ponho em algum tempo futuro como real; e na realidade é posta necessariamente também a possibilidade”. (GA I/5, 352; FICHTE, 2009, p. 142).

justamente o mesmo e indivisível ato do ânimo” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 142). Aceitar essa cláusula é simplesmente necessário, visto que “sob o pressuposto de uma decisão de obedecer em seu interior à lei, ela [a lei] está contida imediatamente nessa decisão, ela mesma é essa decisão” (GA I/5, 352; Fichte, 2009, p. 142-3).

Nessa direção, em consonância com a redefinição do sumo Bem enunciada nas *Vorlesungen* de 1794, a existência própria e a de todos os seres morais e a do próprio mundo sensível cobram, diz, “uma relação com a moralidade”, de onde surge então “uma ordem totalmente nova, da qual o mundo sensível, com todas suas leis imanentes, só é a base fixa” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143). O verdadeiro papel do mundo sensível aparece nisso: ainda “sem ter a menor influência sobre a moralidade ou a imoralidade, nem o mínimo poder sobre o ser livre” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143), o mundo sensível continua sua marcha segundo suas leis eternas exclusivamente, diz, “para configurar uma esfera à liberdade” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143).

Por isso o ser livre se move autônomo e independente, diz, “por cima de toda a natureza” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143); com efeito, só por meio do fazer [Tun] desse ser livre se pode alcançar que o fim da razão “chegue a ser real” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143). Desse modo se torna possível o agir correto [*Recht*] ou o agir retamente: justamente por ser calculada “toda situação [...] por aquela lei superior; a ação moral, em consequência desse mesmo ordenamento, triunfa infalivelmente, e a [ação] imoral fracassa infalivelmente” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143), aparecendo o mundo inteiro para nós segundo “um aspecto totalmente diferente” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143). O ponto de vista transcendental traz essa perspectiva e proporciona essa mudança de visão, a saber, que

o mundo nada mais é do que a visão, tornada sensível de acordo com leis compreensíveis da razão, de nossa própria atuação interna como meras inteligências dentro dos limites incompreensíveis em que de fato estamos inseridos [...]. (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143).

E, ainda que incompreensíveis com respeito a seu surgimento, do ponto de vista da razão prática os limites [*Grenze*] têm um significado. Diz Fichte:

eles são seu lugar determinado na ordem moral das coisas. O que você percebe como consequência delas tem realidade, a única que lhe diz respeito e que é para você; é a interpretação contínua do comando do dever, a expressão viva do que você deve [fazer], já que você deve [agir]. Nosso mundo é o material tornado sensível ao nosso dever; isso é o que é propriamente real nas coisas, a questão básica de todos os fenômenos. (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143-4).

Constata-se nisso que a crença, como consciência imediata ativa e intelectual na realidade dos fenômenos, se impõe como uma redução (contrição) moral, enquanto a única possível para o ser livre. É que qualquer tentativa de renunciar a esse seu destino moral implicaria ao sujeito a pena de se (auto)aniquilar; esse destino está, portanto, intrinsecamente ligado à humanidade como condição mesma de “seu enobrecimento futuro mais elevado ao menos dentro desses limites” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 144). Nisso ilumina a ponderação de Goethe ao dizer: “Aquele que quer algo grande deve saber se limitar”³⁶. Relativamente a isso dirá o autor:

nosso sistema, embora rejeitando as expansões reivindicadas por outros, é ainda menos provável que queira expandir o pensamento comum, que é o único verdadeiro, mas só quer abarcá-lo e expô-lo exaustivamente. [...] Nosso pensamento filosófico é apenas o instrumento através do qual compomos nossa tarefa. Uma vez terminado, o instrumento é jogado fora como inútil. (GA II/5, 114-115; Fichte, 2019, p. 252).

Visto que constitui em *dever humano* o que se revela inicialmente pela consciência imediata ativa e intelectual na realidade do mundo sensível, o princípio dessa crença, como resultado da ordem moral do mundo, se chama revelação [*Offenbarung*]; e isso é a verdadeira crença, enquanto a ordem moral, aceita por nós, é o divino [*das Göttliche*]. Portanto, a noção de limite participa do ato imediato de conceber a linha separadora dos domínios sensível e inteligível. Tendo elucidado essa diretriz principal se evidencia então que pelo agir correto se constrói, com exclusividade, a crença que proporciona aos sujeitos “realizar alegres e com naturalidade o que o dever ordena a cada momento, sem andar duvidando nem ponderando sobre as consequências” (GA I/5, 354; Fichte, 2009, p. 144)³⁷ de nossas ações. De modo imediato – e não mediante um conceito – é

³⁶ Conforme o Excurso dos *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política*, de Hegel, na tradução espanhola (trad. Juan Luis Verma), p. 50.

³⁷ Assim, Fichte continua: “[...] cada uma de nossas ações é realizada propondo [o divino], e todas as consequências delas somente nele são preservadas”. (GA I/5, 354; Fichte, 2009, p. 144).

que o divino se torna vivo e real para nós. Contrariamente a isso, o ateísmo e a incredulidade verdadeiros, assim como a negação de Deus (o verdadeiro ateísmo), são deduzidos pela negação do afirmado acima. Isso se passa, diz Fichte,

quando se pondera sobre as consequências das próprias ações, em que não se quer obedecer à voz da consciência até que não se acredite prever o bom resultado, elevando assim o próprio conselho por cima do conselho de Deus, convertendo-se assim alguém a si mesmo em Deus. (GA I/5, 354; Fichte, 2009, p. 144).

Desse modo o autor considera deduzida, de modo completo, a crença, e passa a chamar essa ordem moral viva e atuante como sendo o próprio “Deus”. Sobre isso conclui:

Não precisamos de nenhum outro Deus, nem podemos agarrar nenhum outro. Não há nenhuma razão para sair dessa ordem moral do mundo e [...] além disso, admitir um ser em particular como sua causa. Certamente, portanto, o entendimento original não estabelece esta conclusão, nem conhece um ser tão particular; apenas uma filosofia que se interpreta mal a estabelece. (GA I/5, 354; Fichte, 2009, p. 145).

Para arrematar, pondera:

Se você parasse de ouvir as exigências de um sistema nulo e questionasse seu próprio eu interior, você descobriria que esta ordem do mundo é a primeira coisa absoluta em relação a todo conhecimento objetivo, assim como sua liberdade e determinação moral é a primeira coisa absoluta em relação a todo conhecimento subjetivo, que todo conhecimento objetivo remanescente deve ser fundado e determinado por esta ordem, mas que não pode ser determinado por nada mais, porque acima dela não há nada. (GA I/5, 354-5; Fichte, 2009, p. 145).

A tendência da época de hipostasiar o conceito de Deus, tornando-o com características humanas, pode ser aqui captada. Afirma ele:

Mesmo que lhe fosse permitido fazer essa dedução, e por ela admitir um determinado ser como a causa dessa ordem moral do mundo, o que você teria então admitido propriamente? Esse ser deve ser diferente de você e do mundo, deve agir neste último de acordo com conceitos e, portanto, deve ser capaz de [ter] conceitos, personalidade e consciência. O que, então, você chama de personalidade e consciência, ou mesmo aquilo que você encontrou em si mesmo, que você conheceu em si mesmo e designou como tal? Mas que você não pensa de forma alguma, nem pode pensar isso sem limitação ou finitude, você aprenderá se prestar atenção [...] a como construiu esse conceito. Por conseguinte, converteu esse ser em algo finito ao atribuir-lhe esse predicado, o converteu em um ser igual a você, e não terá pensado [verdadeiramente] a Deus, como queria, mas apenas se reproduziu a si mesmo no pensamento. (GA I/5, 355; Fichte, 2009, p. 145).

Posto ser impraticável tentar explicar a ordem moral do mundo por um ser meramente particular (indivíduo) e por ser vetada a tentativa de explicá-la partindo do próprio sujeito (pessoa), para Fichte é claro isso: que “sois finitos”; e pergunta: “como o finito poderia abarcar e compreender a infinitude?” (GA I/5, 355; Fichte, 2009, p. 146). A recepção dessas ideias se espargiu em ritmo célere, mas com um mal-entendido sobre o trazido no opúsculo. Um libelo anônimo intitulado *Carta de um Pai a seu filho sobre o ateísmo de Fichte e de Forberg*³⁸, enviado ao Eleitor da Saxônia, repercutiu na quase totalidade dos condados vizinhos. E para a manutenção da clareza de seus argumentos o autor renova a exposição, em outros textos redigidos para a ocasião, sobre o caráter idôneo das ideias do opúsculo. Vejamos como nessa defesa, pelo aprofundamento da crítica ao equívoco na interpretação de seu escrito, Fichte elucida elementos escusos presentes na imputação de ateísmo.

3. Grito de ateísmo e retomada do fundamento dedutivo da fé

Uma grande reação se projetou após a acusação dos opúsculos de Fichte e Forberg. Alinhado à filosofia transcendental de Kant, Fichte contemporiza o fato de tal familiaridade não haver implicado antes notificação sobre ateísmo na concepção kantiana de Deus. No texto *De um Escrito Privado*, ele diz:

Estes censores tiveram [...] notícia da maior parte da teoria kantiana da religião e não a acusaram de ateísmo. Ele [Kant] ensina que da moralidade tem que se seguir uma felicidade proporcional à mesma, e para ele o fundamento desta consequência, o que faz com que se siga o segundo [felicidade] do primeiro [moralidade], é Deus. Porque puderam aqui diferenciar sem problemas o que pertence ao ser finito e o que pertence a uma força externa a tal ser finito e não podem fazer o mesmo com respeito ao que eu digo? (GA I/5, 383; Fichte, 2009, p. 284).

Um elemento ardiloso sobreviera à propagação da acusação de ateísmo enquanto o objetivo do autor fora, exclusivamente, “deduzir a religião a partir da essência da razão” (GA I/5, 377; Fichte, 2009, p. 280), pois, não visava fazer catecismo: “De nenhum modo pretendo com isso ensinar aos homens a religião,

³⁸ *Carta de um pai a seu filho estudante sobre o ateísmo de Fichte e de Forberg*. Esse texto anônimo apareceu em Nuremberg em 1798. Foi publicado, em seguida, como anexo ao *Escrito de justificação jurídica*.

já que só me move uma intenção científica, e ninguém pode disputar comigo essa intenção, sem ter entrado na intenção de minha filosofia” (GA I/5, 377; Fichte, 2009, p. 280).

Na oportunidade de continuar a esclarecer a argumentação do opúsculo, reiterando a tese fundamental da *Doutrina da Ciência* e dos elementos que lhe permanecem na base³⁹, o autor problematiza, nos *Escritos de justificação jurídica*, as condições para alcançar um conceito de religião⁴⁰ de todo esquivo ao relativismo e à concepção arbitrária (teísmo moral), pois, indaga, “aqueles que gozam de um *status* preeminente no mundo sensível, não o desejariam também no mundo espiritual?” (GA I/6, 33; Fichte, 2009, p. 201). Esse *status* preeminente no mundo espiritual precisa ser alcançado; mas ele só se evidencia se não carece depender da elucidação “do que Deus disse verdadeiramente – seja através da Escritura ou da razão” (GA I/6, 32; Fichte, 2009, p. 200), mas antes se se diz “em que consiste a verdade pura” (GA I/6, 32; Fichte, 2009, p. 200)⁴¹, pois, a menos que se essa seja alcançada, não haverá unanimidade. É que, pondera o autor: “Qualquer coisa que se possa dizer sobre a religião será contra a religião de alguém” (GA I/6, 32; Fichte, 2009, p. 200) – isso certamente ocorrerá.⁴² Mas, para chegar à unanimidade a respeito do caráter elementar da

³⁹ Sobre isso diz nas *Advertências*: “Quem quer entender minha doutrina da religião para chegar a ser capaz de julgá-la tem de conhecer exatamente e, segundo creio, possuir o sistema do idealismo transcendental e o moralismo puro que lhe está indissolúvelmente ligado” (GA II/5, 103; Fichte, 2019, p. 249).

⁴⁰ Diz Fichte: “Assim, a filosofia da religião não é doutrina religiosa, e menos ainda tem de ocupar o lugar do sentido religioso: é só sua teoria. Seu fim é aqui também crítico e pedagógico. Está destinada a eliminar as doutrinas incompreensíveis, inúteis e errôneas sobre Deus – doutrinas que, precisamente por esta razão, oferecem seu ponto fraco à irreligiosidade, mostrando precisamente que não são nada e que nada disto é apropriado ao cérebro humano”. (GA II/5, 124; Fichte, 2019, p. 255). Por conseguinte, “deve mostrar como o sentido religioso é gerado, formado e fortalecido no coração humano, e conseqüentemente como a humanidade deve ser formada para este sentido; mas não através da filosofia - essa não forma a vida, apenas ensina como entendê-la - mas despertando o verdadeiro motivo suprassensível da vida”. (GA II/5, 124; Fichte, 2019, p. 255). Nesses comentários Fichte prepara a elaboração de resposta à Friedrich Henrich Jacobi (1743-1819) que imputava, em *Carta aberta a Fichte* (publicada no outono de 1799), como resultado da filosofia transcendental levar ao niilismo. Essa resposta Fichte fornece na Terceira Parte de *A destinação do homem* (*Die Bestimmung des Menschen*, 1800), o qual adiante faremos referência.

⁴¹ Diz Fichte: “Deus e a religião se dão só na vida: o filósofo como tal não é o homem inteiro completo, mas sim o homem sob consideração abstrata, e é impossível que alguém seja só filósofo”. Em vista disso, complementa, “a posição da razão é absolutamente a mesma em todos os seres racionais. A religião e a fé em Deus são colocadas por ela: portanto, colocadas de forma idêntica. Neste sentido, não existem religiões diferentes ou deuses diferentes; existe exclusivamente *Um só Deus*”. (GA II/5, 130; Fichte, 2019, p. 258).

⁴² Continua: “Em seu tempo, Jesus ensinou também a religião [...]; Lutero ensinou, gritou e escreveu sem nenhuma dúvida e com muito vigor contra a religião”. Todavia, quando se diz que tratavam de ensinar “contra a religião”, isso só significava contra a religião “de seus contemporâneos” (GA I/6, 33; Fichte, 2019, p. 200). Por isso é inevitável que “alguém fale e o

verdade (verdade pura) tem de se começar eliminando a hipótese de fazer para isso “uma distinção entre os homens”, isto é, não deve haver religiões *privilegiadas* e religiões *proscritas*, podendo ser estabelecida, por exemplo, a proibição para que alguém escreva “contra a religião de certas pessoas, das poderosas, dos favoritos”, mas que receba, por seu turno, a autorização para fazê-lo contra a religião dos demais, que não têm peso político, a religião “dos sábios, dos doutos, das cabeças pensantes”. (GA I/6, 33; Fichte, 2009, p. 201). Desse modo, questiona:

É atribuída à própria religião, a única verdadeira, imutável e perfeita, tão pouca força interior que não é capaz de se defender por si mesma e que para se manter necessita recorrer a poder um completamente externo a ela? (GA I/6, 32; Fichte, 2009, p. 200).

Toda relativização admissível incide aqui só nas afirmações das doutrinas que disputam a posse da religião através da posse de Deus⁴³; mas estaria “a única religião verdadeira depositada em algum lugar, e onde?” (GA I/6, 32; Fichte, 2009, p. 200). E pondera: “Se me responde, por exemplo: ‘*está aí onde Deus falou*’, tal resposta seria muito boa, mas somente se concordasse com o que Ele realmente *disse*”. (GA I/6, 32; Fichte, 2009, p. 200). Diante das diferentes profissões de fé – por exemplo, da dos ministros do culto evangélico-luterano e da do príncipe católico, que foram os que decidiram a redação da requisição contra Fichte e Forberg –, não se aplaca tal diferença: eles, diz Fichte, “estão de acordo sobre o fato de *que (dass)* Deus falou, mas têm opiniões bem diferentes sobre *o que (was)* disse; nós não podemos escrever *em favor* da religião de um sem escrever *contra* a religião do outro”. (GA I/6, 32; Fichte, 2009, p. 200).

Para escapar a esse dilema, o autor leva o debate para o domínio da justificação jurídica, exigindo aqui uma elucidação mais amplamente debatida sobre a diferença entre a atuação das leis positivas, em contrário da admissão da ausência de leis, em que rege, no fundo, o cego arbítrio. Essa tematização

outro ache o que se falou contrário à religião – [mas] contrário à própria [religião]” (GA I/6, 33; Fichte, 2019, p. 200).

⁴³ Diz: “No conceito de Deus só é verdadeiro aquilo no qual todos concordam e tem de concordar. Em seu conceito de Deus - não no conceito do conceito [ou ideia] de Deus - sobre o qual eles disputam, todos estão errados, precisamente porque discutem sobre isso. O que pode ser discutido desta forma é o raciocínio de uma falsa filosofia ou é aprendido de um catecismo baseado em uma falsa filosofia: a verdadeira religiosidade não contém absolutamente nada do tipo; não há espaço para isso aqui, caso contrário não haveria discussão”. (GA II/5, 130; Fichte, 2019, p. 258).

oportuniza perguntar se não há “outra lei” para além ou subjacente às leis positivas. (GA I/6, 35; Fichte, 2009, p. 203). Pois, se não houver sido prevista, como delito, a exposição de convicções heterodoxas e ser isso “conhecido por todos” por uma lei positiva, de qualquer tipo, como incluir esses escritos e apontá-los como sendo “verdadeiramente irreligiosos e ateus, [pois] onde se encontra esta lei em virtude da qual estamos acusados e que estabelece o severo castigo que deve ser inflingido?” (GA I/6, 36; Fichte, 2009, p. 203). Referente aos encarregados de arbitrar o caso, o que concerniu à crítica da religião como atinente sempre apenas a “dos contemporâneos” vale aqui igualmente. O autor indaga:

Que jurista dirá qual pena está prevista segundo as leis alemãs pela redação e impressão de escritos ateus? Não ignoramos que neste tipo de acusação se exerce frequentemente uma violência arbitrária, tergiversando e interpretando as leis vigentes como nunca se deveria fazer. É talvez a esse poder arbitrário a que aspiram os sereníssimos protetores da Academia mediante essa requisição saxã? Vamos ser julgados, por exemplo, *de acordo com a sã razão e a lei natural* – a de nossos acusadores, está claro –? (GA I/6, 36; Fichte, 2009, p. 203).

A censura havia sido exercida sobre os textos de Forberg e de Fichte, pelos editores da mesma revista (no caso, Niethammer e Fichte). Por um lado, se os protetores da universidade de Iena deviam solicitar a prestação de contas dos editores como censores de seus “próprios escritos e dos editados” (p. 204), por outro, não podia imputar essa mesma censura aos editores enquanto eles são também escritores, pois,

ao transferir-nos [...] a censura sobre nós mesmos, declararam que não temos necessidade de nenhuma tutela, que nós mesmos haveríamos de saber muito bem o que pode e deve ser exposto nestas disciplinas e que doravante só devíamos responder de nosso proceder perante nossa consciência, perante o público douto e perante a humanidade (GA I/6, 38; Fichte, 2009, p. 204).

O caráter público da revista, o fato de esse número não haver sido ocultado de ninguém e ter sido até acessado livremente (de outubro de 1798 a março de 1799) nos países vizinhos, através do qual não se motivou “a mais leve e amigável repreensão ou admoestação” (GA I/6, 38; Fichte, 2009, p. 205), depõem inicialmente a favor do ação inócua dos escritos.⁴⁴ Apontando à pequenez da

⁴⁴ O ponto capital a ser realçado é que Fichte aponta para a interferência de uma corte alheia (um Estado estrangeiro) na jurisdição da corte a que pertence a Universidade de Iena. Diz: “Nossos protetores são agora requeridos por uma corte vizinha [a corte do príncipe eleitor da Saxônia],

situação da coisa no terreno jurisdicional, Fichte se pergunta pela “outra lei”, a puramente racional, que está na base de toda lei positiva; esse é “o verdadeiro nó” de defesa, visto que, diz, “a questão é saber se este assunto foi realmente tratado como deveria ter sido *por sua natureza*, já que não somos acusados de desvio de um partido religioso positivo, mas de completa irreligiosidade” (p. 206). Portanto, para se aproximar à ideia de verdade e de religião pura, diz,

devemos não apenas defender **as pessoas**, o que no geral é uma coisa pequena, mas - inexprimivelmente muito mais – [defender] **os princípios** segundo os quais os ilustres governos ofereceram um refúgio à liberdade de espírito, ainda oprimida até recentemente em quase toda a superfície da Europa, e assim obtiveram, por sua contribuição para o aperfeiçoamento da humanidade, méritos que durarão para sempre. (GA I/6, 38; Fichte, 2009, p. 205) (grifo nosso).

Concernente à resolução que deu início e de onde partiu a acusação, o autor se vê incapaz de avaliar. Diz:

A questão [...] é saber se no Conselho privado do Eleitorado da Saxônia este assunto não foi tratado como pertencente à Igreja evangélica, na qual decide como suprema instância o Colégio dos conselhos privados protestantes, ou [na qual decide] o Consistório eclesiástico, sem a intervenção do soberano católico, e a decisão tomada é submetida ao Príncipe Eleitor simplesmente para a assinatura (GA I/6, 40; Fichte, 2009, p. 206),⁴⁵

auferindo daí, então, que a acusação partira de um ministro ou conselheiro do Consistório, conferindo à acusação um outro tom, diz, o “peso gravíssimo [...] para nosso modo de pensar e para o modo de pensar do público” (GA I/6, 40; Fichte, 2009, p. 206).

que sobre esse assunto sustenta e observa princípios totalmente diferentes, e trata a seus sábios de forma completamente diversa. Nesse requerimento se encontra a reprovação – que, mesmo não sendo explícita, não é por isso menos perceptível – de suas próprias máximas de governo, de sua negligência a respeito das atividades extremamente graves que estão se desenvolvendo sob seu olhar” (GA I/6, 38; Fichte, 2019, p. 205).

⁴⁵ O Príncipe Augusto da Saxônia percebeu o caráter inócuo do opúsculo fichtiano na defesa de sua posição no *Apelo ao Público*. Em carta a Herder (a 24 de janeiro de 1799), escreve: “Conforme este [*Apelo ao Público*] eu não o tomo [a Fichte] por um negador de Deus, e absolvo-o dessa acusação do Principado da Saxônia. Ele nega Deus-pai, pois exige uma demonstração da criação. Ele nega Deus-filho, pois não quer vê-lo representado como um homem jovem, tal como o encontrou nos antigos livros de canto de Dresden. Ele crê apenas em Deus-Espírito Santo, pois a conexão espiritual e ética com o mundo suprassensível, o dever, a obrigação, o cumprimento de ambos, a justiça, a santificação, ou como se lhe queira chamar, tudo isso junto é para ele Deus, numa palavra, um conceito deduzido (abstrato), ao qual ele inclusivamente nega a existência como algo demasiado sensível”. Em Fuchs, *Fichte im Gespräch*. 1980, v. 2., p. 43. *Apud* Rosales, 2012, p. 60 (nota).

Por ser intimamente conectada à confissão particular professada individualmente, “a religião em geral, e particularmente a questão da liberdade de pensamento e de ensino em matéria de religião” (GA I/6, 40; Fichte, 2009, p. 206), a não resolução disso na constituição de um país não impede atacar essa questão e discriminá-la, pois “em geral, a soberania se aplica apenas à administração do poder externo e de forma alguma ao raciocínio” (GA I/6, 41; Fichte, 2009, p. 207). E complementa: “enquanto houver uma questão lógica a ser resolvida, a soberania não intervém, pois então comprometeria a infalibilidade que necessariamente lhe pertence” (GA I/6, 41; Fichte, 2009, p. 207).⁴⁶ Isto é, não se trata de preexistir um partido correto, ao qual todos os demais têm de se amoldar; antes o fato é que, diz, “somos também um entendimento que acredita poder raciocinar e, nesta medida, um poder espiritual perfeitamente igual ao poder espiritual que está diante de nós.” (GA I/6, 41; Fichte, 2009, p. 207).

Daí que pela proposição: “os acusados fizeram afirmações ateias” (GA I/6, 41; Fichte, 2009, p. 207) se mostra, com evidência, que ela é o resultado de um raciocínio. Porém, o Estado “nunca raciocina, ele decreta”. Logo, tal afirmação não adveio do Estado. Em que pese à acusação de ateísmo aos autores faltou esclarecer a definição de ateísmo da parte dos adversários:

Não posso entrar aqui com o adversário no centro da questão, porque ele não estabeleceu nenhum conceito de ateísmo e não podemos de forma alguma saber o que ele considera repreensível em nossa doutrina. (GA I/6, 43; Fichte, 2009, p. 209).

A situação teria tomado outro rumo, diz, unicamente se

qualquer pessoa instruída apresentasse argumentos lógicos a favor desta acusação contra nossa doutrina, então certamente argumentaríamos com ele. No momento, nada mais podemos fazer do que dar a demonstração externa de que não há razão para concluir o ateísmo de nossa doutrina. (GA I/6, 43; Fichte, 2009, p. 209).

Uma vez eliminada a capa do argumento resta deslindar seu interior. Fichte elucida desde o aspecto lógico essa verdade elementar; diz: “quem nega

⁴⁶ Continua Fichte: “Isto é o que diz qualquer entendimento que acredita poder raciocinar e ao qual não devemos mais consideração do que aquela que ela pode ganhar com seus próprios argumentos” (GA I/6, 41; Fichte, 2019, p. 207).

certas determinações de uma coisa (em um conceito), não necessariamente suprime a coisa mesma (o conceito)” (GA I/6, 44; Fichte, 2009, p. 209). Por esse meio retoma aquele duplo ponto de vista (matriz da relação fenômeno/noumeno) e explica a diferença entre mundo sensível e inteligível. Do ponto de vista sensível tem de ser necessariamente negada, por exemplo, “a extensão de Deus no espaço, ou sua corporeidade” (GA I/6, 44; Fichte, 2009, p. 209); por sua vez, do ponto de vista inteligível tem de ser assumido o caráter infinito de Deus como “puro atuar”. Se na razão teórica a consciência toma acesso ao mundo pela intuição sensível, essa consciência se dá só mediatamente pelo conceito, que estabelece e determina as propriedades sensíveis das coisas. De outro lado, do ponto de vista suprassensível, a consciência toma imediatamente acesso, pela intuição intelectual, ao domínio do puro atuar e da pura ação (GA I/6, 45; Fichte, 2009, p. 210). Assim, se pela razão teórica o homem pensa, pela razão prática ele age.

Na medida em que têm de ser defendidos os princípios, e não os indivíduos (casos particulares), a afirmação do opúsculo: “*o conceito de Deus como uma substância particular é impossível e contraditório*” (GA I/6, 47; Fichte, 2009, p. 211), não é idêntica à transferida na acusação e por isso não pode ser tornada idêntica à interpretação na linguagem do adversário. Na linguagem deste a proposição acima tinha de ser entendida como afirmação de “que o conceito de Deus como *coisa material* é impossível e contraditório”. Nessa última afirmação se encobre o sentido da crítica trazida no opúsculo, pois a incidência da particularidade (substância particular) como propriedade de Deus, que vincula-o à ideia de um ser que pode ser conduzido à abordagem do teísmo moral (tese kantiana e cristã de um Deus pessoal) ou à mentalidade hedonista (dos eudaimonistas) que antropomorfiza Deus por seu relativismo – nessa leitura é tolhida a originária amplitude da ideia de Deus proposta pelo autor, que só pode ser alcançada desde a des-dogmatização destas características: de Deus como um ser individual, uma pessoa, uma substância, a fim de poder tomá-lo exclusivamente pela característica da universalidade suprassensível (ordem inteligível), inapreensível de modo mediato (teórico e sensível).

A afirmação do autor difere da reproduzida pelos acusadores nisto: na interpretação que colocou a negação no conceito de Deus como coisa material (sensível), os acusadores inverteram o sentido da proposição; eles iniciaram a tematizar Deus partindo da esfera sensível, suprimindo de saída a esfera original,

mais abrangente, que tinha de ser tomada por primeira, o suprassensível. Para Fichte, sem a existência do suprassensível a esfera sensível se mostra inteiramente destituída de sentido. Por isso não há direta paridade entre as duas teses; elas não se aproximam uma da outra. Fichte caracteriza essas duas distintas perspectivas com nomes sugestivos: uma como o grupo dos “amigos da luz” (os pensadores transcendentais), a outra, grupo dos “obscurantistas”, movidos por intenções escusas. (GA I/6, 57; Fichte, 2009, p. 220). O núcleo do ataque obscurantista reside em que os acusados, diz Fichte, não refletiam do mesmo modo que seus acusadores.

O autor é taxativo ao afirmar, na *Apelação ao Público*, que o que eles chamavam de ateísmo era, no fundo, “minha incapacidade de fazer silogismos [como os feitos pela teologia]” (FW V, 216; Fichte, 2009, p. 178). A qual tipo de silogismo se refere Fichte? Comparado ao modo de inferir na perspectiva transcendental⁴⁷, o mal-entendido da especulação na teologia⁴⁸ reside em se

⁴⁷ Na *Crítica da razão pura*, para extrair, do ponto de vista teórico, as ideias, Kant distinguiu dois tipos de silogismos com os quais opera a razão [Vernunft]: os que operam com *conceptus ratiocinati* (conceitos exatamente concluídos) e os que operam com *conceptus ratiocinantes* (conceitos sofisticos) (AA III, 245; Kant, 1992, p. 308). Porém, na medida em que as ideias de Deus, de liberdade e de imortalidade da alma tinham de ser fundadas “no uso moral da razão” justamente pelo fato de não ser encontrado “suficiente garantia de sua possibilidade” (AA V, 005; Kant, 1997, p. 13) na esfera da especulação, tornou-se necessário apontar à inoperância do raciocínio teórico na esfera prática. Nesse sentido Fichte pondera sobre o destino da filosofia transcendental na perspectiva do primado prático. Diz: “A filosofia transcendental tem por destino expor sistematicamente o saber universal efetivo, mas não concebe validade universal e efetiva a nada que não se fundamente em uma *percepção*: rejeita todos os raciocínios. Da percepção extrai sempre a realidade desse saber, mas não tem de concebê-lo e derivá-lo em sua necessidade; daí que nunca apele a *facta*, pois então deixaria de ser filosofia transcendental” (GA II/5, 127; Fichte, 2019, p. 256-257). Em vista disso a filosofia transcendental “só disputa com uma filosofia que inventa fatos novos, e tudo que ela contradiz se manifesta como parte de tal filosofia: precisamente porque a contradiz ao mostrar que não está no sistema da razão universal” (GA II/5, 128; Fichte, 2019, p. 257).

⁴⁸ Trata-se de distinguir, por isso, entre duas nuances possíveis para a expressão “teologia”: uma no sentido forte, como doutrina que se refere “à doutrina do ser de Deus em e para si mesmo, sem referência alguma ao ser finito”, e outra no sentido fraco, que tem relação com “a doutrina religiosa, isto é, [que se refere] à doutrina da relação de Deus com o ser finito” (GA I/5, 378; Fichte, 2009, p. 280), a tomada no primeiro sentido assenta seu princípio investigativo sobre elementos ou “quimeras que ultrapassam qualquer capacidade finita de compreensão”, como sói ser a capacidade humana, por abrir o discurso para lançar afirmações sobre o “em si” das coisas, transgredindo de início os limites internamente presentes à faculdade humana da razão. Esse é um tipo de teologia que, diz o autor, “deve ser destruída”. Do ponto de vista filosófico, Fichte identifica no sistema de Wolff-Baumgarten, representantes do “racionalismo escolástico”, uma situação semelhante: esse sistema, situado “no ponto de vista do pensamento comum [...] pretendia nada menos do que ampliar sua esfera criando, pela força de seus silogismos, novos objetos do pensamento natural”. (Advertências, p. 251; GA II/5, 113), isto é, pretendia ser criador ao pretender deduzir a realidade a partir de meros formalismos lógico-conceituais. Esse sistema, continua Fichte, se opõe “diretamente ao nosso, que nega completamente a possibilidade de produzir pelo mero pensar um objeto válido para a vida e a ciência (material), e que não admite como real nada que não se fundamente em uma percepção interna ou externa. Com respeito a isso, na medida em que a metafísica tenha de ser o sistema de conhecimentos reais produzidos

enganar ao interpretar o sentido unívoco da matriz da relação fenômeno/noumeno que, pela aplicação imprópria da capacidade de abstração, insere representações empíricas (sensíveis) no conceito de Deus.

Esses representantes da teologia (em sentido forte) conceberam – na tese do autor de que “o fundamento deve permanecer fora do fundado” – a intenção de mostrar que esse fundamento (que está fora) devia ser entendido como residindo em uma força externa e estranha. (GA I/5, 383; FICHTE, 2009, p. 284). Vale retomar, a fim de elucidar a exata diferença entre esses pontos de vista, o imperativo categórico kantiano despojado de seu arcabouço técnico: tomados desde a distinção, nos imperativos em geral, entre o imperativo que contém uma intenção primária e imediata (expressão de uma vontade in-condicionada [unbedingt]) e todos os outros que conservam a possibilidade de trazer uma segunda intenção qualquer, na expressão da vontade dependente e condicionada, há que se notar que na regra do agir incondicionado, praticado pela vontade pura, há a co-participação de “uma disposição natural com respeito à qual se segue o movimento a partir da vontade” (GA I/5, 382; Fichte, 2009, p. 284). Por exemplo: o movimento físico, para o caso em que se decida mover qualquer membro do corpo (uma mão, uma perna, etc); essa disposição natural é única e exclusivamente o efeito, aguardado com segurança pela vontade, no caso de haver sido dado o comando de mover uma tal parte do corpo. Assim é certo que se deve contar, diz, “com essa disposição natural com respeito à qual se produz esse efeito”; mas aqui a escolha em agir sob a expectativa desse efeito manteve reduzido o escopo da ação à dimensão exclusivamente sensível, já aqui “só quero agir em virtude desse efeito”. Ainda que seja colocado muitas vezes um fim para a ação (e aguardada a realização desse fim como o efeito esperado), há outro tipo de ação que escapa a essa vinculação exclusivamente sensível: essa é a ação moral. Tão logo se realize a ação por puro dever, nesse caso, diz, já “não quero meu dever por nenhum tipo de efeito, mas sim em virtude do dever mesmo; e somente na medida em que eu quero assim, quero realmente o dever”. (GA I/5, 382; Fichte, 2009, p. 284).

pelo mero pensar, Kant – e eu com ele – nega completamente a possibilidade da metafísica: ele se orgulha de tê-la arrancado, e como não se pode contribuir com uma única palavra sensata e inteligível para salvá-la, ela sem dúvida permanecerá assim por toda a eternidade”. (GA II/5, 114; Fichte, 2019, p. 252).

Em contraste, caso houvesse para o adotado conceito de dever outra ordem de efeitos (pense-se em toda a sorte de imperativos hipotéticos e pragmáticos possíveis trazidos por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), esse último não seria então idêntico ao conceito de dever que se quer operacionalizar do ponto de vista prático. Exclusivamente vale só o conceito de dever (intenção primária e incondicionada) que não alcança um efeito manifesto, ao modo, por exemplo, como qualquer disposição natural tem condições de promover. É que, diz Fichte, “o efeito da moralidade de um ser moral tem a seguinte característica: que só pode aparecer sob a condição de que não seja realmente *querido* (embora seja *postulado*), isto é, sob a condição de que não seja [já] o motivo do querer”. (GA I/5, 382; Fichte, 2009, p. 284). Vê-se nisso que o agir correto [Recht tun], deduzido da noção de crença, aponta para esse horizonte da intenção primária e imediata no campo da ação que deve seguir sem perguntar pelos seus efeitos, apontando, de certo modo, à reforma do modo de pensar proposta por Kant no escrito *Was ist Aufklärung?*, que não é obtida por revolução.⁴⁹

De modo legítimo, desde a separação entre os níveis sensível e suprasensível é elucidada a fonte de onde provém e como se distingue “a força de todos os seres finitos” e onde começa “o território de uma força estranha que exista fora de todo ser sensível”. (GA I/5, 383; Fichte, 2009, p. 284). Esse caráter externo e estranho – da força admitida como existindo fora do ser humano finito – se refere, obviamente, à dimensão sensível da realidade que se liga à disposição natural vinculada à vontade; dela tratam os imperativos hipotéticos. Por sua vez, admitindo-se uma força externa do ponto de vista moral, como igualmente fora

⁴⁹ No opúsculo *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?* (1784), Kant problematiza a celeridade com que um certo público pode chegar à ilustração (Aufklärung): “só muito lentamente”, responde ele, para aquele homem ao qual a menoridade [Unmündigkeit] “se tornou quase uma segunda natureza”, já que com respeito a ela ele “até lhe ganhou amor”. (AA VII, 036; Kant, 1995, p. 12). Pois, só porque nunca lhe foi permitido “fazer a tentativa” de servir-se do seu próprio entendimento, ele atualmente “é incapaz” de fazê-lo. A menoridade perpetuada depende, assim, de que lhe sejam passados apenas, diz, “preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos” (leia-se: tudo que está baseado apenas em imperativos hipotéticos) a fim de que seus dons naturais não encontrem o uso máximo da sua razão, mas apenas o uso mediano, que se degradará então em “mau uso” da mesma razão por faltar-lhes saber da existência do uso fundante da razão, que é independente de tudo o mais (imperativo categórico). Mas, para o caso de que se queira iniciar o caminho para o (auto)esclarecimento é necessário que lhe seja “dada [a] liberdade”. Contudo, essa liberdade também deve ser muito bem empregada: trata-se mais de uma liberdade interna que de outra coisa; ela só pode operar diretamente sobre a intenção de uma verdadeira “reforma do modo de pensar”, visto que, complementarmente, “por meio de uma revolução poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora”, mas jamais tal reforma será alcançada por qualquer revolução. (AA VII, 036; Kant, 1995, p. 13).

do ser humano, seu caráter externo se refere, com exclusividade, só à dimensão suprasensível, como núcleo de onde procede o conceito de dever, fonte do agir imediato e incondicionado, vinculado ao imperativo categórico. Arremata Fichte:

Esta consciência de um destino superior, levando por cima de toda sensibilidade, esta consciência de uma conexão necessária e absolutamente ligada ao dever entre o cumprimento do que está a nossa mão e o fazer-nos dignos (e a gradual execução) daquilo que não está em nosso poder, esta consciência que todo homem formado encontrará em si mesmo, não pode surgir de nenhuma experiência; pois nos eleva por cima de toda experiência. E temos de encontrá-la, portanto, em nosso próprio ser, independente de toda a experiência; temos de sabê-la imediatamente por saber de nós mesmos. É uma consciência tão segura como nossa própria existência, e de nada depende senão da existência mesma. (FW V, 204; Fichte, 2009, p. 172).

Ciente que a dedução da crença não buscava reeducar o homem do povo ou ensiná-lo a ser religioso, se impõe isso:

É evidente que não exerce nenhuma influência sobre ela [a formação do caráter puramente religioso] o modo como se responde à pergunta acerca de como surge essa fé no espírito humano. O entendimento humano se basta com o fato de que essa fé surge, e deixa a explicação para os filósofos. E carece sem dúvida de toda influência sobre essa fé que se incluam ou não em seu conceito características de Deus, das quais expressamente se diz que não têm nenhuma relação com nosso destino ético. (FW V, 213; Fichte, 2009, p. 179).

E, contrastada à tomada de posição de Kant no *Was ist Aufklärung?*, diz noutra passagem o autor:

Nada tenho a tratar com o homem religioso do povo nem com seus tutores que servem à Igreja e ao Estado. Este possui sua fé sem se perguntar pela dedução da mesma. Também não lhe diz nada o conceito de uma *ordem moral inteligível* em sua pureza, precisão e simplicidade filosófica; embora, certamente, tudo em que ele acredita (por meio de seu doutrinamento religioso ou de algum outro filósofo) tem de se reconduzir a tal conceito. (GA I/6, 388; Fichte, 2009, p. 287).

O motivo de resguardo no tratamento do conceito de religião é muito simples. Diz: “Esta questão que concerne exclusivamente à *dedução* só a tratarei com filósofos, e concreta e exclusivamente com os chamados filósofos transcendentais”. (GA I/6, 388; Fichte, 2009, p. 287). Concernente à tentativa de apropriação – de parte dos acusadores que imputaram o ateísmo – da filosofia que é a Doutrina da Ciência, ele observa: para esses críticos “meu ateísmo consiste simplesmente em que eu optei por conservar o meu entendimento” (FW

V, 214; Fichte, 2009, p. 179)⁵⁰. Isto é, a tentativa de fazer valer a crença em Deus no modo como os teólogos⁵¹ a propunham é, diz, “fazer perder todo seu bom sentido”. Realça-se nisso o elemento ardiloso na imputação de ateísmo em face da proposta racional que esclarecia, de modo mais fiel possível, o modo de união do sensível e do inteligível.

Os motivos escusos na acusação de ateísmo parecem assimilados por Fichte. Em carta a Reinhold, a 22 de maio de 1799, exprime a suspeita sobre o subjacente à motivação da polêmica. Diz:

Convencê-los-ei, todavia, de que minha doutrina é inofensiva. Caro Reinhold, como podes ter tais homens em tão boa conta! Quanto mais claro me faço, quanto mais inocente me apresento, tanto mais sombrios se tornam e tanto menor vem a ser, em geral, o meu verdadeiro delito. Jamais acreditei que perseguem meu suposto *ateísmo*; o que perseguem em mim é um livre-pensador, que começa a se fazer *entender* (a felicidade de Kant foi sua obscuridade), e um democrata caluniado: o que os assusta como um fantasma é a *autonomia* que, como obscuramente pressentem, minha filosofia desperta. (GA III/3, 355-356; 2019, p. 240).

Pondera, por isso, dizendo que “para a ausência de lógica não há prevista nenhuma pena civil” (GA I/6, 36; Fichte, 2009, p. 203)⁵². Mais tarde, em Berlim, ministrará lições públicas sobre sua concepção da história em que a religião (o desenvolvimento da religiosidade originária) ocupará um estágio fundamental, desdobrando noções pareciam jazzer em gérmen no período de Iena, mas que talvez pelo estalo de ateísmo não pode seguir dando continuidade.

⁵⁰ Nas *Advertências* Fichte pondera: “O que obviamente nenhum dos que escreveram contra mim neste assunto possui - e ainda assim isto é a única coisa decisiva - é o conhecimento da verdadeira essência e da tendência da filosofia crítica ou transcendental (ambas as expressões significam exatamente o mesmo aqui, já que neste ponto Kant e os melhores kantianos estão indiscutivelmente de acordo comigo). Devo lembrar novamente esta tendência da filosofia transcendental, e peço ao público filosófico que faça desta sua última lembrança”. (GA II/5, 110; Fichte, 2019, p. 250-251).

⁵¹ Diz Fichte: “Minha filosofia da religião está em conflito com essa filosofia, em parte sobre a origem da religião - de acordo com a minha é um sentimento, de acordo com a primeira é um raciocínio - em parte sobre seu conteúdo e extensão - uma questão que em todo caso reverte para a primeira. De acordo com eles, o conhecimento e as doutrinas pertencem à religião e, em minha opinião, nada disso. Uma grande parte de nossa teologia é uma tal filosofia, e uma grande parte de nossos livros para o ensino religioso popular, catecismos, canções, etc., é teologia. Portanto, polemizo com eles enquanto são teologia, não enquanto são religião: e discuto precisamente com aqueles conteúdos teóricos a cuja dedução regrada em geral não se aventuram – o qual é ao menos um comportamento oportuno entre tantas inconveniências” (GA II/5, 128; Fichte, 2019, p. 257)

⁵² Ironicamente comenta Heine, posteriormente: “a concepção fichtiana de Deus teria de ser refutada por uma via racional, não pela via policial” (Heine, 1991, p. 113). Continua: “Ser acusado de ateísmo também era algo de tão estranho na Alemanha, que de início Fichte realmente não soube o que queriam [os acusadores]. Com toda a razão, disse que a questão de saber se uma filosofia é ou não ateaista soa tão estranha para um filósofo quanto a questão de saber se um triângulo é verde ou vermelho para um matemático” (p. 113).

Conclusão

Kant ponderou em *A Religião nos limites da simples razão* não pode ser indiferente à razão, diz, “de que modo poderá ocorrer a resposta à pergunta: *que resultará deste nosso recto agir* [was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme]” (AA VI, 005; Kant, 1992, p. 13), fazendo incluir na moralidade, como indispensável, a determinação do homem, ainda que tal ação “não estivesse plenamente” (AA VI, 005; Kant, 1992, p. 13) em seu poder. Isso devia ser entendido como a necessidade de estar ligada à moral a “propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as ações [...] um fim” (AA VI, 006; Kant, 1992, p. 15), enquanto, disse ele, embora

a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim [ela] tenha uma referência necessária a um tal fim, a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adotadas em conformidade com as leis. (AA VI, 004; Kant, 1992, p. 12).

A partir disso passou a entrar na conta do conceito de sumo Bem, como conceito máximo da razão prática e objeto de uma lei sintética *a priori*, a possibilidade da união – estabelecida pelo postulado de Deus – do condicionado (virtude) e da sua condição (incondicionada e racional), a felicidade, possibilitada pela existência referida, do ponto de vista prático, como união que pertence “por inteiro às relações suprassensíveis das coisas e não pode ser dada segundo leis do mundo sensível” (AA V, 119; Kant, 1997, p. 138).

No deslocamento do tratamento do sumo Bem e na elucidação para evitar a antropomorfização do conceito de Deus, em Fichte o motivo de o mundo sensível não ter “a menor influência na moralidade ou imoralidade, nem o menor poder sobre o ser livre” (GA I/5, 353; Fichte, 2009, p. 143), foi assumido do ponto de vista prático desde a perspectiva distinta sobre o mundo, isto é, de que por essa perspectiva, diz, já “nos elevamos à razão não por uma lei da natureza, nem por uma consequência de uma lei da natureza, mas por uma liberdade absoluta” (GA I/2, 427; Fichte, 1972, p. 160), não por um trânsito, mas por um salto [einen Sprung]. Neste sentido seu reordenamento das modalidades inseriu no conteúdo do imperativo categórico essa prioridade: de que “Posso porque [realmente] devo”, em vez de “devo porque [teoricamente] posso” (GA I/5, 352; Fichte, 2009,

p. 143). Se aqui Fichte prolonga a elucidação do modo de ligação do fim colocado pela ação humana relativo à ordem moral, na disposição do homem no mundo, por sua vez o conceito de crença é o elo para esse campo de manobra na posição dos fins desde a perspectiva da ordem moral (inteligível) do mundo. Pois,

[‘Dizer que] tenho que propor para mim sem mais delongas o fim da moralidade, [que] sua execução é possível, [que] é possível para mim’, isso significa, por mera análise, que cada uma das ações que devo realizar e as situações minhas que condicionam essas ações se comportam como meios para o fim que propus. (GA I/5, 353; Fichte, 2009, 143).

A continuação da elucidação sobre a primazia da autoatividade da consciência em detrimento do conceito Fichte apresentou em *O Destino do homem*⁵³, onde elucida a subordinação e dependência do conceito (no caso, do conceito de fim) em relação ao princípio puro do Eu – enquanto a “consciência do Eu resulta unicamente desta espontaneidade absoluta” [Lediglich aus dieser absoluten Spontaneität erfolgt das Bewußtseyn des Ich] (GA I/2, 427; Fichte, 1972, p. 160) no reino da moralidade.

Segundo o autor, só mediante o terceiro nível (o da ligação promovida no e pelo suprassensível) se dá a capacidade da ação moral para produzir conceitos, já que tal força moral reside fora deles (conceitos) como “força produtora de um ser” (GA I/6, 255; Fichte, 2011, p. 120). Isso permite tomar conhecimento do que está dentro dos limites da razão teórica, pois, apontando a uma “ação real além do conceito [...] [como a] uma força real, eficaz e produtiva de um ser, [...] que é completamente diferente da mera capacidade de um conceito” (GA I/6, 255; Fichte, 2011, p. 120), compreende-se nisso que a razão teórica só pode ser “mero testemunho dessa força” (GA I/6, 255; Fichte, 2011, p. 120). Só que os conceitos de fim, enquanto vinculados ao primado prático, contrariamente a todo conceito de conhecimento, diz, “não devem ser [...] cópias de algo já dado, mas sim modelos [Urbilden] de algo que deverá ser produzido” (GA I/6, 255; Fichte, 2011, p. 120). Por isso o conceito de fim dispõe de uma força real, só que ela tem que, necessariamente, “residir fora deles e subsistir por si mesma como tal; só deve receber deles [conceitos] sua determinação” (GA I/6, 255; Fichte, 2011, p. 120). A esse ponto permanece referida a consciência de toda a realidade, pois esse ponto designa, diz ele, “a eficácia real de meu conceito e o poder de ação real que

⁵³ Die Bestimmung des Menschen, 1800.

[...] me vejo obrigado a atribuir” (GA I/6, 255; Fichte, 2011, p. 120) reflexivamente, devido a essa eficácia. A conclusão a que chega é então que “o que acontece com a realidade de um mundo sensível fora de mim é indiferente: eu tenho realidade, eu apreendo a realidade; ela está em mim, e em mim há até mesmo o seu lugar original” (GA I/6, 255; Fichte, 2011, p. 120).

Diante do exposto e do deslocamento no tratamento do conceito de sumo Bem em favor do presente na ordem moral do mundo, extraído da noção de crença, constata-se que, conjuntamente à prevenção de pôr a perder, pela antropomorfização, o conceito de Deus como conceito filosófico, ligada ao agir correto como acesso imediato à união entre fenômeno/noumeno, a liberdade assume o lugar privilegiado do ponto de vista transcendental. Nesse sentido a própria razão, como ainda seus produtos (sejam teóricos, sejam práticos), parecem depender e ser fundada por essa liberdade.

E nisso a disposição moral, como disposição da liberdade, exclusivamente por essa ordem se antecipa ao sujeito concreto e individual (disposição natural) e está em condições de iniciar uma causalidade nova no mundo dos fenômenos. Sob a ressalva de que tem de ser considerado como existindo um único e mesmo mundo, o da ordem moral (inteligível) do mundo, pelo qual se concebe como unificados o homem e a natureza, no opúsculo Fichte traz a fixação da matriz da relação fenômeno/noumeno, apresentada na segunda *Crítica* de Kant, e funda sua unidirecionalidade na consideração exclusiva da disposição moral humana, elucidando o conceito de religião pura e o único conceito possível de Deus a ser legitimamente adotado pela razão humana.

Referências bibliográficas

- BRITO, Emilio. *La Théologie de Fichte*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- BREAZEALE, Daniel. “Wishful Thinking“. Concerning Fichte’s Interpretation of the Postulates of Reason in his *Versuch Einer Kritik aller Offenbarung* (1792). In: DESMOND, W.; ONNASCH, E-O.; CRUYSBERGHS, P. *Philosophy and Religion in German Idealism*. New York/Dordrecht/London/Moscow: Kluwer, 2004, pp. 35-69.
- FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky und Peter K. Schneider (Hrsg.). Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann, 42 Bänden, 1962-1991.

_____. Aforismos sobre religión y deísmo. Trad. María Jimena Solé. *Revista de Estudios Kantianos*. Vol. 4, Núm. 2 (2019), pp. 575-581.

_____. *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

_____. *Algunas Lecciones sobre el destino del sabio*. Trad. Faustino O. Coves y Manuel R. Valera. Madrid: Istmo, 2002.

_____. *Fundamentação da Doutrina da Ciência completa*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Sobre o Espírito e a Letra na Filosofia*. Trad. Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014.

_____. Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno del mundo. Trad. Jacinto R. de Rosales. In: CUBO; Ó; ROSALES, J. (eds). *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, pp. 137-147.

_____. Advertencias, Respuestas, Cuestiones. Trad. Salvi Turró. In: CUBO; Ó; ROSALES, J. (eds). *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, pp. 249-274.

_____. Apelación al Público. Trad. Manuel J. Redondo. In: CUBO; Ó; ROSALES, J. (eds). *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, pp. 165-193.

_____. Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal”. Trad. Faustino O. Coves. In: CUBO; Ó; ROSALES, J. (eds). *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, pp. 195-247.

_____. De un Escrito Privado. Trad. Óscar Cubo. In: CUBO; Ó; ROSALES, J. (eds). *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, pp. 275-287.

_____. *El Destino del Hombre*. Trad. Juan Ramón Gallo Reyzábal. Salamanca: Sígueme, 2011.

_____. *Los Caracteres de la Edad Contemporánea*. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1976.

FORBERG, Friedrich K. Desarrollo del concepto de Religión. Trad. Jacinto R. de Rosales. In: CUBO; Ó; ROSALES, J. (eds). *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, pp. 149-163.

_____. Entwicklung des Begriffs der Religion. In: RÖHR, Werner (hrsg.). *Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit. Jena 1798/1799*. Leipzig: Reclam, 1991, pp. 23-38.

IVALDO, Marco. Johann Gottlieb Fichte. Jesus “ponto fundamental e ponto de unidade da história” (Staatslehre 1813). In: ZUCAL, Silvano (org.). *Cristo na*

Filosofia Contemporânea. Vol. I: De Kant a Nietzsche. Trad. José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003, pp. 95-122.

JACOBI, Friedrich H. Sobre la doctrina de Spinoza en Cartas al Señor Moses Mendelssohn. Trad. José L. Villacañas. In: _____. *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*. Trad. José L. Villacañas. Circulo de Lectores, 1995, pp. 54-537.

KANT, Immanuel. Akademie Ausgabe (AA) (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*). Berlin: Walter De Gruyter, 1902.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manoela Pinto. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1997.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1992.

_____. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In: *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, pp. 11-20.

_____. O Fim de todas as coisas. In: *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, pp. 103-118.

ROSALES, Jacinto R. de. As dificuldades do Teísmo do ponto de vista transcendental. *Revista Trans/Form/Ação*. Marília, v. 35, n. 3, set/dez. 2012, pp. 21-66.

_____. Creencia y realidad en el Fichte de Jena. In: GIL, F.; DOMÍNGUEZ, V. L.; SOARES, L. C. In: *Fichte: Crença, Imaginação e Temporalidade*. Porto: Campo das Letras, 2002, pp. 67-87.

_____. El método transcendental. Su desarrollo en el Fichte de Jena. In: FERRER, D. *Método e Métodos do Pensamento filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, pp. 79-100.

SERRANO, Vicente. Introducción al Ensayo de una crítica de toda revelación de Fichte. In: FICHTE, J. G. *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

SIEP, Ludwig. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. München: Karl Alber Freiburg, 1960.

SOLÉ, M. J. Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción. *Revista de Estudios Kantianos*. Vol. 4, Núm. 2 (2019), pp. 556-574.

TORRES FILHO, R. R. *A Crítica da Imaginação Pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

UTTEICH, Luciano C. As Conferências de 1804 de Fichte diante do sistema do *Differenzschrift* (1801) de Hegel. In: CARVALHO, M; TASSINARI, R.; PERTILE, J.P.; *Hegel*. Coleção XVI Encontro ANPOF, 2015, pp. 326-347.

_____. O Ser *κατ' ἐξοχήν* y e o lugar da religião na Filosofia Transcendental. In: FERRER, Diogo (org.). *A Filosofia de História e da Cultura em Fichte*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, pp. 59-86.

_____. Educación por el revés de la letra en las Sexta y Séptima Lecciones de los *Grundzüge* (1806). Dossiê “V Jornadas de la RIEF: Fichte y la Educación”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2020. (no prelo)

3. Uma proposta de leitura psicossocial da consciência de si na *Fenomenologia do Espírito* e a patologia do senhorio



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-3>

Adriano Bueno Kurlle¹

Introdução

Com este artigo, pretendo apresentar uma primeira versão de uma proposta de leitura da consciência de si na *Fenomenologia do Espírito*², de Hegel, que chamo *psicossocial*. A análise se detém no primeiro momento da consciência de si, que nos leva até a luta de vida ou morte e ao seu desdobramento nas figuras do senhor e do servo³. A primeira constituição da consciência de si chamo *consciência de si primitiva*, enquanto o seu primeiro resultado, na busca de efetivação e de reconhecimento, chamo *consciência senhoril* e *consciência servil*, respectivamente.

Restrinjo-me, nesta primeira versão deste trabalho, ao diálogo com uma pequena parte da literatura secundária em português e apresentada no Brasil –

¹ Professor do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), campus Cuiabá. Doutor em Filosofia pela PUCRS. E-mail: adrianobk@gmail.com/ adrianokurlle@ufmt.br. Endereço postal: Av. Fernando Corrêa da Costa, nº 2367. Bairro Boa Esperança - Cuiabá – MT CEP: 78060-900 – Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia.

² HEGEL, G. W. F. *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. Tradução para o português: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. As traduções das citações usadas neste trabalho são minhas, mas não deixei de consultar a tradução para o português.

³ Sobre a tradução de *Knecht*: José Henrique Santos crê que "escravo" é tradução legítima, uma vez que Hegel usa o termo *Sklav* em texto de 1803. Cf. SANTOS, José Henrique. Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1993, p. 50-1 (nota de rodapé 26). Eu discordo. Penso que, assim como Hegel muda seu entendimento na Fenomenologia (como este mesmo trabalho de José Henrique Santos muito bem demonstra), pode também ter mudado o termo por intencional outro sentido. Eu penso que *Knecht* é servo, mais amplo que escravo e, diferente da versão de 1803, que se insere na relação social de propriedade, na Fenomenologia Hegel coloca a questão em termos mais originários e enraizados, envolvendo a formação psicossocial. Assim, a relação pode se expressar social e historicamente na antiguidade, no feudalismo medieval, no colonialismo moderno ou mesmo em relações contemporâneas. Afinal, quem aceita um trabalho sofrível, indigno e mal pago, mesmo que assalariado, porque precisa sobreviver, não está se submetendo à vontade de um senhor por medo da morte? O medo maior, como veremos depois, é de perder a vida, e não o medo do senhor. O senhor absoluto é a morte. O senhor é apenas o meio para que se tome consciência disto, via experiência do medo absoluto da morte. Penso que na Fenomenologia há um caráter psicológico que parece ausente, ou ao menos não tão destacado, nas suas abordagens anteriores.

com exceção do artigo de Susan Buck-Morss⁴, que representará a leitura *historicista*. Obviamente, estas interpretações podem ser influenciadas por leituras estrangeiras, como as clássicas leituras francesas de Hegel da linha de Kojève, Hyppolite, Labarrière, e chegando a Lacan, ou interpretações de língua inglesa ou alemã. Farei menções às influências em nota de rodapé, focando, porém, no diálogo com os textos em língua portuguesa. Será também limitado o diálogo, uma vez que não será possível lidar com todas ou com muitas propostas de leituras disponíveis. Busco dialogar com duas perspectivas em específico, de modo a situar criticamente a proposta que aqui apresento e defender a sua plausibilidade, além de traçar o distanciamento ou proximidade com relação a outras interpretações, efetivas ou possíveis. Assim, após uma breve apresentação geral das possibilidades de abordagem da *Fenomenologia do Espírito* em geral, e da *consciência de si*, em específico, abordo criticamente duas leituras selecionadas: a perspectiva que chamo aqui de *contingência fenomenológica*, de Cirne Lima⁵, e a *perspectiva historicista*, representada por Buck-Morss⁶. Desta forma, este artigo busca situar a interpretação a ser apresentada, na seção quatro, diante de contrastes e complementações, sem ter a intenção de uma catalogação completa e exaustiva do assunto em língua portuguesa e no Brasil.

Na primeira seção, apresento critérios para distinguir entre leituras ortodoxas e heterodoxas da *Fenomenologia do Espírito*, além de apresentar alguns exemplos de leitura da consciência de si na literatura especializada brasileira. Assim, após uma breve apresentação geral das possibilidades de abordagem da *Fenomenologia do Espírito* em geral, e da *consciência de si*, em específico, abordo criticamente as duas leituras selecionadas mencionadas acima. Na quarta seção, apresento uma leitura da consciência de si até a relação senhor-servo, apresentando também as linhas gerais da leitura psicossocial. Na quinta e última seção, aplico a leitura psicossocial para abordar o Brasil contemporâneo, defendendo a ideia de que os momentos já superados [*aufgehoben*] da formação

⁴ BUCK-MORSS, Susan. Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4, p. 821-865, Summer, 2000. Tradução para o português: BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. *Novos Estudos*, 90, p. 131 – 171, jul. 2011. Daqui em diante, apenas “Hegel e Haiti”, seguido de página da tradução para o português.

⁵ CIRNE LIMA, Carlos. Dialética do Senhor e do Escravo e a Ideia da Revolução. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Ética e Trabalho: cinco estudos*. Caxias do Sul: De Zorzi/PyR Edições, 1989.

⁶ Aqui será inevitável fazer alusão à literatura estrangeira, apesar da delimitação inicial deste trabalho, uma vez que esta é a proposta interpretativa que melhor representa o que aqui chamo de “leitura historicista”.

psicossocial não são apenas negados e elevados, mas também conservados e, enquanto tal, se mantêm latentes. O perigo de libertação destes momentos latentes pode trazer um comportamento regressivo, que quando generalizado gera a patologia psicossocial que chamo de *fascismo* e que associo à consciência de si senhoril, enquanto camada psicossocial recalcada.

1. *As interpretações*

Buscarei distinguir as interpretações em tipos, ainda sabendo que as interpretações da consciência de si na *Fenomenologia* depende, muitas vezes, da interpretação geral do que significa a *Fenomenologia* e da interpretação de todo o seu traçado. Evidentemente, um texto tão rico permite usos interpretativos e aplicações que utilizam apenas parte de todo o seu significado, e a interpretação que aqui apresento busca reconhecer justamente a amplitude de significação da passagem tratada. Por outro lado, há elementos que se consideram elementares para qualquer leitura, a saber, as estruturas fenomenológica e lógica. Entender estas estruturas é fundamental para uma correta interpretação do texto, de modo que as leituras que não as reconhecem ou as entendem de modo inadequado não conseguem compreender o processo da consciência de si e seu papel. Apesar disto, há mais no texto, e compreender o seu papel e sua função não apenas no momento em que se apresenta neste trecho específico, mas sua função com o que se segue, na *Fenomenologia*, e suas consequências teóricas é importante para que o texto se torne frutífero e explicativo na relação com a realidade.

Desta feita, diferentes interpretações podem ser consideradas por vezes aspectos distintos e complementares, enquanto por outras vezes são extrapolações e fugas do sentido e do caráter sistemático do texto. Há interpretações que colocam o texto em um sentido estranho à própria ideia de *fenomenologia* hegeliana, ou o entendem o trecho da consciência de si em momentos de desenvolvimento distintos ou posteriores. Entender, assim, a ordem processual, e como um processo só pode se efetivar tendo outro fenomenologicamente anterior como seu pressuposto, é regra para situar e compreender a passagem aqui tratada.

Poderíamos compreender a passagem do início da consciência de si e da relação senhor-servo a partir de diversos paradigmas: lógico, metafísico, ético,

político, histórico, psicológico, epistemológico, entre outros. Ao mesmo tempo, poderíamos compreender como esta passagem contribui para cada uma dessas perspectivas, sem reduzir o sentido do texto a uma delas. Defenderei aqui que, embora a passagem possa ter influência em certas áreas (como a ética, a política ou a epistemologia), ela não pode ser considerada como uma abordagem que articula especificamente uma área temática. Ainda, a concepção correta do processo fenomenológico deve ser entendida para que essa não se confunda com a representação de momentos históricos específicos (restringindo, assim, sua amplitude de significação e aplicação, e conseqüentemente gerando distorções na sua interpretação).

Por conta disso, apresento, na seção quatro, a leitura *psicossocial*, tendo como base a ideia de que este momento da consciência de si, enquanto experiência específica *necessária*, é um momento de formação daquilo que Hegel chama *Espírito* e, conseqüentemente, constitui dialeticamente a constituição psíquica e a relação intersubjetiva (dando origem à primeira forma social).

A *Fenomenologia* já foi lida de diversas formas, e apesar de sabermos que Hegel tinha propósito com esta obra, podemos também aceitar que este propósito era bastante amplo⁷. Com sua intenção sistemática e ampla, a obra não deixa espaço para interpretações de trechos ou capítulos de forma isolada – isto é, toda a abordagem deste livro deve considerar a função que cada parte possui na relação com sua totalidade, sob pena de inescapável incompreensão.

Por conta disto, junto com a polissemia textual da obra, intérpretes diferentes buscaram esclarecer passagens focando em temas, áreas ou tópicos, que seriam chave para a interpretação do trecho ou capítulo. Talvez a passagem sobre a consciência de si, em especial o início do capítulo até a famosa passagem sobre senhor-servo, seja o melhor exemplo de experimentação interpretativa. Neste ponto, podemos valorizar experimentações interpretativas, uma vez que nos abrem novas possibilidades de leitura e significação do texto, permitindo que este seja enriquecido. Por outro lado, a abertura excessiva do texto o torna indeterminado e, com isso, corre-se o risco de torná-lo insignificante.

⁷ Sobre isto, conferir o Prefácio e a Introdução da *Fenomenologia*. Ainda, Marcos Nobre faz uma discussão muito interessante sobre o lugar da *Fenomenologia* do Espírito na obra de Hegel e uma análise da Introdução desta obra, envolvendo assim a questão do sentido da “fenomenologia”, articulando seu trabalho com ampla bibliografia sobre Hegel e com a teoria crítica. Conferir NOBRE, Marcos. *Como Nasce o Novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

A manutenção de leituras conservadoras, porém, pode acabar limitando o texto (em especial nas suas possibilidades de atualização), enquanto mantém um caminho sóbrio, bem determinado, e a preocupação com o texto. Podemos, apesar da polissemia, aceitar certos princípios básicos para a leitura, de modo que toda leitura que os ignore seja classificada como heterodoxa, se não completamente equivocada.

Podemos estabelecer três princípios básicos para uma interpretação que não queira ser excêntrica: (1) partir de uma compreensão do que seja “fenomenologia” em Hegel, ao menos na obra que tratamos aqui; (2) buscar a estrutura lógica envolvida em cada processo; (3) compreender cada passagem como cumprindo uma função específica no conjunto da obra. Desta maneira, pode-se dizer das interpretações que elas ou dizem menos que o mínimo, ou que traduzem o básico (o que, se tratado da *Fenomenologia*, já seria bastante), ou que extraem consequências enriquecedoras, ou que se equivocam na abordagem⁸.

Assim, as leituras básicas abordam o texto a partir do que lhe é central e mais importante. Entre as que apresentam consequências enriquecedoras, podemos pensar em três tipos de classificação: (1) aquelas que apresentam o básico (lógica e fenomenologia) e ainda consequências, possibilidades de ampliação e aplicação de cada trecho analisado; (2) as leituras que focam a interpretação de algum ou cada trecho a partir da concepção de que, no trecho analisado, se busca resolver um problema específico, ou a partir da ótica de uma área específica. Temos aqui a possibilidade de leituras políticas, éticas, epistemológicas, ontológicas, estéticas, etc. Ainda, leituras que entendem algum trecho como resposta a propostas específicas: à concepção de sujeito de Descartes, à noção de uso prático da razão em Kant, à noção de reconhecimento em Fichte, etc. Podemos pensar aqui também em contextualizações complexas, que entendem o trecho analisado como uma posição diante de um debate histórico que envolve diversos filósofos e posições. Ainda, uma leitura desse tipo pode buscar ser parcial ou exaustiva. Já a posição (3) é aquela que analisa influências, consequências ou reconstruções (buscando encaixar Hegel em discussões contemporâneas, por exemplo).

⁸ Obviamente pode-se se equivocar por simples falta de compreensão básica, o que nem considerarei aqui.

Outra linha de interpretação, que eu chamo heterodoxa, busca entender o trecho analisado a partir de paradigmas distintos da lógica e da fenomenologia, ou ainda apresentam noções de lógica ou fenomenologia distintos do que poderia ser aceito dentro do espectro tradicional de leituras da obra.

Podemos classificar a leitura de J. H. Santos⁹ como básica e lógica, que valoriza o caráter inferencialista da exposição hegeliana¹⁰. Ainda, segue um tipo de interpretação histórica, que situa Hegel diante da constituição da subjetividade em Descartes, Kant e Fichte¹¹. O livro “Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito” é muito importante por fazer análise de escritos de Hegel anteriores à *Fenomenologia*, ressaltando as modificações nas relações entre trabalho e reconhecimento (onde os conceitos de amor, desejo¹² e propriedade cumprem funções importantes, que mudam de texto para texto). Assim, se pode demonstrar que o uso do conceito de desejo, ou apetite [*Begierde*], no lugar de amor, e a colocação do trabalho anteriormente às relações de direito, de propriedade e das relações ético-sociais, na *Fenomenologia*, não são meramente contingentes e fortuitos, mas demarcam a mudança de posição de Hegel com relação à constituição da consciência de si e às relações entre individualidade, Espírito, sociedade, trabalho, propriedade privada e família.

Na *Fenomenologia*, Hegel ressalta a constituição da subjetividade, de modo que desloca a discussão sobre a constituição teórica (classicamente abordada nesta perspectiva, como em Descartes ou Kant, entre outros) para o

⁹ SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007; SANTOS, José Henrique. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1993.

¹⁰ Conferir, por exemplo, J. H. Santos, *O trabalho do negativo*, 2007, p. 196. Aqui o autor diz, entre outras coisas: “O movimento do reconhecimento se resolve, portanto, num silogismo, com os extremos postos na liberdade, e o termo médio no reconhecimento.” Ainda COSTA, André Oliveira; BAVARESCO, Agemir. Movimento lógico da figura hegeliana do Senhor E Do Servo. *Trans/Form/Ação* [online], vol.36, n.1, pp.37-60, 2013, pode ser classificado como leitura lógica, porém o artigo tem apenas o objetivo de apresentar a leitura de Labarrière.

¹¹ SANTOS, *Trabalho e Riqueza*, 1993.

¹² Poderíamos traduzir “*Begierde*” simplesmente por “apetite”, em vez de desejo? Por um lado, este termo (em português) parece estar vinculado com um lado animal, natural, da vida (biológico, portanto), enquanto há dois elementos envolvidos aqui que parecem, na *Fenomenologia*, desmentir que seja apenas isto: (1) a experiência do infinito, no cap. 3, que é justamente o que permite a geração fenomenológica tanto da vida (ou de seu conceito, ao menos) e da consciência de si; (2) a busca por reconhecimento (que não parece poder ser explicada pelo mero apetite – a não ser que o resultado aqui fosse o acasalamento, mas aqui estaríamos mais no âmbito da vida do que no da consciência de si. Na dúvida, sigo aqui o termo comumente usado em português, nos textos de Hegel, para traduzir *Begierde*: desejo. Retiro a ideia da possibilidade de traduzir *Begierde* por “apetite” de SILVA, L. H. V. O desejo e seu Outro. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 6, nº10, p. 47-59, Jun. 2009, p. 47.

âmbito prático, assim como busca a gênese das relações sociais a partir deste processo de constituição das relações intersubjetivas e sociais. Neste sentido, destacamos os artigos de Christian Klotz, “Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do Espírito” e “Crítica e Transformação da ‘Filosofia da Subjetividade’ na Fenomenologia do Espírito”¹³. Em “Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do Espírito”, o autor distingue entre uma teoria da constituição subjetiva da consciência de si e as autoconcepções práticas, defendendo a ideia de que há uma teoria da subjetividade em Hegel que não se reduz, assim como é anterior, às autoconcepções práticas (aquelas concepções de si que se constituem a partir da relação com outros e a partir das relações sociais). Assim, a consciência de si possui dois princípios gerais: (1) singularidade, o “Eu”, a capacidade de autorreferência; (2) abstratividade, negatividade, capacidade de valorar, sendo a negatividade a capacidade de distanciar-se de si mesmo¹⁴. Assim, a função da relação prática é efetivar a unidade entre o “Eu geral” e a singularidade, pois “as auto-concepções práticas têm a função de fornecer um entendimento da generalidade distanciada da consciência de si e das ações da pessoa singular – afinal, de toda a sua vida – segundo o qual não se fala de uma discrepância, mas de uma unidade deles¹⁵.”

Para Erick Lima¹⁶, o problema de Hegel é relacionar o “Eu geral” e o “Eu empírico”. O autor apresenta uma proposta de reconstrução que visa conectar realismo epistemológico e materialismo ontológico (muito embora este último termo esteja ausente), visando “mostrar onde as indicações heterodoxas de McDowell funcionam no sentido de abrir potenciais interessantes para uma interpretação realista da epistemologia de Hegel, também em forte proximidade com uma compreensão materialista da dialética de Hegel e que ainda pode conectá-la intimamente a uma perspectiva na filosofia da ação¹⁷.”

¹³ KLOTZ, Christian. Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2º, N.º 03, dez. 2005. In: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/207/171> Acesso em 22 de julho de 2020; KLOTZ, Christian. A Crítica e Transformação da “Filosofia da Subjetividade” na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 5, n.º8, p. 25-35, Jun. 2008.

¹⁴ KLOTZ, *Crítica e Transformação*.

¹⁵ *Ibid.*, *ibidem*.

¹⁶ LIMA, Erick. *Entre O Eu Puro E O Eu Empírico: McDowell, Adorno E As Linhas Gerais Para Uma Leitura Materialista E Realista Da Gênese Da Autoconsciência Em Hegel*. Sofia, v.7, n.º. 1, p. 105-125, Jan./Jun. 2018.

¹⁷ Lima, *Entre o Eu Puro E O Eu Empírico*, p. 115.

Ainda temos as leituras psicanalíticas, que ao abordar Hegel a partir de Lacan ou em relação com a psicanálise de maneira geral, podem ser classificadas como tipos de interpretação que, interpretando ou reconstruindo Hegel, e relacionando-o com leituras externas, extraem novas consequências e relações. Assim, em uma leitura não-heterodoxa de tipo (3) (uma vez que busca tanto situar Hegel em uma discussão contemporânea quanto busca ressaltar a influência de Hegel na formação da psicanálise lacaniana), relacionada com a psicanálise, temos as leituras de Arantes¹⁸ e Safatle¹⁹.

Maria Borges²⁰, por sua vez, faz uma leitura de defesa da interpretação de Labarrière contra Forster, considerando que Forster entende que há um paralelo histórico entre momentos da consciência de si e os momentos do Espírito (em uma leitura que podemos, então, chamar de paralelista), embora cada um apresente um nível fenomenológico diferente. Apesar disto, Borges busca traçar um paralelo entre a relação senhor-servo na consciência de si com o capítulo, do Espírito, em que Hegel supostamente trata da Revolução Francesa²¹. Ainda, a autora entende que “A figura do senhor e servo representa a luta pelo reconhecimento²².” Ao meu ver, a relação senhor-servo é uma consequência desta luta²³, que mostra que a mera simetria não é capaz de trazer novos desenvolvimentos.

A pressuposição de que a figura senhor-servo possa ser lida retrospectivamente a partir da Revolução Francesa me parece um anacronismo fenomenológico. A demanda por reconhecimento, na consciência de si, é unilateral, o que seu próprio resultado demonstra. Na Revolução Francesa, já há consciências que reconhecem que sua independência é relativa e que diferenciam entre a consciência de si enquanto universal e enquanto singular, o que não há na consciência de si primitiva. Esta concepção não se encaixa na hipótese da gênese

¹⁸ ARANTES, Paulo E. Hegel No Espelho Do Dr. Lacan. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 6, n. 2, p.11-38, 1995. “Neste sentido, a lógica hegeliana do reconhecimento, devidamente filtrada, é uma lógica do imaginário, que precisará no entanto esperar por Sartre para ser exposta.” (p. 18) Aqui Arantes aborda a questão a partir da recepção francesa de Hegel, a partir de Kojève.

¹⁹ SAFATLE, Vladimir. O Amor É Mais Frio Que A Morte: Negatividade, Infinitude E Indeterminação Na Teoria Hegeliana Do Desejo. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 117, p. 95-125, Jun./2008.

²⁰ BORGES, Maria de Lourdes. *A Atualidade de Hegel*. Florianópolis, SC: Editora UFSC, 2009. A autora aborda a questão no capítulo 3, pp. 45 – 70.

²¹ Capítulo 3, pp. 45 – 70.

²² BORGES, A Atualidade, p. 47.

²³ E não a luta mesma que, embora possa seguir adiante, tem na figura da relação senhor-servo não a sua própria representação, mas apenas um de seus momentos.

psicossocial, mas, antes, é uma leitura paralelista (e não genética) – ou seja, justamente o aspecto criticado por Borges em Forster.

Assim, temos acima exemplos de leituras ortodoxas, algumas visando interpretar Hegel com rigor (como José H. Santos e Maria Borges) e outras buscando extrair consequências da leitura para finalidades externas à mera interpretação (como Erick Lima e também Christian Klotz, cada um a seu modo), assim como leituras que buscam conectar a leitura de Hegel com sua influência em desenvolvimentos posteriores da filosofia ou de outras áreas (como Arantes e Safatle).

No que segue, abordo duas leituras que considero heterodoxas, a saber Cirne Lima em “Dialética do Senhor e do Escravo e a Ideia da Revolução”²⁴, na seção dois, e Buck-Morss em “Hegel e Haiti”, na seção três. Faço críticas a estas possibilidades de leitura, a fim de reforçar o caminho interpretativo que apresentarei na seção quatro.

2. Crítica à leitura contingencialista de Cirne Lima²⁵

No artigo “Dialética do Senhor e do Escravo e a Ideia da Revolução”, Cirne Lima observa que há dois tipos de leitura que a teologia da libertação faz da dialética senhor e escravo, na perspectiva da filosofia política – um que entende que o processo ali é apresentado segue de uma estrita necessidade lógica, e outro que se abre à compreensão de que há contingência neste processo. Preocupado com as consequências políticas de uma leitura necessitarista, que entende que a revolução violenta é a única via para o progresso histórico, Cirne Lima aborda o texto em questão a partir do problema da relação entre necessidade e

²⁴ Com isto não infiro que a leitura de Cirne Lima de Hegel é, em geral, heterodoxa (acredito justamente no contrário). Antes, afirmo apenas que a leitura apresentada neste artigo específico implica uma leitura não-ortodoxa da consciência de si na *Fenomenologia*.

²⁵ Apesar da discordância, gostaria que a inclusão de Cirne Lima neste artigo fosse entendida como um reflexo da sua importância e da sua influência, uma vez que este grande autor, que nos deixou recentemente, foi o grande mestre de muitos hegelianos no Brasil. Ainda, é importante notar que Cirne Lima aborda de modo muito mais detalhado o problema da contingência no pensamento de Hegel em trabalhos posteriores, como em CIRNE LIMA, C. R. V. *Sobre a Contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. Luft, seguindo a linha de trabalho de Cirne Lima, pensa que não é possível salvar Hegel do determinismo lógico-ontológico e, com isso, também não é possível reconstruir o sistema de Hegel. Dessa maneira, o sistema de Hegel deve ser abandonado, de modo a que outro modelo de conhecimento seja elaborado - ainda que sem evitar ou deixar de aceitar a influência do filósofo alemão. Cf. LUFT, E. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001; LUFT, E. Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva. In: CIRNE-LIMA, C. V.; LUFT, E. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, pp. 307 – 363.

contingência. Cirne Lima acredita ser possível uma leitura aberta à contingência em Hegel. O autor diz: “Penso que Hegel escolheu a passagem pela dialética do Senhor e do Escravo por motivos históricos, até hoje válidos, mas que do ponto de vista lógico poderia ter trilhado outros caminhos alternativos²⁶.”

Segundo Cirne Lima, ao tratar da relação senhor-servo, Hegel passaria de uma apresentação lógica para uma abstrata (portanto parcial), em forma de figura, de parábola. Assim se inicia, segundo Cirne Lima, a abordagem em “exemplo ou parábola, que são contingentes e históricos²⁷”. Para Cirne Lima “[...] essa não é a única e necessária forma lógica de se fazer a passagem da consciência para a autoconsciência. Há outras alternativas, há, portanto, outras parábolas possíveis [...]”²⁸, e dá o exemplo, que se costumava tratar entre os gregos, da *filesis*, *antifilesis* e da *filía*, e da “Dialética do mestre e do discípulo”, que poderiam substituir a parábola do senhor-servo, sem a perspectiva revolucionária e violenta que essa última traria. E finalmente Cirne Lima apresenta a parábola da *filia*²⁹.

A *filia*, porém não segue a mesma lógica do senhor-servo. Ainda, a lógica senhor servo é a fenomenologização do processo meramente lógico (que não gera as diferenças necessárias à individualização, apenas repete o eu = eu) do reconhecimento. Há, assim, uma apresentação lógica do reconhecimento e, depois, sua tentativa de execução (de combinar o saber e a verdade) fenomenológica – o que envolve, portanto, conectar as definições de consciência de si e de reconhecimento. É neste ponto que, penso eu, falha a interpretação de Cirne Lima, ao não compreender a necessidade *fenomenológica* (não meramente lógica) da dialética senhor-servo.

Contra Cirne Lima, eu diria que não há, no amor, o mesmo aspecto da negatividade ontológica presente no desejo [*Begierde*], além de que o papel da morte é, nesta figura, fundamental. Assim, a parábola não é contingente. Não apenas o aspecto lógico, mas também o fenomenológico, possui um percurso racional e necessário. A contingência pode estar presente, mas de outra forma³⁰.

²⁶ Cirne Lima, *A Dialética do Senhor e do Escravo*, p. 16.

²⁷ P. 20.

²⁸ P. 23.

²⁹ Este termo significa “amizade” ou “amor” em grego.

³⁰ Sobre este ponto, Safatle, em “O amor é mais frio que a morte”, ressalta a importância da morte, e Santos o do trabalho. Neste sentido, é importante mostrar que Hegel mudou a abordagem dos seus textos anteriores Santos, Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito.

Ainda, se a formação da consciência de si é uma gênese psicossocial, então a abordagem não é uma abstração qualquer. O seu objetivo é mostrar o processo genético e dialético de formação da consciência. Não se trata de uma abstração que considera o humano tal como ele, na modernidade, é - como aquele que se sabe livre, trabalha e busca reconhecimento - mas esses modos de relação mesmos (liberdade, trabalho e reconhecimento) demandam um desenvolvimento fenomenológico, e são, assim, construídos, em vez de meramente dados e abstraídos de uma situação concreta e efetiva. Muito menos são categorias meramente deduzidas da lógica: a negatividade fenomenológica do singular, ausente na lógica pura, é essencial nesta gênese dialética. A falha de Cirne Lima, ao acusar a parábola de má circularidade, ou “má infinitude³¹”, é de pressupor que o problema deve ser resolvido no mesmo nível fenomenológico. Se há solução para o problema, ele se dá em outros desdobramentos, e é isso que ocorre com toda a *Fenomenologia* – guardando aqui, porém, a possibilidade de que alguns problemas simplesmente mudem, mas não se resolvam – e talvez aqui esteja a contingência propriamente hegeliana: não em uma mera abstração que nos permite abordar um problema de um ou outro modo, como mera casualidade, mas como uma linha que nos mostra como um momento nos leva a outro e até mesmo à sua mudança ou inversão, ainda que sua busca de resolução permita, nesse caminho, uma gama diversa de possibilidades. Há, assim, possibilidades, mas todas conectadas por um percurso que, uma vez demonstrada sua estrutura lógica e seu caminho fenomenológico pela via da negatividade, se mostra necessário, apesar desta necessidade não implicar em esgotamento – eis o sentido do infinito efetivo e racional em Hegel.

Ao meu ver, enquanto momento (primordial) de constituição psicossocial, Hegel está dizendo que podemos superar (*aufheben*) a constituição primitiva (do desejo puro) e a constituição da dominação-servidão (do trabalho servil), por meio do desenvolvimento de novas camadas que entram em relação tensa e negativa com essas camadas anteriores. Enquanto *aufgehobene*, superados, esses momentos são cancelados e superados, mas também mantidos, conservados. Essa conservação demonstra que estão presentes na nossa constituição psicossocial, como uma tensão primitiva e permanente, e não retornar a eles é uma luta constante, que não pode permitir o recalque ingênuo (como, por

³¹ P. 25.

exemplo, acreditar que relações de desejo, de reconhecimento e de dominação podem ser resolvidas por um caminho manso e positivo, como o da *filia*, do amor). O *Aufhebung* fenomenológico traz, consigo, um perigo psicanalítico: o da regressão psicossocial (é este, penso eu, um dos elementos constituintes das culturas fascistas, como defenderei na seção cinco deste artigo). Assim, é também uma ingenuidade dialética acreditar que uma contradição pode ser resolvida, em si mesma, com mera abstração ou boa vontade. O *Aufhebung* não é mera resolução de contradições via acordo abstrato, mas um passar adiante, considerando que aquela contradição permanece como uma dor que não pode ser meramente apagada ou eliminada³². E talvez seja este o caminho da liberdade: lidar com as tensões inevitáveis, encontrando campo mais amplo para que essas contradições não impliquem em disfunção total da experiência, da consciência de si, e da vivência social. Ignorar o percurso do *Aufhebung* é abrir a porta para a regressão fenomenológica, para um encurtamento da experiência, e para o anacronismo histórico. O encurtamento da experiência abre o perigo de reduzir toda a experiência àquela contradição prévia inevitável. Acreditar que se pode superá-la pela mera negação abstrata, indeterminada, é como retornar ao desejo [*Begierde*] puro, e assim retornar à consciência primitiva, destruidora e violenta, que nos habita constantemente e precisa de domesticação (trabalho) constante. Há, dentro de nós, essa tendência constante, que, como Hegel mostra, nos limita de fora (apenas o outro, o senhor, consegue frear meu desejo - sozinho sou incapaz). O desenvolvimento social envolve, assim, o refinamento não apenas da serventia e do trabalho, mas das formas de senhoridades e de limitação do desejo. Isso envolve tanto a internalização psíquica dos limites impostos pelos outros no processo de convívio e educação, quanto a objetivação social dessas imposições senhoris, na forma de leis, da constituição, etc. Isto, no seu conjunto, constitui-nos psicossocialmente e tem o hábito como seu produto. Porém, em momentos de negação da história e de recalque e esquecimento da constituição psíquica básica, o retorno do primitivo reprimido se torna viável e, com isso, o regresso psicossocial. A crise radical do regresso psicossocial, na modernidade, se chama fascismo (cultural, social, político ou em sua realização completa). Assim se realiza a permissividade para que cada cidadão confunda democracia com imposição do seu desejo (a vontade do mais forte ou, como declarou Bolsonaro

³² Poderíamos dizer, de maneira bastante livre, que todo *Aufhebung* contém, em si, um trauma.

no seu discurso de vitória nas eleições, “a minoria vai se submeter à maioria”). Quando isso ocorreu no Brasil recente, se abriram as portas para uma constituição fenomenológica fascista, que está em jogo de autoimposição, nos âmbitos culturais, sociais e político. Se isto não se realizou plenamente, é porque encontra resistência nesses outros, que não apenas se desenvolveram por meio de restrições, mas também guardam a negatividade essencial para não se submeter à dominação total e completa. Se a senhoridade deixa seu resquício que permite a abordagem regressiva, ela também permite o trabalho de determinar a liberdade e a independência relativa.

No que segue, apresento a leitura que chamo “historicista”, representada por Buck-Morss, para depois, finalmente, apresentar a leitura psicossocial e, depois, aplicar a leitura à realidade cultural e política contemporânea do Brasil.

3 Crítica à leitura historicista

Nesta seção faço breve apresentação do que seria uma leitura historicista, representada pela sugestão de Susan Buck-Morss em “Hegel e Haiti”. O texto de Buck-Morss entra aqui, em meio à pesquisa bibliográfica em língua portuguesa, por conta de sua potencial influência³³. O objetivo desta apresentação não é fazer

³³ Há um artigo de Suze Piza tratando de Buck-Morss, mas possui finalidade diferente da nossa, uma vez que visa tratar da ideia de história universal, criticamente, e aborda a ideia de Buck-Morss de analisar a revolução haitiana como inspiração para Hegel a partir desta perspectiva: PIZA, Suze. O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano. 16, N^o 27, p. 41 – 69, 2019. Mesmo que esta ideia possa ser interessante, não se adéqua à análise textual do trecho que analisamos aqui, de Hegel. Ainda, o artigo não trata do texto de Hegel diretamente, mas apresenta críticas demasiado genéricas que pretendem atacar a concepção filosófica de Hegel de modo geral. Uma destas críticas se refere à validade ontológica (que poderia, segundo a autora, ser separada da lógica) da concepção de universalidade, que está implicada na noção de história mundial. Porém, não se pode separar, em Hegel, o lógico do ontológico. Argumentos sobre este ponto são abundantes em Hegel, e este pode ser considerado um pressuposto para entender a noção hegeliana de “lógica” (via a crítica ao formalismo, entre outras críticas). Ainda, é importante traçar aqui a distinção entre crítica interna e externa. Qualquer crítica a Hegel que vise distinguir o universal entre lógico e ontológico deve enfrentar a crítica de Hegel ao formalismo. Se a crítica é meramente externa e não se preocupa em entender o pensamento do autor, então esta crítica perde seu sentido, uma vez que não encontra referente preciso.

Ainda, Hegel tem bons argumentos em favor do universal, mesmo que sua concretização seja tarefa histórica (e, com isso, se abre a possibilidade de repensar seu conteúdo, e assim também se torna possível encontrar novas formas de sua concretização). Sua necessidade ontológica (ou seja, a necessidade de uma consideração do real que também inclua o universal) é pressuposto, para Hegel, do próprio pensamento e da filosofia. De nenhum modo, porém, podemos pensar que Hegel esteja “reduzindo o particular ao universal”. O que pode ocorrer é uma leitura eurocêntrica da história, mas esta crítica é distinta da crítica lógica (uso este termo aqui no sentido de Hegel) à noção de universal. Sobre uma suposta “redução da realidade ao universal” (ou qualquer coisa

uma análise exaustiva sobre os pontos apresentados neste artigo (que extrapolam os limites da mera interpretação de Hegel, além da extrapolar os limites do trecho sobre o qual aqui nos delimitamos), mas defender a implausibilidade do princípio interpretativo, a saber, que a dialética senhor-servo possa ser compreendida como representando alguma situação histórica específica (neste caso, seria, ao menos, inspirado na revolução haitiana). A classificação desta leitura como historicista é minha, embora Buck-Morss não deixe claro qual é sua proposta metodológica. A leitura se baseia na possibilidade de *influência* do evento (a saber, a revolução haitiana) sobre Hegel, mas também considera que este evento pode ser considerado chave de interpretação da questão relacionada à dialética senhor-servo. A pressuposição de influência sobre o autor extrapola os limites do que entendo como interpretação filosófica do texto (o que será tratado adiante), mas além disto, a consequência desta leitura é que um caso fenomenológico seria constituído a partir do caso histórico³⁴. Defendo a ideia de que esta leitura não é plausível por não estar de acordo com os princípios básicos da *Fenomenologia* (apresentados na primeira seção), principalmente em consideração ao processo genético que envolve, a meu ver, a noção de “fenomenologia”³⁵. Seguindo esta concepção genética, situamos a consciência de si em um nível que, embora possa ter referentes históricos, não se delimita a eles (estes são apenas exemplares de uma constituição geral, e de um momento do processo fenomenológico que se desenvolve em camadas).

que o valha), Hegel poderia responder com a seguinte citação: “Tomemos, por exemplo, a inferência [*Schluss*] (não no sentido dos antigos, de lógica formal, mas no sentido de sua verdade), tal é ele a determinação, do qual o particular é o meio através do qual os extremos da universalidade e da singularidade são conectados. Esta forma de inferência é a forma universal de todas as coisas [*Dinge*]. Todas as coisas são particulares, que contém em si a universalidade e a singularidade conectadas.” HEGEL, G. W. F. *Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, §24. A tradução é minha. Qualquer crítica que toca a lógica de Hegel deveria considerá-la com seriedade e a partir da riqueza e profundidade que possui. De resto, disso não se segue que precisemos concordar com Hegel – mas saber, de modo claro, com o que e por que discordamos. Ao fim, Piza discorda da suposta ideia de Buck-Morss de que a história universal de Hegel poderia ser corrigida (esta ideia não aparece no artigo que mencionamos, mas estaria em outro livro que contém, além do artigo mencionado, outro ensaio, sobre Filosofia da História, e que não consultamos). Para Piza, uma história universal não pode existir, porque o universal não existe. A partir do decolonialismo, Piza acredita que o universal é meramente uma ferramenta ideológica de dominação.

³⁴ Ao menos esta é uma possibilidade de compreensão poderíamos, porém, ler o texto de Buck-Morss também na perspectiva de que o exemplo histórico apenas *inspira* o autor, mas neste caso não fica claro como isto se relaciona com a leitura da obra.

³⁵ Aqui incluo, porém, algo além do que apontei no ponto (1) do que seriam os aspectos básicos de uma compreensão ortodoxa. A minha compreensão do percurso fenomenológico envolve a noção de gênese dialética. Parece que Buck-Morss não considera este aspecto da *Fenomenologia* ao propor essa leitura.

No artigo “Hegel e Haiti”, Buck-Morss faz uma análise biográfica e histórico-contextual para mostrar que Hegel estava informado sobre a revolução haitiana. Ao demonstrar evidências de que os jornais que Hegel lia trataram da revolução francesa³⁶, a autora demonstra a plausibilidade da sua hipótese biográfica. Além disto, a autora faz uma análise muito interessante da revolução haitiana e da relação de possíveis influências desse evento com a revolução francesa, do racismo, do eurocentrismo, e sobre como os filósofos europeus iluministas, apesar de falarem em universalidade dos direitos humanos e criticarem a servidão e a escravidão, não trataram diretamente da escravidão nas colônias. Boa parte do artigo lida com questões históricas, relacionadas ao colonialismo, à revolução haitiana, e ao acesso de Hegel às informações sobre esta revolução. O foco aqui, porém, é sua sugestão de leitura da *Fenomenologia do Espírito*:

‘De onde surgiu a ideia de Hegel sobre a relação entre o senhorio e a servidão?’, perguntam-se especialistas em Hegel, repetidamente, referindo-se à célebre metáfora da ‘luta de vida ou morte’ entre senhor e escravo, que, para Hegel, oferecia a chave para o avanço da liberdade na história mundial e que foi elaborada pela primeira vez na *Fenomenologia do espírito*, escrita em Jena entre 1805 e 1806 (o primeiro ano de existência da nação haitiana) e publicada em 1807 (o ano da abolição britânica do tráfico de escravos). Vale a pena insistir: de onde? Os que se ocupam da história das ideias da filosofia alemã conhecem apenas um lugar onde procurar pela resposta: nos escritos de outros intelectuais. Talvez tenha sido Fichte, escreve George Armstrong Kelly, apesar de que ‘o problema do senhorio e da servidão é essencialmente platônico’. Judith Shklar toma o caminho convencional de vincular a discussão hegeliana a Aristóteles. Otto Pöggeler – e dificilmente haverá nome mais sofisticado na literatura alemã sobre Hegel – diz que a metáfora sequer provem dos antigos, sendo na verdade um exemplo totalmente ‘abstrato’. Apenas um estudioso, Pierre-Franklin Tavarès, chegou a realmente estabelecer a conexão entre Hegel e o Haiti, baseando seu argumento na evidência de que Hegel havia lido o abade francês abolicionista Grégoire. (Seu trabalho, escrito no início da década de 1990, foi, até onde sei, retumbantemente ignorado pela comunidade hegeliana.) Mas mesmo Tavarès trata do Hegel tardio, após a concepção da dialética do senhor e do escravo. Ninguém ousou sugerir que a ideia para a dialética do senhorio e da servidão tenha ocorrido a Hegel em Jena, entre os anos de 1803 e 1805, a partir da leitura da imprensa – revistas e jornais³⁷.

E ainda:

Antes de escrever a *Fenomenologia do espírito*, Hegel havia abordado o tema do reconhecimento mútuo em termos de *Sittlichkeit* [eticidade]: criminosos contra a sociedade ou as relações recíprocas na comunidade religiosa ou

³⁶ Pp. 141-2.

³⁷ P. 142.

afeição pessoal. Agora, porém, esse jovem professor, ainda no início de seus 30 anos, teve a audácia de rejeitar essas versões anteriores (mais aceitáveis para o discurso filosófico estabelecido) e inaugurar, como a metáfora central de seu trabalho, não a escravidão oposta a algum estado mítico de natureza (como todos aqueles entre Hobbes e Rousseau haviam feito antes dele), mas escravos contra senhores, trazendo para dentro de seu texto a realidade presente, histórica, que o circundava como uma tinta invisível³⁸.

A autora ainda sugere, por meio de comparação entre os escritos de Iena e a *Fenomenologia*, que a mudança que se percebe na abordagem do reconhecimento está relacionada à influência que a revolução haitiana exerceu sobre o autor:

A revolta dos escravos em Saint-Domingue, nesse contexto, salvou Hegel do círculo vicioso (o “sistema monstruoso”) da reciprocidade contratual, ao oferecer o vínculo (por meio de uma mudança de ênfase, das trocas mercantis para o trabalho) entre um sistema econômico (o infinito sistema das necessidades) e a política: a fundação, mediante uma luta mortal, do estado constitucional³⁹.

A autora entende que “Hegel compreende a posição do senhor tanto em termos político como econômico⁴⁰.” Para argumentar a favor desta ideia, a autora menciona um trecho de um texto de Iena, de 1803 (*Sistema da Eiticidade*). Para que este trecho possa servir como parte do argumento, dever-se-ia considerar que há continuidade entre a concepção de 1803 e a apresentada na *Fenomenologia* (uma vez que conecta, sem nenhuma observação sobre a distinção, citações de “Sistema da Eiticidade” e da “Fenomenologia do Espírito”). Entendo que não há, e na citação anterior, parece que a própria autora entende que há uma mudança no entendimento de Hegel, o que o que leva a uma nova abordagem da questão. A autora ainda diz que “[O] objetivo *dessa* libertação, da libertação da escravidão, não pode ser a sujeição, por sua vez, do senhor, o que simplesmente repetiria o ‘impasse existencial’ do senhor, e sim a eliminação completa da instituição da escravidão⁴¹.” Aqui a autora parece não considerar que não é esta a consequência imediata no desenrolar fenomenológico apresentado no livro.

A autora crê que a omissão dessa relação entre Hegel e a revolução haitiana é resultado da influência da leitura marxista⁴². Este argumento, porém, é externo

³⁸ P. 143-4.

³⁹ Nota de rodapé número 92, p. 164.

⁴⁰ P. 144.

⁴¹ P. 145. Grifos de Buck-Morss.

⁴² *Ibid.*, *ibidem*.

ao texto de Hegel, pressupõe que sua leitura é correta, e visa seus comentadores e leitores. Muito embora o objetivo deste artigo de Buck-Morss também inclua discussão com leituras de Hegel, não penso que Buck-Morss esteja aqui discutindo a questão a partir do próprio texto de Hegel, mas, novamente, está considerando a influência contextual e histórica sobre os intérpretes de Hegel. Ainda, a autora apresenta o argumento de que esses consideram válida a relação com a revolução francesa em outro trecho da *Fenomenologia*, muito embora Hegel também não se refira diretamente à ela lá. Os casos, porém, ocorrem em lugares distintos da *Fenomenologia*.

Buck-Morss ainda diz que

Sem dúvida, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em A fenomenologia do espírito. A revolução real e bem-sucedida dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade. [...] Esse é o ponto crucial para a compreensão da originalidade da argumentação de Hegel, por meio da qual a filosofia explodiu os confinamentos da teoria acadêmica e se tornou um comentário sobre a história do mundo⁴³.

Há muito mais elementos do argumento de Buck-Morss, que misturam livros e momentos diferentes da construção filosófica de Hegel, ao meu ver sem levar em consideração a especificidade da função de cada trecho (por exemplo, as comparações entre este trecho da *Fenomenologia* e a *Filosofia do Direito*, que me parecem tratar de questões distintas – nem toda abordagem sobre servidão ou escravidão é *a mesma abordagem, no mesmo nível fenomenológico*), mas que não exporei aqui.

A base da crítica a ser apresentada aqui, portanto, se refere à invalidez desta abordagem enquanto leitura da *Fenomenologia*⁴⁴. A ideia apresentada por Buck-Morss é certamente relevante, e talvez possa até ser aplicada a outros textos de Hegel. O problema geral é que a autora não especifica como aplicar sua constatação biográfica aos textos, não faz análise dos trechos mencionados, e

⁴³ P. 147.

⁴⁴ Poder-se-ia abordar esta invalidez de modo mais genérico, como à obra de Hegel como um todo, por fazer inferências a partir de pressuposições externas ao texto, ou mesmo à validade deste procedimento na filosofia de modo geral – o que poderia variar de caso a caso. Não é, porém, essa a finalidade deste artigo.

ignora a distinção de contexto e de função dos diferentes trechos que cita, de diferentes obras e lugares destas obras. Ainda, termina sem explicitar um argumento sobre como todas as suas observações históricas (que ela considera constituírem seu argumento) podem ser aplicadas à interpretação do texto de Hegel.

Para a crítica apresentada aqui, é relevante considerar a seguinte questão: em que sentido é legítimo realizar inferências interpretativas em um texto filosófico a partir de informações biográficas do autor, que não fazem parte do texto? A hipótese de Buck-Morss pode ser historicamente interessante, e talvez também verdadeira. No que, porém, esta tese pode auxiliar para interpretar Hegel? No melhor dos casos, esta hipótese influencia concepções sobre a biografia do Hegel, e sobre o que poderia ter lhe motivado a escrever o que escreveu (isto a autora faz muito bem). Podemos entender melhor o autor ao entender melhor sua biografia e seu contexto histórico, isto é provável em muitos casos (penso que também cabe para Hegel). A autora não explica em ponto algum, porém, como esta referência externa auxilia na interpretação filosófica do texto de Hegel (uma vez que não há *análise* de seu texto, e que as citações que visam confirmar a hipótese misturam trechos de obras distintas, pressupondo que há mera continuidade entre elas, e sem argumentar com relação aos problemas e especificidades de cada um). No máximo, sua proposta nos ajuda a *representar* a aplicabilidade da situação (muito embora Hegel não fale, na consciência de si, de modo algum de revolução ou pressuponha uma constituição histórico-social).

Poderíamos entender, para buscar seguir a linha de raciocínio de Buck-Morss, que Hegel teria deixado implícita esta relação, e esta informação nos levaria a compreender o que ele realmente quer dizer. Contra esta ideia, podemos mencionar a crítica de Hegel ao esoterismo filosófico, presente no prefácio da mesma obra. Apesar de, em outros momentos, Hegel parecer fazer relação com eventos históricos específicos (como nos capítulos do Espírito), e apesar de aceitarmos como premissa essencial na leitura a que afirma que a *Fenomenologia* trata também do desenvolvimento histórico-social, esta não parece ser a leitura mais adequada para o trecho da consciência de si.

Momentos históricos podem ser ilustrativos, mas não paradigmáticos, na leitura da consciência de si primitiva e da consciência de si senhoril-servil⁴⁵. O processo fenomenológico não é *indutivo*, mas *genético*⁴⁶. A diferença entre ambos é que o indutivo toma o particular como ponto de partida, e o universal como ponto de chegada (talvez impossível). Este caminho não é apenas logicamente problemático (por conta do conhecido problema da indução), mas fenomenologicamente (em termos hegelianos) impossível. O universal está já desde o início implicado na experiência da consciência⁴⁷.

Já o modelo genético, como o nome já diz, trata da fenomenologia enquanto gênese. Para Hegel, a consciência de si é um dos momentos da gênese do Espírito. Se o Espírito é o “nós que é eu, o eu que é nós⁴⁸”, então, a partir disso, podemos argumentar que a leitura histórica, enquanto indutiva⁴⁹, não pode ser adequada, uma vez que inverte a ordem da gênese: pressupõe momentos históricos, em que já há constituição social e até mesmo racional definida, quando na verdade se trata de um momento da gênese que é anterior⁵⁰ às nações e sociedades complexas.

De um lado, portanto, é impossível que Hegel esteja buscando a definição de um momento processual da consciência de si a partir de um exemplo histórico

⁴⁵ Eu concordo aqui com José Henrique Santos: “Não faz sentido procurar um momento particular da história para enquadrar a relação entre senhor e escravo. Ela pertence a todos os tempos e ocorre sempre de novo onde os homens procuram a verdade de si.” (SANTOS, *O trabalho do negativo*, p. 205).

⁴⁶ “Se reconstruirmos o dispositivo fundamental de desenvolvimento da teoria hegeliana da formação da consciência-de-si, veremos que se trata de partir de considerações sobre a ontogênese das capacidades prático- cognitivas dos sujeitos, uma ontogênese que se desenvolve através de processos de socialização e de individuação. Trata-se de se perguntar sobre a gênese empírica de nossas habilidades cognitivas e de nossos esquemas de determinação racional da ação. No entanto, em vez de partir da análise das práticas de socialização através de identificações que ocorrem em núcleos elementares de interação social (família, sociedade civil, instituições, Estado), Hegel prefere, inicialmente, fornecer algo como uma matriz fenomenológica geral para a inteligibilidade de tais processos. Trata-se da dialética do Senhor e do Escravo.” (Safatle, *O amor é mais frio que a morte*, pp. 100-1).

⁴⁷ O que Hegel deixa explícito logo no primeiro capítulo da *Fenomenologia*.

⁴⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 145.

⁴⁹ Pode haver certa semelhança entre a indução e a gênese, a saber, partir do mais simples rumo ao mais complexo. Mas o caso é diferente aqui: o que chamo gênese, envolve desde o início o a relação entre o universal, o particular, e o universal, e o que se transforma e o que se enriquece são suas determinações mútuas. Já a indução deveria partir de um particular e encontrar uma constituição geral. Neste caso, um período histórico que demonstre, via análise, que suas particularidades constituem uma figura geral.

⁵⁰ Fenomenologicamente falando, o que não é o mesmo que cronologicamente, e nem o mesmo que historicamente, uma vez que este último pressupõe já o Espírito como ponto de partida, enquanto o nível da consciência de si trata de camadas psicossociais, como defenderei na seção quatro.

(muito menos de uma configuração de época, menos ainda se esta época for a modernidade), o que dependeria já do processo de desenvolvimento de um nível fenomenologicamente posterior. De outro lado, pensar esta estrutura (como a da consciência senhoril-servil, como modo de relação da consciência), como representando momentos pré-modernos (seguindo a linha de paradigmas históricos) poderia significar que ela estaria superada na modernidade (que se estrutura em outro momento fenomenológico, além de se configurar em outro nível, a saber, o do Espírito).

A leitura que aqui apresento penso poder lidar com esses problemas. Minha interpretação mantém a possibilidade de que uma estrutura fenomenologicamente anterior se mantenha presente (ainda que guardada ou recalçada) em todos os momentos posteriores, de modo adaptado (via tensão negativa do *Aufhebung*). Ainda, esta leitura permite conciliar diversas configurações psíquicas individuais com configurações [*Gestaltungen*] psíquicas hegemônicas e com estruturas sociais.

4 A leitura psicossocial

A leitura que aqui defendo visa apresentar a defesa da abordagem *psicossocial* da consciência de si, considerando que os três princípios básicos aqui apresentados⁵¹ são condições necessárias para uma correta interpretação da *Fenomenologia* em geral, somando a isto uma hipótese muito simples: a de que a consciência de si constitui a si mesma a partir da relação com outros e, assim, as diferenças específicas das consciências de si (iguais na abordagem abstrata inicial, dada seu baixo grau de determinação), constituem formas de relação que, por sua vez, constituem a sociedade e o Espírito. Por sua vez, as formas de relação também constituem as consciências de si.

De início, apresento brevemente a minha leitura da estrutura expositiva da primeira parte da consciência de si e da relação senhor-servo. Assim, podemos entender que há três ciclos que constituem o argumento: o ciclo do desejo, o ciclo da vida, e o ciclo do reconhecimento. Desta forma, penso que a exposição possui a seguinte forma:

⁵¹ Cf. seção 1 deste artigo.

§§1 – 2⁵²: Definição inicial da consciência de si enquanto ego (eu = eu), no seu nível universal;

§§ 3 – 6: Definição do objeto, ou da certeza⁵³ sensível e da percepção, enquanto *fenômeno* ou *aparência* [*Erscheinung*], da perspectiva da consciência de si, mas como *vida* para nós (a perspectiva dos leitores e do filósofo). Aqui temos o *ciclo da vida*;

§§7 – 8: apresenta-se a oposição entre vida e consciência de si;

⁵² Faço a contagem dos parágrafos aqui a partir do início do capítulo em questão, a saber, o capítulo quatro da *Fenomenologia*.

⁵³ Importante notar que o termo usado por Hegel aqui é *Gewissheit*, que embora possa ser muito bem traduzido por “certeza”, possui peculiaridades em seu uso. Podemos entender o termo *Gewissen* como o sabido, ou seja, como algo derivado do saber [*Wissen*]. O jogo da *Fenomenologia* visa expor o desenvolvimento genético do Espírito a partir da relação entre o saber [*Wissen*] da consciência [*Bewusstsein*] e a verdade (como algo que está diante do saber). A correspondência entre o saber e a verdade é a ciência [*Wissenschaft*]. Há um jogo, portanto, com o termo saber – *Wissen*, *Gewissen*, *Gewissheit*, *Wissenschaft* e ainda *Bewusstsein* (literalmente “ser sabido” – o termo “wussten”, enquanto verbo, é o pretérito do verbo *wissen*). Desta forma, se desdobram tipos de relação com o saber, expressões pelas próprias inflexões da língua. Desta forma, podemos entender o *Gewissheit* como uma forma de “saber de” (diferente de “saber que alguma coisa” ou “saber como” ou, ainda, “saber como é”). O primeiro momento da consciência é a certeza sensível, onde o sensível é algo que se sabe estar ali, mas não se sabe ainda como descrevê-lo ou exatamente como ele se configura. É uma espécie de experiência imediata, que pode ser análoga ao momento da intuição, como Hegel a descreve na “Psicologia” do Espírito Subjetivo, na Enciclopédia (cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, §§ 446 – 450. Tradução para o português: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: 1830*. 3 volumes. Tradução de José Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997). O termo volta a aparecer justamente no capítulo sobre a consciência de si: “a certeza de si mesmo”. Desta maneira, podemos entender que esta certeza é um grau máximo de convicção, um saber de algo, mas não ainda um saber experimentado, articulado, completo – um saber que ainda não é ciência. Mas ainda temos o jogo do *kennen*: temos o termo *kennen* como uma espécie de saber por familiaridade (quando eu digo, por exemplo, “eu sei quem é Cláudio, pois ele é meu vizinho” – eu tenho certa familiaridade no sentido de que consigo identificar a pessoa, mas com isso não estou dizendo que o conheço profundamente, ou que sei muitas coisas sobre ele). Depois, o *erkennen* como o conhecer ou, ainda, “ter cognição”. Este é um tipo de conhecimento distinto e mais elaborado do que simplesmente “saber que”. Temos, por fim, o *anerkennen*, o reconhecer. A consciência de si possui convicção de si mesma e de que toda a verdade só pode ser algo se for para ela. Tanto a sua convicção quanto a sua verdade são ela mesma, mas as duas concepções ainda não estão de acordo, porque a consciência não experimentou nem conheceu a si mesma. Esse conhecimento, porém, não será mero *erkennen*, mas *anerkennen*, uma vez que o que ela deve conhecer é a si mesma – ou seja, conhecer a si mesma significa reencontrar a convicção de si na própria verdade, no conhecimento. Podemos entender literalmente o prefixo “an” como cumprindo a função que tem como preposição, a saber, algo próximo, colado. Assim, podemos entender que o *Anerkennung* é um “colar” com o “*Erkennung*”, isto é, um aproximar-se da cognição, que é atividade da própria consciência de si. Há, portanto, um jogo de estranhamento e de busca por re-conhecimento que é consequência inevitável do jogo reflexivo envolvido na concepção de consciência de si. Sobre a relação entre a concepção de consciência de si, na *Fenomenologia*, e reflexão, na *Ciência da Lógica*, a partir de uma interpretação de Labarriere e Jarczyk, conferir COSTA, André Oliveira; BAVARESCO, Agemir. Movimento lógico da figura hegeliana do Senhor e do Servo. *Trans/Form/Ação* [online], vol.36, n.1, pp.37-60, 2013.

§§9 – 10: *ciclo do desejo* [*Begierde*]. Primeiro modo de singularização da consciência de si e de experimentação da sua certeza enquanto verdade⁵⁴;

§§11 – 12: Conclusão da definição de consciência de si, de modo que ela envolve três etapas: (1) o puro eu = eu; (2) o desejo, a consciência de si como vivente (que ainda não sabe disto); (3) este terceiro momento nos mostra que a consciência de si só é capaz de satisfazer sua certeza na relação com a própria consciência de si, o que nos coloca diante da paradoxal “auto-alteridade”, que será experimentada, fenomenologicamente, no ciclo do reconhecimento;

§13 – Aqui se inicia o subcapítulo “A” e o ciclo geral do reconhecimento; Este parágrafo nos traz a definição do conceito de reconhecimento;

§§14 – 16: dedução da alteridade;

§§ 17 – 19: estrutura normativa (ou o “conceito puro”) do reconhecimento (simétrico e recíproco);

§§ 20 – 24: experiência fenomenológica e desigualdade, ou assimetria, no processo, a partir da demonstração dos processos na sua unilateralidade;

§§25 – 31: exposição das figuras do senhor e do servo como momentos fenomenológicos da consciência de si.

A ideia da leitura que defendo aqui é que os modos de relação estabelecidos pela consciência de si formam camadas tanto psíquicas quanto sociais e objetivas. Os processos de superação [*Aufhebung*] mantém os momentos anteriores como camadas inferiores de funcionamento, mantidas em processo de tensão negativa com a estrutura superior que a “resolveu” (a negando e conservando – uma vez que a aniquilação absoluta aqui, como Hegel demonstra no ciclo do desejo, levaria à aniquilação da própria consciência de si)⁵⁵. Neste sentido, superação

⁵⁴ O reconhecimento, portanto, está primeiro vinculado à relação entre consciência de si e vida, de modo que a consciência de si se reconheça como *vivente*. O desejo é a negação da independência do objeto, e ao anulá-lo, a consciência de si dá à certeza de si o modo da experiência objetual – ou seja, esta é a experiência da verdade da certeza (§9). O ciclo do desejo apenas demonstra que a consciência de si é dependente do objeto (uma vez que o desejo é evanescente, e assim a consciência de si precisa novamente reafirmar o objeto para experimentar a si mesma e a sua unidade consigo mesma - que inclui seu outro). Ainda mais: a consciência de si busca experimentar a sua certeza na forma da verdade, o que significa que ela precisa experimentar a si mesma. O desejo, porém, é um retorno a si, e para experimentar a si mesma, a consciência de si precisa experimentar o que ela mesmo faz – e, portanto, se colocar como o próprio objeto negado pelo desejo. Por isso a consciência de si deseja outra consciência de si. De um lado, a consciência de si é gênero, pura negatividade e fluxo, tal como a vida enquanto processo. De outro, é fixa, individual e dependente, tal como a vida enquanto vivente. Vida e consciência de si se encontram no medo da morte.

⁵⁵ Sendo assim, o desejo [*Begierde*] é um incômodo com a qual tanto os sujeitos individuais quanto a sociedade precisarão lidar como um problema permanente.

[*Aufhebung*] e reminiscência [*Erinnerung*] se complementam no processo fenomenológico. A negação ou esquecimento dos momentos anteriores, ou o apagamento da história, geram anomalias patológicas psicossociais, que na sociedade moderna resulta – na sua pior crise, em uma constituição anacrônica que busca libertar a consciência senhoril e, assim, retomar a primitividade da consciência – no *fascismo* enquanto formato psicossocial. Formato este doentio, patológico, porque busca uma regressão impossível que, ao fim e ao cabo, é também suicida: a libertação primitiva do desejo é a aniquilação da consciência de si e da vida social. Patologia social e anacronismo são co-constituintes.

A abordagem de Hegel da consciência de si traz uma nova concepção antropológica, permitindo um outro caminho para a discussão originalmente feita em torno do direito natural e da fundação do estado. Aqui temos uma concepção em que o humano desenvolve suas determinações no jogo de relações intersubjetivas e sociais. O Estado político, por sua vez, torna-se uma questão posterior, uma vez que depende de um processo socio-histórico complexo para sua implementação. Assim, o processo de formação do humano não se restringe à análise do indivíduo (portanto, a antropologia de Hegel é anti-atomista), mas demanda também a compreensão dos traços relacionais intersubjetivos e sociais. A determinação é mútua, mas há certa anterioridade fenomenológica da consciência de si (que contém, em si, os aspectos universal e individual/natural). Por conta dessa característica, chamo aqui a perspectiva de Hegel de *psicossocial*.

A posição de Hegel é, portanto, avessa à ideia de uma natureza humana estática, atomista, que toma o humano individual como pronto e acabado, como princípio do qual se deduz suas relações, interações e a constituição social.

Isto implica entender que a consciência de si, na *Fenomenologia*, não é naturalmente social, e conseqüentemente que a própria sociedade humana não é dada pela natureza. Ainda, que a comunicação linguística não é anterior ou simultânea ao choque psíquico e empírico entre sujeitos primitivos. Isto envolve duas pressuposições críticas, a saber, com relação (1) à noção hobbesiana de contrato social⁵⁶, que entende o pacto que gera a sociedade como uma consequência natural da constituição humana, via sua capacidade de calcular interesses e buscar a paz, com a adição *ad hoc* de um terceiro termo (o soberano),

⁵⁶ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Editado por J. C. A. Gaskin. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.

que garantiria o pacto social por meio do seu poder de punição; (2) à noção de reciprocidade de reconhecimento de racionalidade (ou de gênero, de igualdade) entre as partes (que pode ser representada pela concepção de Fichte⁵⁷. Poderíamos, ainda, (3) comparar com a noção de Rousseau, no *segundo discurso*⁵⁸, em que o humano se associa por conta de estímulo externo (as intempéries da natureza), de modo que o humano passa a estabelecer relações entre si a partir do interesse de colaboração para a sobrevivência e, com isso, gera novos tipos de relações que, por sua vez, desenvolvem novas capacidades e novas formas de relacionamento nos humanos⁵⁹.

A perspectiva de Hegel, na *Fenomenologia*, apresenta uma tese original, que está vinculada a uma concepção *antropológica*. Por um lado, Hegel discorda de Hobbes, uma vez que nesse não há explicação para a capacidade de comunicação entre os homens antes do pacto⁶⁰. Com relação a Hobbes, Hegel parece seguir um caminho mais próximo à crítica de Rousseau, de que o humano apenas desenvolve certas capacidades (racionais) a partir do próprio convívio social (assim a racionalidade não é uma mera capacidade já acabada que segue um fluxo por si só, mas é resultado de um conjunto de relações que a gera, a desenvolve e a alimenta – ou seja, razão e cultura estão intrinsecamente ligadas, diferente de Hobbes, onde razão é um resultado natural da constituição humana).

Por outro lado, Fichte peca pela falta de entendimento do resultado empírico da constituição da consciência de si (ou do “eu”): Fichte incorre no mesmo erro de Hobbes mas pelo caminho contrário. O humano é considerado racional pela sua constituição transcendental, e assim capaz, já de antemão, de reconhecimento recíproco.

Neste sentido, a concepção de Hegel é muito mais crítica à concepção transcendental do que à empirista. Por outro lado, Hegel é avesso à passividade

⁵⁷ FICHTE, J. G. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Iena e Leipzig: Christian Ernst Gabler, 1796.

⁵⁸ ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Desigualdade Entre os Homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. *Os Pensadores: Rousseau*. 5ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

⁵⁹ Onde se torna relevante a análise rousseauísta entre amor de si e amor próprio.

⁶⁰ Isto é, se a convivência seria logicamente inviável antes do pacto, como poderia a linguagem se desenvolver? Se não é necessária a linguagem, então como haveria pacto? Como poderia a linguagem se desenvolver sem ter já a relação? Por outro lado: se já havia relações humanas antes do pacto, por que precisariam eles de um pacto? Se este é um momento histórico do desenvolvimento das relações humanas, por que então ele é apresentado como um momento do desenvolvimento natural, sem especificação da necessidade de desenvolvimentos sociais anteriores ao próprio pacto?

do empirismo. Hegel incorpora aqui a noção (fichtiana) de que as próprias capacidades e concepções da consciência de si se desenrolam na prática (e, assim, leva a termo a prioridade do uso prático da razão, de Kant, com a diferença de aceitar que a própria racionalidade humana se transforma e se desenvolve nessa relação). Porém, o que transforma a racionalidade humana não é o mero confronto com a natureza não consciente de si, mas a própria relação entre as consciências de si. Dessa maneira, a relação entre essas consciências de si deve gerar algo diferente do que elas já possuem (sendo geradas a partir da relação da consciência com o mundo objetual). Sendo assim, a consciência de si só pode desenvolver novos procedimentos e capacidades a partir do conflito com o que vem de fora (o outro, o não-eu de Fichte), mas, ao mesmo tempo, isto não pode se dar pelo mero confronto com a objetividade, uma vez que ela mesma é um processo resultante do confronto com essa objetividade (não podendo, então, essa relação gerar outra coisa que não o que já foi gerado, a saber, o $Eu=Eu$).

É neste caminho que o igual deve gerar seu desigual, para desenvolver a si mesmo. A consciência de si possui a mesma fundamentação ontológica do seu outro (a negatividade), e por isso pode gerar a diferença e, assim, o desenvolvimento. Mas esta negatividade precisa ser aplicada a algo que seja capaz de certa *resistência* e *transformação*, assim como *assimilação*. O mero reconhecimento recíproco não gera diferenciações e, portanto, ou pressupõe o desenvolvimento das capacidades psíquicas necessárias à sociabilidade a partir de elementos pressupostos, a serem deduzidos, ou a partir da própria relação com a natureza.

Ora, como vimos, a pressuposição de uma constituição transcendental prévia não pode explicar os modos de relação empíricos nem a origem das categorias racionais envolvidas nas relações intersubjetivas e de constituição de identidades. Fosse assim, todo indivíduo seria o mesmo e, assim, indivíduo algum. Temos aqui, portanto, o problema da formação da individualidade.

A tese de Hegel é que a transformação da consciência de si só pode vir externamente e, ao mesmo tempo, de uma negatividade que não esteja já dada no seu processo de formação. Assim, também não é um processo meramente inferencial conceitual, como a de uma razão pura kantiana, mas a de uma implicação prático-empírica. A consciência de si não é uma mera capacidade de determinar objetos de acordo com suas categorias pré-estabelecidas, mas um

modo de agir que não apenas possui uma estrutura lógica, mas que possui uma *motivação* essencial. Aqui Hegel entende a consciência de si como *desejo* [*Begierde*], que é mais fundamental do que qualquer aplicação categorial. Afinal, como a consciência de si aplicaria sua síntese às representações sensíveis sem um *interesse da razão*? Há, assim, uma coerência entre a estrutura lógica da processualidade do real (a negatividade, neste caso, da vida) e a constituição da consciência si, uma vez que essa é gerada a partir dessa própria processualidade (apresentada nos capítulos da “consciência”) e, ao se diferenciar do seu outro anterior à sua geração, não pode gerar nada além do que já é gerado. Assim, o próprio “Eu=Eu” é a autodiferenciação do não-Eu. Mas, assim, permanece na autodiferenciação vazia. Esta capacidade de negação da alteridade precisa de uma outra negação determinada da alteridade diante de si para que possa, negando a si mesma, desenvolver-se. O “Eu=Eu” agora se determina não apenas na mediação com um puro “Não-Eu” que, para si, não é um “Eu” (a saber, a vida), mas encontra a necessidade de individualização diante da contraposição de um “não-Eu” que também é, para si, um “Eu”, e assim coloca todo outro como “Não-Eu”.

Se é característica do Eu contrapor um não-Eu, há uma contradição imanente no processo de reconhecimento: se um Eu só pode ser reconhecido (refletido, saber de si) por outro que tenha a mesma capacidade que ele (uma vez que a mera reflexão solipsista não é capaz de determinar a si mesma para além daquilo que já se determina), então o Eu só pode se reconhecer por meio de algo que ao mesmo tempo seja Eu e não-Eu. O outro deve ser um Eu que não sou Eu. Aqui a consciência de si deve passar por uma experiência que negue sua absolutidade enquanto capacidade de negação. Do ponto de vista lógico, o Eu só se reconhece olhando adiante, só é consciência de si quando é posto como não-Eu, e só pode ser posto enquanto tal por outro Eu. Disto se segue que o Eu não é absoluto nem independente. E, assim, segue-se o processo de reconhecimento da singularidade da autoconsciência que, até aqui, operou apenas no âmbito geral e abstrato.

Se a consciência de si não é independente, porém, como pode ela descobrir sua *dependência*? Por meio da imposição do não-Eu. Aqui há, então, dois não-Eus, a saber, o natural e o consciencial. O primeiro se impõe por meio do medo da morte (e não da mera morte), e assim se coloca como vida (a consciência de si

é viva, indivíduo vivente, mas só sabe disso diante da *experiência* negativa que a vida lhe impõe: a possibilidade de morte). De outro lado, o não-Eu consciencial demonstra que só por meio da aceitação dele como Eu pode a consciência de si se refletir como um Eu e saber, em si mesma, o que um Eu é (ou seja, o que ele faz). Apenas o não-Eu natural permite que o não-Eu consciencial possa *sobreviver* diante da negação do Eu: há uma outra negatividade em jogo que demonstra que o outro Eu (aquele que impõe sua negatividade) *não é absoluto – absoluta é a morte*, o que, de certa forma, é a própria atividade da vida enquanto gênero diante das suas espécies.

Ao sobreviver (mesmo aceitando a submissão servil) este não-Eu consciencial (que também é um Eu), descobre *pela experiência* uma verdade sobre si mesmo que também é uma verdade sobre o outro Eu, mas que ele não consegue comunicar, a saber, que nenhuma dessas consciências é absoluta mas, antes, são relativas, individuais, e presas a justamente aquilo que pretendem negar (a vida, enquanto não-Eu). Desta forma, há uma perspectiva do Eu que descobre que é, essencialmente, não-Eu (e essa é a negação da sua absolutidade).

O medo da morte é, ao mesmo tempo, o reconhecimento da vida, que se colocava como algo exterior mas desejado, e agora a consciência de si é capaz de negar o que afirmou, a saber, a vida. Se, de um lado, a consciência de si tremeu diante do medo da morte (ou seja, do medo de não ser mais vivo), de outro, esta ignorância da morte, presente no desejo do senhor, impõe à consciência servil uma atividade que *nega o desejo*, que era sua motivação e constituição inicial que, na verdade, lhe prende à vida. Por isso, a indiferença à vida só pode surgir (embora isto só se desenvolva em figuras fenomenológicas posteriores) na consciência dominada, uma vez que a morte é a própria afirmação do poder da vida enquanto gênero, e o desejo a mera reprodução da sua busca.

Ao fazer esta virada dialética, Hegel transforma a concepção tanto da formação da *psyché* (atrelando-a à alteridade), quanto da sociedade. Temos, assim, a formação da sociedade a partir da diferenciação das *psychés*, uma vez que um conjunto de Eus que não se diferenciam não podem formar um conjunto, ao mesmo tempo que a forma de diferenciação dos Eus é que forma a sociedade. Assim, temos explicada a base da tese de que a formação psíquica é social e a formação social é psíquica.

Com isto, Hegel distingue sua perspectiva de qualquer tentativa de deduzir a sociedade a partir da natureza do homem, seja então de um *direito natural* hobbesiano, fundado em uma antropologia materialista, seja em um *direito transcendental*, fundado no kantianismo e em suas derivações. O fundamento da sociedade humana não é o próprio homem, mas o desenvolvimento lógico da realidade (do Espírito). Mas, de outro lado, o fundamento do próprio homem não é nem a natureza, nem a própria constituição inicial do humano individual, mas *resultado* desta interação inicialmente intersubjetiva e, logo depois, social. Não basta estudar o que o humano faz no outro, enquanto um ente pronto e acabado (como no racionalismo e no transcendentalismo, dito de modo simplificado), nem o que o mundo natural não-humano impõe a ele, o transformando: apenas o humano pode transformar o humano e, assim, a antropologia segue o modelo de fundamentação da lógica – o humano funda a si mesmo sem ter fundo prévio algum⁶¹. O humano se constitui, portanto, mediante a *pura atividade*, já reivindicada por Kant⁶² e por Fichte (*Tathandlung*)⁶³. Porém, esta atividade não está apenas nele.

Ora, mas a dialética hegeliana não nos permite acreditar que o humano funda a si mesmo, uma vez que o fundamento do humano encontra-se *fora de si* – agora não mais em algo meramente anterior a ele (a natureza, a objetualidade, etc.), mas também no outro humano. O reconhecimento da *humanidade* é, portanto, uma construção do humano (e do não-humano).

5 A patologia do senhorio

Neste capítulo conclusivo, exponho a concepção de “patologia do senhorio”, pensando na constituição da consciência de si senhoril enquanto uma camada, primária e recalçada, da formação psicossocial. A sua reaparição não pode se dar de modo puro (por isso é um anacronismo ou um retardo), mas a sua força por libertar-se da tensão que lhe controla (o *Aufhebung*, de certa forma, o

⁶¹ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke 5: Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1986, p. 65 – 79; FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer* (1794). 4ª edição. Hamburgo: Meiner, 1997, p. 11 – 43.

⁶² Conferir a dedução transcendental da segunda edição da Crítica da Razão Pura. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. 2 volumes. 9ª edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017, B 129 – 169, principalmente §§15 – 21.

⁶³ Vide *Wissenschaftslehre* 1794.

próprio processo de repressão civilizadora) aparece como recalque do recalque (como uma negação absoluta da negação, diferente da negação da negação que gera a negação determinada). Desta forma, o processo de *Aufhebung* não pode ser simplesmente apagado – isto é, as camadas de tensão superiores (geradas geneticamente) não podem ser simplesmente eliminadas. Nem se poderia: isto faria a “consciência de si viva” (ou seja, o indivíduo) retornar ao estado completamente primitivo, tornando-se completamente incapaz de comunicação ou qualquer outra relação de socialização. Por isto, este anacronismo surge como uma luta incoerente e parcial: ao tentar regredir, esta consciência de si reencontra as contradições superadas e, inevitavelmente, precisa ou afirmá-las ou realocá-las.

O realocamento progressivo demandaria um retorno ao *Aufhebung* negado. De outro lado, o esquecimento meramente regressivo inevitavelmente reencontra estas contradições. Como pode, então, a consciência de si regressiva lidar com este problema? Ela se aliena na mera oposição (que, posta junto, gera a contradição) e, ignorando a falsidade já reconhecida psicossocialmente da unilateralidade de um dos lados da oposição, se firma naquilo que lhe parece mais pertinente. Desta forma, a consciência de si é *fake news*.

Este processo é análogo ao que ocorre na consciência bolsonarista, no Brasil contemporâneo, e de certa forma se faz presente em parte da chamada *alt-right*. Este processo, no sentido não meramente psíquico, mas também coletivo, psicossocial, gera a doença que aqui caracterizo como *fascismo*.

A patologia do senhorio é a falta de alteridade, de consciência do finito, de realidade do fenômeno, e está presa na universalidade abstrata (incapacidade de autonegação e a conseqüente limitação – que gera o trabalho, não apenas como atividade de produção econômica, mas como autoformação). Uma sociedade de consciências primitivas ou senhoris não operaria como uma sociedade: ela se autoanularia (por isto o fascismo é suicida).

A fenomenologia continua com a consciência do escravo. A consciência senhoril está presa no princípio primitivo do desejo e na sua universalidade abstrata, ainda que agora mediada pela consciência servil. Sendo incapaz de autorreconhecimento, por ser incapaz de alteridade, apenas a reação da consciência servil poderia levá-la à transformação necessária ao seu

autorreconhecimento (que envolve reconhecer sua finitude e saber-se a si mesmo não apenas como puro Eu, mas como outro-do-outro).

A consciência senhoril sabe apenas gozar: não trabalha e não reconhece o outro. No fim, seu desfrute depende do servo. Na inversão dialética, o senhor se mostra dependente do servo, e assim não alcança a independência que buscava. A consciência senhoril é simplória, violenta, imediata e, assim, pouco formada. Uma consciência que regride ao modo de operação senhoril seria, então, deformada.

O medo absoluto, posto pela consciência da possibilidade da morte, é a porta da cultura e, desta forma, toda culturalização envolve trabalho constante de tensão com o medo. Aí uma razão de governança política, de um lado, e a constante necessidade de lidarmos com a ansiedade em nossas vidas particulares, de outro. A ansiedade é, ao menos em parte, gerada por formas mais ou menos determinadas de projeção futura do medo da morte. Trabalho é, assim, um repositório e uma expressão e exteriorização do medo. Ao trabalhar, a consciência de si se liberta do medo. Como o medo da morte é absoluto, é também fonte infinita de motivação ao trabalho.

A consciência de si fascista regride a tal ponto que se comporta como se pudesse retornar ao seu ponto inicial: o idealismo solipsista, que diz que tudo é *minha representação*, mero *fenômeno* [*Erscheinung*] – e, portanto, não vale nada para mim a não ser *a partir de mim* –, na versão pós-moderna. Porém, a consciência de si já socializada não pode meramente regredir para uma constituição primitiva, uma vez que ela se encontra já em relação. Hegel mostra que apenas a consciência servil consegue progredir fenomenologicamente, uma vez que se singulariza e delimita seu desejo (ainda que externamente, via medo da morte, do lado da vida, e medo de ser morto, do lado do senhor). A consciência servil sabe uma verdade que a consciência senhoril desconhece: a própria independência absoluta (portanto, a senhoridade) da vida. Ora, a consciência servil pensa que o senhor *é a vida*, que, enquanto gênero, para ele *é a morte*. A consciência senhoril, enquanto não tremeu diante da morte, não se sabe como dependente da vida e enquanto singular.

Sujeitos sociais não podem, porém, se comportar como meras consciências de si primitivas. A consciência de si senhoril tem *quase* o mesmo procedimento que a consciência primitiva, não fosse por um detalhe (não pequeno): a

consciência servil enquanto meio. Assim, a consciência senhoril tem um meio para confirmá-la *como senhor* enquanto, ao mesmo tempo, nega a validade dessa consciência que a reconhece. Assim, não pode se reconhecer. Não é, portanto, *como um espelho*, mas o contrário: justamente a falha da reflexão. A consciência senhoril, ao projetar a consciência servil diretamente ao objeto, recebe apenas o que já recebia como consciência primitiva: o mero desfrute do objeto. Porém, agora, crê que há algo que legitima seu *puro desfrute* e que há *coisas* que, além de lhe satisfazerem diretamente, *atuam* em prol do seu mero desfrute (ou seja, o desejo do outro é o seu próprio desejo). Dessa forma, o reconhecimento do outro é incompleto e, no fim, não encontra um reflexo ou imagem de si mesmo, uma vez que, não reconhecendo o outro e não lhe permitindo mais o desejo, não pode ver aquilo que ela é (o desejo) voltada contra si mesma e, assim, experimentar sua própria certeza como verdade. *A verdade é a possibilidade da morte.*

Um regresso psicossocial seria aquele em que o comportamento diante da realidade busca o estágio já recalcado. No caso do bolsonarismo, vemos um *regresso à senhoridade*. Em primeiro lugar, o indivíduo bolsonarista age como se *o mundo fosse apenas para ele*⁶⁴. Ele representa *o povo, a certeza, a honestidade* – independente de verificação. Ainda, não se comporta como mera consciência de si primitiva, porque reconhece que há uma relação, e se constitui coletivamente: aquele que é como eu é senhor e, desta forma, colabora para minha senhoridade, enquanto que o outro, o discordante, deve ser subjugado *em prol do meu desejo*. Tudo é *minha opinião*. Qual o compromisso ético com a realidade que possui a mera opinião? Não há, porém, garantia de reconhecimento da senhoridade de cada um deles. Há, por um lado, o reforço da opinião comum, por meio do reforço do *comportamento* de negar a realidade em grupo (e de um modo determinado). Mas isto não seria uma prova por si só, uma vez que, no fundo, essa consciência *nega a alteridade*, reforçando-se apenas a si mesmo (ainda que coletivamente, por meio do “Eu = Eu”). Onde está então, a prova?

Pensemos mais uma vez: onde está o critério de singularização (e, portanto, finitização e repressão do desejo) na formação da consciência de si? No medo da morte. Como pode, então, uma consciência que visa o retorno à senhoridade (se colocando no lugar onde nunca esteve, uma vez que a consciência

⁶⁴ Ao mesmo tempo que o faz idolatrando ou se submetendo àquele que discursivamente confirma isto para ele.

senhoril é *não cultivada*) encontrar a *certeza* (nos termos da *Fenomenologia*, portanto, não na *verdade*) de si mesma? *Na negação da morte*. Isto nos conduz a um comportamento realmente patológico e anacrônico: (1) a consciência de si senhoril se pensa absoluta, infinita e imortal (se comporta assim, mas na verdade nem sabe disso); (2) conseqüentemente, nega *a vida*.

Assim é a consciência de si bolsonarista diante da vida: *a realidade é fake news* (é meu fenômeno)⁶⁵. O coronavírus é, então, também *fake news*. Assim, a consciência senhoril pode *matar* (com sua *arma*, com sua *negação do vírus* e da responsabilidade por não propagá-lo ou com a mera negação do valor da vida do outro, classificando-o como *vagabundo, comunista, professor, cientista, globalista, feminista*, etc. Ou seja: o outro *não existe independentemente*, logo, *o que eu não sou deve estar a meu dispor ou ser eliminado*).

E quando a realidade não é um sujeito? Ainda mais fácil: quem me afirma a concepção de uma realidade que não quero aceitar é o outro. Enquanto a realidade afirma a si mesma (por exemplo, com o covid19 infectando e causando a morte de bolsonaristas), eu *a interpreto de outra forma*, uma vez que *o mundo é meu* e eu *o interpreto de acordo com meu desejo*. Aqui, novamente, a *primazia do prático*, mas em uma versão alienada e patológica. Assim, o comportamento do bolsonarista segue sendo o da consciência senhoril, uma vez que não abre mão da absolutidade de seu desejo, a não ser que a morte o impeça. A morte, porém, impede o reconhecimento da sua própria finitude – uma vez que isto é dado *pelo medo da morte*, e não pela morte mesma.

A teimosia bolsonarista, portanto, é uma espécie de busca violenta pelo regresso que, no fundo, reafirma a verdade da universalidade sobre o particular: o universal, para se concretizar, impõe a passagem de um singular a outro, de um momento a outro. Se, de um lado, o particular depende do universal, de outro, o universal depende do particular. Ao se afirmar como absoluta, buscando retornar ao puro desejo, a consciência de si senhoril *nega* toda a particularidade e, com

⁶⁵ Por isso podem afirmar que o que é real é *fake*, e o que é *fake* é real. Afirmando a invalidade do princípio de contradição, pode afirmar qualquer coisa. Não é este o caso de Hegel (como talvez queiram alguns críticos ou intérpretes), uma vez que a ferramenta do *Aufhebung* demonstra que uma possível contradição deve ser aberta ao infinito, negando, assim, a contradição. Por exemplo: do ponto de vista do infinito, o alimento que comemos no almoço é um conjunto de moléculas, de átomos, de prótons, nêutrons e elétrons, e ainda podemos ir mais longe. Apesar disto, podemos dizer que comemos batata com arroz. Isto é bastante diferente de dizer que batata é tomate, e que arroz é feijão. A perspectiva da finitude é tal que pode ser aberta, e a necessidade de abertura é dada pela inevitável contradição de uma determinada perspectiva. Isto é bastante diferente de simplesmente transformar, sofisticadamente, a realidade em opinião (o que é no que *eu quero*).

isso, *nega a si mesma*. Por conta disto, o comportamento da consciência senhoril, ao fim, *é suicida*.

Quando este comportamento psíquico é amplo o suficiente para se ampliar e se retroalimentar, temos uma consequência social, que eu chamo aqui de *fascismo*. Esse se dá ares de nacionalismo e coletivismo, de um lado, porque nega a singularidade ao negar a possibilidade da diferença determinada (que devém da alteridade). De outro lado, a consciência de si senhoril parece ter ares de individualismo porque reduz (ou busca reduzir) toda a realidade a si – mas isto só é possível justamente porque ela quer negar-se a si como *parte* desta realidade e, assim, se coloca na posição de universal abstrato que, sozinho, *não existe*.

Obviamente, há uma incongruência aqui: uma consciência puramente abstrata e universal não poderia se particularizar. Mas não é o desejo a própria busca de particularização desta consciência de si? Aqui está a contradição que encontrávamos no início do ciclo do desejo, e que leva a consciência senhoril à estagnação. Desta maneira, a retroalimentação que dá sobrevida à perspectiva da consciência de si senhoril não pode ser outra que a mera negação constante da realidade, que à leva, na patologia contemporânea, à mentira pura, isto é, não a mera criação de certezas particulares ou negação de especificidades, mas o comportamento patológico que conduz à constante autocontradição e negação da realidade.

Referências bibliográficas

ARANTES, Paulo E. Hegel No Espelho Do Dr. Lacan. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 6, n. 2, p.11-38, 1995.

BORGES, Maria de Lourdes. *A Atualidade de Hegel*. Florianópolis, SC: Editora UFSC, 2009.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, Vol. 26, No. 4, p. 821-865, Summer, 2000.

_____. Hegel e Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. *Novos Estudos*, 90, p. 131 – 171, jul. 2011.

CIRNE LIMA, Carlos. Dialética do Senhor e do Escravo e a Ideia da Revolução. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Ética e Trabalho: cinco estudos*. Caxias do Sul: De Zorzi/PyR Edições, 1989.

COSTA, André Oliveira; BAVARESCO, Agemir. Movimento Lógico Da Figura Hegeliana Do Senhor E Do Servo. *Trans/Form/Ação* [online], vol.36, n.1, p.37-60, 2013. DOI <https://doi.org/10.1590/S0101-31732013000100004>

FICHTE, J. G. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Iena e Leipzig: Christian Ernst Gabler, 1796.

_____. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer* (1794). 4ª edição. Hamburgo: Meiner, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: 1830*. 3 volumes. Tradução de José Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Werke 5: Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, §§ 446 – 450.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Editado por J. C. A. Gaskin. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. 2 volumes. 9ª edição. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.

KLOTZ, Christian. Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2º, N.º 03, dez. 2005. In: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/207/171> Acesso em 22 de julho de 2020.

_____. A Crítica e Transformação da “Filosofia da Subjetividade” na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 5, nº8, p. 25-35, Jun. 2008.

LIMA, Erick. *Entre O Eu Puro E O Eu Empírico: McDowell, Adorno E As Linhas Gerais Para Uma Leitura Materialista E Realista Da Gênese Da Autoconsciência Em Hegel*. Sofia, v.7, nº. 1, p. 105-125, Jan./Jun. 2018.

LUFT, E. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.

_____. Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva. In: CIRNE-LIMA, C. V.; LUFT, E. *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, pp. 307 – 363.

NOBRE, Marcos. *Como Nasce o Novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

PIZA, Suze. O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano. 16, Nº 27, p. 41 – 69, 2019.

ROUSSEAU, J. J. Discurso Sobre a Desigualdade Entre os Homens. Tradução de Lourdes Santos Machado. *Os Pensadores: Rousseau*. 5ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SAFATLE, Vladimir. O Amor É Mais Frio Que A Morte: Negatividade, Infinitude E Indeterminação Na Teoria Hegeliana Do Desejo. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 117, p. 95-125, Jun./2008.

SANTOS, José Henrique. *O Trabalho do Negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1993.

SILVA, L. H. V. O desejo e seu Outro. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 6, nº10, p. 47-59, Jun. 2009.

4. A *Filosofia do Direito* de Hegel como história do liberalismo moderno



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-4>

Henrique Raskin¹

A seção do Estado de Direito, na *Fenomenologia do Espírito*, já demonstra que Hegel toma a filosofia política à luz do progresso da experiência ética da humanidade na história. A *Filosofia do Direito*, porém, representará a maturidade da filosofia ética de Hegel. Será a obra que melhor desenvolverá seu pensamento político, enquanto projeto de superação do liberalismo moderno que, analiticamente, sustentava-se, até então, a partir de um apriorismo, não fundamentado, da liberdade humana.

Jaeschke afirmava que, na *Filosofia do Direito*, Hegel não teria conciliado história e razão (JAESCHKE, 2004, p. 25). A *Filosofia do Direito*, de acordo com essa leitura, viria a ser mero afastamento da tradição contratualista em sua proposição comunitária da Eticidade. Propomos, neste ensaio, que a *Filosofia do Direito*, ao contrário dessa leitura, signifique, analogamente, a fundamentação da manifestação da liberdade, enquanto produto de um processo histórico e evolutivo da experiência ética da liberdade, expressa no desenvolvimento do liberalismo na modernidade.

Defender que Hegel desenvolve um liberalismo dialético, complementar à leitura analítica dos filósofos modernos, a partir da *Filosofia do Direito*, requererá demonstrar que essa obra exprime do início ao fim, a história do liberalismo na modernidade. A tensão entre razão e história na *Filosofia do Direito* será, justamente, a fundamentação de que a efetividade da vida em comunidade não se contrapõe, de modo excludente, ao liberalismo analítico moderno, mas é o próprio cenário, no espaço e no tempo, a partir do qual ele emerge. Tomando o Direito Abstrato e a Moralidade como alusões históricas ao contratualismo e ao idealismo transcendental kantiano, respectivamente, buscamos mostrar que a Eticidade constituirá a reconciliação de ambos,

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e mestre em Ciência Política pela Columbia University. Professor e coordenador no curso de Relações Internacionais na Universidade Positivo (UP). E-mail: hraskin@hotmail.com

enquanto fundamento necessário e, ao mesmo tempo, enquanto espaço da contingência em sua configuração.

O contratualismo como Direito Abstrato

A primeira parte da *Filosofia do Direito*, o Direito Abstrato, é a primeira determinação da liberdade, em configuração abstrata, formal, “desprovida de conteúdo” (HEGEL, PhR, 1989, §35, p. 93/ FD, 2010, §35, p. 79). Parte da pessoa formal, sujeito do direito, enquanto um eu abstrato, sem quaisquer caráter ou valor concretos. Em sua personalidade, está “o saber de si como objeto, [...] puramente idêntico consigo” (Ibid., §35, p. 94/ FD, 2010, §35, p. 80), sem conter a particularidade da vontade (Ibid., §37, p. 96/ FD, 2010, §37, p. 80) e, portanto, sem poder determinar-se em sua liberdade, em seu desejo, em seu bel-prazer contingente (Ibid., §37, p. 96/ FD, 2010, §37, p. 80). Afirma Hegel que “o direito abstrato apenas é, em relação ao seu conteúdo ulterior, uma possibilidade; [...] delimita-se ao aspecto negativo de não lesar a personalidade e o que deriva dela” (Ibid., §38, p. 97/ FD, 2010, §38, p. 81). Deixa de ser possibilidade jurídica o direito que não visa a efetivar a liberdade. Tal como a imposição de um princípio negativo de não-contradição, é direito, em sua determinação abstrata, o que diz respeito àqueles imperativos jurídicos que impõem limites à personalidade, que apenas proíbem, por fundamento (Ibid., §38, p. 97/ FD, 2010, §38, p. 81).

O Direito Abstrato divide-se em três momentos: a propriedade, o contrato e o ilícito (Ibid., §40, p. 98/ FD, 2010, §40, p. 81). São instâncias formais da liberdade, que se dá de modo imediato. Não têm um fundamento reflexivo, ainda, e, por isso, não se dotam de conteúdo. No entanto, tal como a lei da não-contradição da efetividade formal, a propriedade, o contrato e o ilícito serão um requerimento formal para a sustentação do direito, enquanto tal, em sua instância formal, abstrata.

A propriedade é a esfera externa da liberdade da pessoa (Ibid., §41, p. 102/ FD, 2010, §41, p. 83), o produto da alheação, ou seja, direito que a pessoa tem de “colocar sua vontade em cada Coisa” (Ibid., §44, p. 106/ FD, 2010, §44, p. 85). É direito absoluto do homem. A propriedade, tal como a posse, é meio de superação do carecimento natural, porém, mais do que isso, é também “fim essencial para si” (Ibid., §45, p. 107/ FD, 2010, §45, p. 86). A propriedade privada é o primeiro

momento de objetivização da “vontade do [indivíduo] singular” (Ibid., §46, pp. 107-108/ FD, 2010, §46, p. 86). Esse indivíduo singular é a pessoa do direito, ser vivo em corpo orgânico, que é, quanto ao conteúdo, universal, mas, ao mesmo tempo, detém sua própria vida e seu próprio corpo, e outras Coisas, conforme sua vontade (Ibid., §47, p. 110/ FD, 2010, §47, p. 86). O racional, portanto, é que se possua propriedade, ainda que o que e quanto cada um possua seja contingência jurídica (Ibid., §49, p. 112/ FD, 2010, §49, p. 88). Essa contingência se determina a partir da tomada de posse, do uso e da alheação (Ibid., §53, pp. 117-118/ FD, 2010, §53, p. 91), processo de exteriorização da vontade na objetividade.

O ponto de partida da determinação da liberdade já carrega consigo pressupostos modernos e liberais para a figura de pessoa, categoria central no Direito Abstrato. A relação moderna entre pessoa e corpo terá implicações na ética hegeliana, conforme defende Angelica Nuzzo (NUZZO, 2001, p. 111). Pode-se dizer que, na história da filosofia, existem dois modelos de relação pessoa-corpo: o primeiro, referente à “metafísica personalista”, consiste na pessoa como unidade substancial entre alma e corpo, no sentido em que o corpo é a verdadeira dimensão ontológica da pessoa. O corpo, aqui, não é objeto, tampouco propriedade, mas a expressão da dignidade humana, que o impossibilita de receber denotação valorativa. O segundo modelo, adotado por Hegel, corresponderá à compreensão moderna da relação pessoa-corpo (NUZZO, 2001, p. 112): a de que o corpo “seja visto como a prisão ou túmulo mortal e material de uma alma imortal e puramente superior [*noumenal*]” (Ibid., p. 112). O corpo, assim, é o princípio material da individuação e é dotado de função instrumental. “O ser humano não é o seu corpo; ele meramente tem um corpo que deveria ser usado como qualquer outro objeto da propriedade” (Ibid., p. 112). Personalidade, assim, será a capacidade de realizar abstração de todas as determinações e condições que afetam o pensamento e a vontade.

A pessoa, personalidade, nesse sentido, será a figura da teoria moderna da subjetividade, da mesma forma com que, no Direito Abstrato, será a primeira camada de determinação da vontade livre, a partir da propriedade do corpo. Não será o corpo mais uma condição accidental, mas será ele a condição necessária para o contexto do reconhecimento jurídico (Ibid., p. 113). É o que, desde Locke, na Carta a Respeito da Tolerância, apareceria como interesse civil (LOCKE, 1964, p. 9). Hegel recupera, no Direito Abstrato, essa percepção moderna e liberal do

status jurídico da vontade livre a partir da categoria do corpo. “A pessoa não pode ser livre apenas fazendo abstração de toda pressuposição natural e física” (NUZZO, 2001, p. 113). O corpo será a encarnação primeira da vontade, a primeira condição para a intersubjetividade (Ibid., p. 113), a permear a dialética hegeliana desde o momento abstrato da *Filosofia do Direito*.

Estabelecida a personalidade, o momento do contrato, ainda formal, denotará a contrariedade entre vontades, entre pessoas do direito. Até então, o momento da propriedade tratava da relação de posse, uso e alheação do proprietário com a Coisa. A partir de agora, emerge a relação entre proprietários de Coisas que, no entanto, entre si se engajam em relações de deixar de ser, permanecer e tornar-se proprietário (HEGEL, PhR, 1989, §74, p. 157/ FD, 2010, §74, p. 107). O proprietário não necessita mais da propriedade alheada para ser, em si, proprietário (Ibid., §72, p. 155/ FD, 2010, §72, p. 106). Por esse motivo, proprietários poderão se engajar em relações de contrato, nas quais, de um lado, renuncia-se a propriedade e, de outro, recebe-a (Ibid., §74, p. 157/ FD, 2010, §74, p. 107). Conta o contrato com o arbítrio, entre as partes, com uma vontade comum entre elas e, por fim, com o objeto de troca do contrato, a Coisa exterior singular (Ibid., §75, p. 157/ FD, 2010, §75, p. 107).

Na relação entre proprietários, a pessoa enquanto figura jurídica, por um lado, é a condição de encarnação sem a qual a vontade livre não se realiza e, por outro, é o instrumento da própria vontade na sua realização. Isso estabelecerá, primeiramente, que há um direito limitado da pessoa em relação ao seu corpo, pois ela precisa do corpo para ser juridicamente reconhecida. Em segundo lugar, estabelecerá o direito ilimitado para cada pessoa ser respeitada em seu corpo pelas outras pessoas (NUZZO, 2001, p. 121). Será esse o princípio normativo da intersubjetividade entre proprietários. Será o motivo pelo qual a pessoa não pode ser objeto do contrato, mas apenas sujeito, pois, enquanto pessoa, precisa ser proprietário de seu corpo – que não pode ser violado (Ibid., p. 122).

Por se tratar a relação de contrato entre vontades em seu caráter ainda formal, imediato, porém, há algo a ser superado: é contingente que a vontade particular (entre as partes) esteja em concordância com a vontade universal, o direito. Pode ser que a primeira não corresponda à segunda. Emerge, assim, o momento do ilícito, enquanto “necessidade lógica superior” (HEGEL, PhR, 1989, §81, p. 170/ FD, 2010, §81, p. 114), manifestação de que o contrato formal é

insuficiente enquanto momento do direito. A vontade particular, contingente, pode ser ilícita, ainda que cumprindo os requerimentos formais do contrato (Ibid., §81, pp. 169-170/ FD, 2010, §81, p. 114).

O ilícito emerge porque o contrato conota ao direito apenas universalidade interna, comum apenas às partes envolvidas (Ibid., §82, p. 172/ FD, 2010, §82, p. 115). Aparece para contrapor o direito em si e a vontade particular, demonstrando que o contrato consistia em direito particular, e não universal. É, assim, nulo, desdobrando-se em três momentos: ilícito não-intencional, fraude e crime (Ibid., §83, p. 174/ FD, 2010, §83, p. 115). O ilícito não-intencional, ou civil, consiste em “disputas a partir de um título jurídico” (Ibid., §85, p. 175/ FD, 2010, §85, p. 116), tratando-se de litígio jurídico civil. A vontade universal, neste momento, determina-se como uma “efetividade reconhecida” (Ibid., §85, p. 175/ FD, 2010, §85, p. 116), frente à qual as partes devem “renunciar à sua maneira de ver e a seus interesses particulares” (Ibid., §85, p. 175/ FD, 2010, §85, p. 116). A fraude, por sua vez, traz a falsa aparência, por arbítrio de uma das partes, de modo a haver exatidão, a haver consentimento, mas sem contemplar o aspecto universal em si do direito (Ibid., §88, p. 177/ FD, 2010, §88, p. 117). Por fim, o crime, ou coação, é a própria violação da vontade, por uma das partes (Ibid., §90, p. 178/ FD, 2010, §90, p. 117). A violação do contrato pela não-execução do que foi estipulado, ou pela omissão, é uma violência, “na medida em que privo ou subtraio uma propriedade que é de outro ou uma prestação que lhe é devida” (Ibid., §93, p. 179/ FD, 2010, §93, p. 118).

A coação é o último momento do Direito Abstrato, antes de passar à Moralidade, pois, além de escancarar a insuficiência do direito formal enquanto fundamento para a liberdade, dado seu caráter particular, ele demonstra que a própria violação do direito formal pode estar em concordância com o direito universal em si. Aqui, mostram-se indícios mais concretos de que o Direito Abstrato constitui um diálogo com a escola de pensamento do contratualismo moderno. O momento fundamental da propriedade já aludia à centralidade que ela possui no pensamento de Hobbes, Locke e Rousseau; por outro lado, a particularidade da vontade do contrato dizia respeito à arbitrariedade e as divergências do próprio contratualismo desses pensadores. No entanto, será a coação o ponto determinante, em que Hegel escreve:

Coação pedagógica ou coação exercida contra a selvageria e a brutalidade aparece, na verdade, como uma coação primeira, que não se segue de uma primeira que a precede. Mas a vontade somente natural é em si uma violência contra a ideia sendo em si da liberdade, que deve ser protegida contra tal vontade inculta e levada nela à validade. Ou é um ser-aí ético já posto na família ou no Estado, contra o qual essa naturalidade é um ato de violência, ou é apenas um estado de natureza, – estado de violência em geral existente, contra o qual, assim, a ideia funda um direito dos heróis (Ibid., §93, pp. 179-180/ FD, 2010, §93, p. 118).

Hegel remonta o estado de natureza hobbesiano para afirmar que, dialeticamente, a coação, embora seja a contrariedade do direito, é, também, na história do pensamento liberal, a formação do próprio direito. Dessa forma, “o direito abstrato é um direito de coação” (Ibid., §94, p. 180/ FD, 2010, §94, p. 119), um direito no qual a coação é permitida, em nome da liberdade (Ibid., §94, p. 180/ FD, 2010, §94, p. 119). É um direito de coação em oposição ao crime da violência de uma pessoa sobre a outra. A vontade do criminoso torna-se um mal, um dano à propriedade, e a violação dessa vontade será, no Direito Abstrato, o restabelecimento do direito. “Importa somente que o crime tem de ser suprassumido [;] não, eventualmente, como produção de um mal, mas como violação do direito enquanto direito” (Ibid., §99, p. 188/ FD, 2010, §99, p. 122).

O diálogo com o contratualismo, enquanto momento do liberalismo, traz a violação da violação da liberdade, como fundamento formal do direito. No entanto, para Hegel, isso se mostra insuficiente, uma vez que “o Estado não é de modo algum um contrato” (Ibid., §100, p. 191/ FD, 2010, §100, p. 123). A pena ao criminoso não pode ser, para ele, uma retaliação (violação da violação), mas deve tomar o criminoso enquanto ser racional. Para isso, é preciso tomá-lo a partir de seu ato, dotado de conteúdo, e não apenas de sua violação formal a um contrato, como se fosse “um animal nocivo” (Ibid., §100, p. 191/ FD, 2010, §100, p. 123). A vingança – retaliação formal – será como uma nova lesão (Ibid., §102, p. 196/ FD, 2010, §102, p. 126). Por esse motivo, Hegel propõe uma justiça punitiva, e não vingadora (Ibid., §103, p. 197/ FD, 2010, §103, p. 126). Requer superar o direito formal enquanto momento da manifestação da liberdade que, ainda sem conteúdo, toma como fundamento imediato o contrato.

Esse será um aspecto da crítica liberal de Hegel a um fundamento contratualista de liberalismo, que sujeita a legitimidade política à escolha e ao consentimento dos indivíduos (PATTEN, 2001, p. 170). Há, para Hegel, uma distinção entre *Privatrecht* e *Staatsrecht*, não se podendo derivar o segundo do

primeiro. Fazendo-se isso, corre-se o risco de se instituir uma fundação caprichosa ou não confiável para a construção da legitimidade do Estado racional (Ibid., p. 170). A concepção de um estado de natureza, a partir do qual emergjam contratos privados que deem origem ao Estado, não possui garantia alguma de que as instituições criadas tenham por base racionalidade. Corre-se o risco de não se realizar, em nenhum aspecto, a liberdade, remontando-se o estado de natureza de guerra de todos contra todos (Ibid., p. 174). Isso não impede, por outro lado, que o *Staatsrecht* não se contraponha ao *Privatrecht*. A propriedade, o contrato, a punição, serão categorias do mundo social que detém relações de reconhecimento (Ibid., p. 179).

O problema do formalismo será a crítica à insuficiência de uma razão ainda não refletida em si mesma. No Direito Abstrato, isso se vê pela relevância do contrato que, em sua arbitrariedade e contingência, não pode se consolidar como fundamento da liberdade, pois ainda se deu de maneira imediata, sem conteúdo. O caráter negativo do direito, de apenas “não lesar a personalidade e o que deriva dela” (HEGEL, PhR, 1989, §38, p. 97/ FD, 2010, §38, p. 81), precisa ser conservado, mas também refletido em si mesmo. Nunca houve a construção do Estado a partir de contratos (Ibid., §100, p. 191/ FD, 2010, §100, p. 123) e, por isso, o apriorismo analítico da não-violação do contrato precisa ser problematizado, para fundamentar-se em si mesmo, em seu conteúdo. Assim, Hegel supera o Direito Abstrato e adentra a segunda parte da *Filosofia do Direito*, a Moralidade.

Idealismo transcendental como Moralidade

No Direito Abstrato, a vontade era personalidade; agora, na Moralidade, toma-se a personalidade como objeto, fazendo da vontade o sujeito contraposto a ela (Ibid., §104, p. 198/ FD, 2010, §104, p. 127). Trata-se a Moralidade, portanto, da subjetividade da vontade (Ibid., §106, p. 204/ FD, 2010, §106, p. 129), em seu sentido reflexivo, enquanto um processo de identificação com a vontade universal (Ibid., §106, p. 204/ FD, 2010, §106, p. 129). A desconexão do contrato com a vontade universal havia sido o problema a ser superado no Direito Abstrato. Neste momento reflexivo, será buscado, justamente, o “direito da vontade subjetiva” (Ibid., §107, p. 205/ FD, 2010, §107, p. 130) enquanto ponto

de vista moral para além da arbitrariedade dos contratos firmados na etapa anterior. Aparecerá, aqui, o dever-ser, a exigência, ainda formal, abstrata, mas dotada de universalidade (Ibid., §108, p. 206/ FD, 2010, §108, pp. 130-131).

Forma-se uma nova dinâmica, de contraposição entre subjetividade e objetividade. A primeira, refletida em si mesma, transpõe seu conteúdo na objetividade (ser-aí imediato); neste processo, permanece igual o conteúdo entre ambas, sendo o conteúdo, ainda formal, a identidade simples da própria vontade consigo (Ibid., §109, pp. 207-208/ FD, 2010, §109, p. 131). A subjetividade, nesse sentido, relaciona-se com a objetividade em seu ponto de vista moral: supera o requerimento de apenas não contradizer a si mesma, relativo ao contrato, e preenche-se de conteúdo nessa relação com a exterioridade (Ibid., §110, p. 208/ FD, 2010, §110, p. 131). A subjetividade, refletida em si mesma, detém a objetividade do conceito e a vontade universal idêntica consigo, mas ainda em caráter formal; por esse motivo, corre o risco de ter conteúdo que não corresponda ao conceito (Ibid., §111, p. 209/ FD, 2010, §111, pp. 131-132).

Nessa relação entre subjetividade e objetividade, Hegel introduz a noção de “fim”, a identidade entre ambas (Ibid., §109, p. 208/ FD, 2010, §109, p. 131), cuja realização é conservada na subjetividade (Ibid., §112, pp. 209-210/ FD, 2010, §112, p. 132). Mostra-se evidente o diálogo que se faz, a partir da noção de finalidade, com Kant que, já na *Crítica da Razão Pura* afirmava que “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos” (KANT, KrV, 1956, B XIII, p. 18/ CRP, 2001, B XIII, p. 44). O estabelecimento racional de fins, no sujeito, determina os meios para a sua satisfação, retornando da objetividade o particular e o contingente que satisfaçam a necessidade e a universalidade da razão. A adequação do ser-aí imediato exterior ao conceito, trará a síntese da subjetividade universal (HEGEL, PhR, 1989, §112, pp. 209-210/ FD, 2010, §112, p. 132), categoria da Moralidade.

A ação, por sua vez, será “a externação da vontade enquanto subjetiva ou moral” (Ibid., §113, p. 211/ FD, 2010, §113, p. 132). Toma o espaço que a propriedade possuía no Direito Abstrato enquanto esfera externa da liberdade. A partir da ação, Hegel divide a Moralidade em três etapas: o propósito da vontade subjetiva (direito formal da ação), intenção e bem-estar (aspecto particular da ação) e o Bem (fim absoluto da vontade) (Ibid., §114, p. 213/ FD, 2010, §114, p. 133).

O primeiro momento, do propósito da vontade subjetiva (direito formal da ação), consiste no fato de que o ato transforma o objeto exterior, de tal modo a ter culpa (Ibid., §115, p. 215/ FD, 2010, §115, p. 134), ao trazer junto consigo consequências relacionadas à ação. Desde o momento do propósito, isso aparecerá na culpa enquanto categoria da concatenação relacional dos elementos da totalidade. “O predicado abstrato de [algo] ser meu reside no ser-aí transformado” (Ibid., §115, p. 215/ FD, 2010, §115, p. 134). Hegel observa em uma nova camada a questão que, no Direito Abstrato, tomava a forma da propriedade. A propriedade antes tida enquanto externalização da vontade, agora toma a forma da relação entre subjetividade e objetividade, entre transformador e transformado. “A ação [...] tem múltiplas consequências, [...] são a figura, que tem por alma o fim da ação” (Ibid., §118, p. 218/ FD, 2010, §118, p. 135).

Haverá, no entanto, consequências contingentes e necessárias para a ação, e Hegel logo trata de problematizar o desprezo às consequências na determinação da ação subjetiva. Abstratamente, as consequências são configuração imanente da ação tomada, já estão contidas nela e, assim, apenas aparecem. Por outro lado, há finitude (contingência) contida na necessidade e, por isso, agir é, por outro lado, entregar-se à lei (Ibid., §118, p. 218/ FD, 2010, §118, p. 135) de que as consequências são externas ao propósito da ação. Não adianta negar a objetividade, como fazia o cético. As circunstâncias, tal como expostas na rodada real da dialética das modalidades, fazem com que não se possa pensar a ação apenas abstratamente mas, ao mesmo tempo, a própria contingência traz o problema de que as circunstâncias permitiriam absolver um criminoso com consequências menos graves, ou punir a boa ação cujos efeitos foram nulos (Ibid., §118, pp. 218-219/ FD, 2010, §118, p. 135-136).

Essa contradição leva ao segundo momento da Moralidade, o da intenção e bem-estar. A intenção será o aspecto universal contido no propósito, singular ao ser pensante. “O esforço da justificação pela intenção é o isolar de um aspecto singular em geral, do qual se afirma ser a essência subjetiva da ação” (Ibid., §119, p. 223/ FD, 2010, §119, p. 136). É a abstração, reflexão subjetiva que, reconhecendo a multiplicidade de circunstâncias contingentes, dissocia-se delas (Ibid., §119, p. 224/ FD, 2010, §119, p. 137). O direito da intenção será momento em que a qualidade universal da ação seja sabida pelo agente; e, em contraposição, o direito da objetividade será a afirmação de que a ação é sabida e

querida pelo agente. Por isso, “a inimputabilidade total ou menor das crianças, dos imbecis, dos loucos em suas ações” (Ibid., §120, p. 226/ FD, 2010, §120, p. 137). Nesse aspecto, é preciso tratar o agente conforme a honra de ser um ser pensante (Ibid., §120, p. 226/ FD, 2010, §120, p. 137) – da mesma maneira que o criminoso, no Direito Abstrato, também o merecia. O ponto central aqui é que Hegel, agora, analisa a subjetividade a partir de sua apercepção: o saber que sabe. A ação do agente racional é deliberada: constitui a liberdade subjetiva, em seu interesse particular (Ibid., §121, p. 229/ FD, 2010, §121, p. 138). A satisfação será, justamente, o bem-estar, a felicidade (Ibid., §123, p. 230/ FD, 2010, §123, p. 138), a realização dos fins, e tendo validade em si e para si, não é exigido que tais fins particulares divirjam dos fins universais. Pelo contrário, é na congruência de ambos que se atribuirá valor à subjetividade, pois “o que o sujeito é, é a série de suas ações” (Ibid., §124, p. 233/ FD, 2010, §124, p. 139). Ações com intenção exclusivamente particulares, desconectadas de fins universais, fazem da subjetividade uma série de produções sem valor. Mas é preciso contemplar o direito da particularidade.

Esse é o legado cristão da liberdade subjetiva, a particularidade, que é idêntica e diferente, ao mesmo tempo, em relação ao universal. Porém, observando apenas o seu caráter formal, abstrato, como o faz o momento da Moralidade, apenas se fixa a contraposição do particular ao universal. Formalmente são diferentes, e por isso, essa leitura da moralidade perpetuar-se-á na “exigência de fazer com aversão o que ordena a obrigação” (Ibid., §124, p. 233/ FD, 2010, §124, p. 140). Emerge o dualismo excludente entre particular e universal, que submete, assim, a história universal aos impulsos e paixões particulares dos grandes líderes que passam a ser desprezados em sua vaidade (Ibid., §124, p. 234/ FD, 2010, §124, p. 140). Contrariamente, quer Hegel demonstrar que há correspondência entre os princípios particular e o universal, que, mesmo preenchido de intenções contingentes e particularidades, há um sentido necessário e universal na história. O heroísmo universal não deixa de sê-lo ao conter intenção particular. Conforme colocado anteriormente, a apercepção demanda que seja preciso ser racional, ou seja, livre, para possuir direito de particularidade. Por isso, a liberdade e a particularidade não podem contradizer uma a outra. Assim, será a intenção moral, enquanto reflexão da subjetividade nela mesma, o visar ao bem-estar próprio e ao alheio; o visar à particularidade e

à universalidade, ao mesmo tempo. Isso, para Hegel, não pode justificar uma ação ilícita (Ibid., §126, pp. 236-237/ FD, 2010, §126, p. 141).

Hegel explicita, aqui, que se coloca em diálogo com Kant, o filósofo a fundamentar o direito formal a partir da intenção moral. Antes, podiam-se justificar crimes enquanto racionais, ainda que motivados pelo ânimo ou entusiasmo. Contrapondo a razão às paixões, o direito racional de Kant viria a extinguir as “comoventes representações dramáticas” que “justificavam o mau sujeito com um coração que deve ser bom” (Ibid., §126, p. 237/ FD, 2010, §126, p. 141). No entanto, a relação exclusiva entre o bem-estar particular e o bem universal também não se aplica: tomados apenas formalmente, incorre-se nesse erro. Essa diferença formal, quando preenchida de conteúdo, pode-se configurar enquanto identidade.

Porém, ela ainda não o faz, pois permanece formal. Ainda assim, já superou o Direito Abstrato que, a partir do contrato, permitia a exclusão de sujeitos racionais. Neste estágio da Moralidade, o sujeito racional não pode mais estar “fora” do direito. O criminoso, no Direito Abstrato, podia. É nesse sentido que Hegel, agora, invoca o direito de miséria [*Notrecht*] (Ibid., §127, p. 240/ FD, 2010, §127, p. 142), que garante a conservação do interesse particular, o interesse do “ser-aí pessoal enquanto vida” (Ibid., §127, p. 240/ FD, 2010, §127, p. 142). A miséria revela a contingência do direito e do bem-estar – mostram-se que não são assegurados, necessários. Frente a isso, o direito não pode permitir a privação de si mesmo, embora ainda o faça. Em sua etapa formal, o ser-aí abstrato da liberdade (universal) contraposto de modo excludente à vontade particular permite que isso ocorra: o direito ainda não contemplaria a vida, os interesses da vontade natural. Integram-se a liberdade e a particularidade, mas, aqui, têm vinculação apenas relativa uma à outra (Ibid., §128, p. 241/ FD, 2010, §128, p. 142).

Passa-se, assim, ao terceiro momento da Moralidade, que tem, de um lado o Bem e, de outro, a consciência moral. O Bem é “a unidade do conceito da vontade e da vontade particular [...], a liberdade realizada” (Ibid., §129, p. 243/ FD, 2010, §129, p. 143). É necessidade de ser efetivo pela vontade particular e, ao mesmo tempo, é substância dessa vontade (Ibid., §129, p. 243/ FD, 2010, §129, p. 143). É, em sua forma abstrata, essencial (Ibid., §131, p. 244/ FD, 2010, §131, p. 143), e assim, a vontade subjetiva reconhece como válido o que ela discerne

como bom (Ibid., §132, p. 245/ FD, 2010, §132, p. 144). Sendo o direito correspondente à moral, ele determinará a ação enquanto boa ou má, enquanto legal ou ilegal (Ibid., §132, p. 245/ FD, 2010, §132, p. 144). Isso supera o fundamento imediato do Direito Abstrato enquanto mero contrato particular firmado. Agora, haverá um fundamento moral – ainda que formal, sem conteúdo determinado. Há princípios universais regendo o direito. O legal e o ilegal incorporarão o Bem e o Mal, na objetividade do direito (Ibid., §132, p. 246/ FD, 2010, §132, p. 145).

Inicialmente, o Bem tem a forma da obrigação, pois é contraposto à vontade particular (Ibid., §133, p. 250/ FD, 2010, §133, p. 146); é a “obrigação pela obrigação” (Ibid., §133, p. 250/ FD, 2010, §133, p. 146). Instigando a necessidade de preenchimento de conteúdo, Hegel, pergunta, porém: o que é a obrigação? A nível formal, será “realizar o direito e cuidar do bem-estar, de seu próprio bem-estar e do bem-estar em uma determinação universal, do bem-estar do outro” (Ibid., §134, p. 251/ FD, 2010, §134, p. 146). Não se sabe, entretanto, no que consiste bem-estar. Apenas, que a autoconsciência moral é a obrigação, a reflexividade subjetividade em conformidade com o Bem – abstrato.

Essa será a crítica ao idealismo kantiano, que concebe a autonomia infinita, mas enquanto rebaixada em formalismo vazio, “um falatório sobre a obrigação pela obrigação (Ibid., §135, p. 252/ FD, 2010, §135, p. 147). É o problema identificado na rodada real da dialética das modalidades. Não se encontra um fundamento imanente para a moralidade, apenas a sua identidade formal: “se, aliás, for fixado e pressuposto para si que a propriedade e a vida humana devam existir e ser respeitadas, é então uma contradição cometer um roubo ou um homicídio”. Kant apenas instrumentaliza a contradição a serviço da conservação de princípios fixados, com conteúdo não fundamentado. A propriedade privada e a existência da vida humana, em si, estão dados, carecendo de justificação filosófica (Ibid., §135, p. 253/ FD, 2010, §135, p. 147).

De um lado, há o Bem abstrato, universal; de outro, a subjetividade, contendo a particularidade, é a “certeza absoluta de si mesma, universalidade refletida dentro de si, [...] o que determina e o que decide (Ibid., §136, p. 254/ FD, 2010, §136, p. 148). É a consciência moral formal, que:

destrói toda determinidade do direito, da obrigação e do ser-aí dentro de si, assim como ela é o poder judicante de determinar, somente a partir dela, que conteúdo é bom e é ao mesmo tempo o poder ao qual o Bem, que inicialmente apenas é representado e devendo ser, é devedor de ter uma efetividade (Ibid., §138, p. 259/ FD, 2010, §138, p. 150).

Hegel critica, portanto, a fundamentação de Kant a partir da contradição, pois ela é meramente formal, não expondo o próprio fundamento do conteúdo da moralidade. No fim das contas, essa moralidade pode tomar o universal em si e para si como o arbitrário, e “a particularidade própria acima do universal” (Ibid., §139, p. 261/ FD, 2010, §139, p. 150). Reverte-se no Mal, uma vez que ambos têm “a certeza de si mesmo sendo para si, sabendo e decidindo para si” (Ibid., §139, p. 261/ FD, 2010, §139, p. 150).

Nesse Bem abstrato, a diferença entre bom e mau e todas as obrigações efetivas desapareceram; por causa disso, querer simplesmente o Bem, e ter na ação uma boa intenção, é antes querer o Mal, na medida em que o Bem apenas é querido nessa abstração, e com isso a determinação é reservada ao arbítrio do sujeito (Ibid., §140, p. 271/ FD, 2010, §140, p. 157).

A não determinação de conteúdo na moralidade reduz a regra do direito à opinião subjetiva, crença, princípio de convicção (Ibid., §140, p. 275/ FD, 2010, §140, p. 160). A fim de rejeitar a vaidade, o sujeito da moralidade torna-se o mais vaidoso. “Permanece um serviço divino solitário de si mesmo” (Ibid., §140, p. 279/ FD, 2010, §140, p. 164). Dissipa-se, portanto, tornando-se idêntica à universalidade abstrata do Bem. Em identidade uma com a outra, têm sua verdade na Eticidade (Ibid., §141, p. 286/ FD, 2010, §141, pp. 164-165).

A questão que se coloca como problema na Moralidade é se o Bem é condição suficiente para a racionalidade da ação efetiva. Essa se mostrará a inflexão entre Kant e Hegel. Para Kant, é suficiente, e isso Hegel critica a partir do sujeito da moralidade, que é “vaidoso”. Para Hegel, a superação do individualismo se dá em trazer à tona o fato de que o Bem não determina o contexto e as condições para a ação. A realização do Bem, para Hegel, requererá alguns fatores motivacionais (COLLINS, 2001, p. 32). Alguns são muito próximos a Kant: primeiro, o rendimento a determinações que não emergem da vontade do sujeito, em oposição a inclinações da natureza, não é livre. Deve-se estar em acordo com a vontade universal para ser livre. Há a intenção no sujeito, também,

de viver moralmente uma vida boa. As leis morais pertencem ao âmbito do racional, que permitem a liberdade (Ibid., p. 32).

A diferença entre Kant e Hegel é que Hegel, além dessas duas características, estará preocupado em reivindicar a liberdade individual – elemento esquecido por Kant ao contrapor de modo excludente desejo e dever. Pode-se escolher entre autonomia racional e heteronomia natural, mas apenas em caso de não ser o sujeito completamente livre ou racional. O dever, para Hegel, deve estar permeado na vontade singular, deve ser o que o sujeito deseja (Ibid., p. 32). Isso não significa submeter a vontade particular à universal, mas entender que é preciso abordar o problema em seu conteúdo para ver a possibilidade de identidade entre desejo e dever, conservadas nas esferas de construção da subjetividade na Eticidade.

A Eticidade será uma resposta ao problema kantiano na Moralidade, ao estabelecer conexão entre a lei universal indeterminada e a diversidade de “planos de vida” independentemente determinados. A busca pelo bem-estar e o desenvolvimento da individualidade se dão de maneira relacional, contextual. “Esse sistema preserva a dinâmica da ação derivada dos conflitos do Direito Abstrato, conservados como a dimensão real do Bem moral” (Ibid., p. 33). A Eticidade conterá o aspecto relacional no qual a universalidade da nação se identifica com a diversidade dos cidadãos. “Cada pessoa contribui à sociedade e isso concede direito a retirar dela os recursos de seu sustento” (Ibid., p. 34). Haverá um princípio de autointeresse operando nessa lógica, mas o autointeresse, conservando a Moralidade kantiana, terá “conexão necessária à universalidade da vida social” (Ibid., p. 34). A pressuposição formal da contraposição entre a particularidade contingente natural e a universalidade necessária moral, presente da Moralidade enquanto momento do idealismo transcendental, prescinde do entendimento de que a particularidade das dinâmicas sociais, enquanto espaço do autointeresse, têm em si a organização de um sistema que se coordena – conduzindo ao universal. “Isso permite a mim incorporar minha liberdade enquanto vida determinada por mim e, ainda, estar comprometido com a liberdade dos outros” (Ibid., p. 35).

O idealismo absoluto como Eticidade

A Eticidade, então, será o momento em que Hegel superará as etapas formais da *Filosofia do Direito*. Será o espaço para abordar a vontade livre a partir da efetividade, tal como ela se revela. A arbitrariedade do Bem formal é o motivo pelo qual ele refuta a si mesmo, na Moralidade. Formalmente, a vontade universal, contraposta à particularidade, era, ao mesmo tempo, a própria particularidade projetando-se. O Bem era, de maneira igual, o Mal, uma vez que, assentado a partir da abstração subjetiva, não poderia romper a particularidade, que tanto se propunha a superar. A identidade entre o arbítrio subjetivo e a universalidade abstrata levam, assim, ao momento da Eticidade, “mundo presente e natureza da autoconsciência” (HEGEL, PhR, 1989, §142, p. 292/ FD, 2010, §142, p. 167). É o momento onde, coincidem, de fato, o arbítrio subjetivo e a universalidade – agora concreta.

Isso porque, no lugar do Bem abstrato, emerge a figura do ético objetivo, elevado acima do opinar subjetivo e dotado de conteúdo, com leis e instituições em si e para si (Ibid., §144, p. 294/ FD, 2010, §144, p. 167). Isso é dizer que há uma racionalidade operante (Ibid., §145, p. 294/ FD, 2010, §145, p. 167), tanto que é. O ético, assim, aparece como costume (Ibid., §151, p. 301/ FD, 2010, §151, p. 171), o modo de ação universal, e, por isso, ultrapassa as barreiras da subjetividade que, na Moralidade, encerrava-se em si mesma. A subjetividade, agora, toma a forma do “cidadão de um Estado de boas leis” (Ibid., §153, p. 303/ FD, 2010, §153, p. 172) que, quando nasce, está contido em um meio circunstancial anterior a ele, que institucionaliza a figura do Bem nos hábitos, costumes, tradições e direito, substancialidade ética (Ibid., §152, p. 302/ FD, 2010, §152, p. 172) dotada de conteúdo. As três instâncias da Eticidade serão, portanto, a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado.

A família, sendo o espírito imediato ético, romperá com a subjetividade abstrata, trazendo, porém, a autoconsciência da individualidade do membro (Ibid., §158, p. 307/ FD, 2010, §158, p. 174), que desta instituição faz parte. A família se realiza nos aspectos do casamento, propriedade e bem da família e educação dos filhos (Ibid., §160, p. 309/ FD, 2010, §160, p. 174). Transforma-se em unidade espiritual, a partir do amor autoconsciente (Ibid., §161, p. 310/ FD, 2010, §161, p. 175), constitui patrimônio (Ibid., §170, p. 323/ FD, 2010, §170, p.

180), e dissolve-se, conforme os filhos, a partir da educação para a personalidade livre, são reconhecidos enquanto maiores, capazes de terem propriedade livre própria e de fundarem suas próprias famílias (Ibid., §177, p. 330/ FD, 2010, §177, p. 184). É importante ressaltar que Hegel atribui à família a natureza (Ibid., §157, p. 306/ FD, 2010, §157, p. 173), em contraposição à noção de natureza humana pautada no atomismo social. A família, enquanto primeira instância comunitária, é a primeira obrigação, o primeiro momento de constituição da subjetividade, a partir do qual resultam a autonomia e a personalidade livre (Ibid., §175, p. 327/ FD, 2010, §175, p. 182) dos indivíduos maiores que o liberalismo, até então, tomava como dados. Uma vez emancipados da instância da família, fundam suas próprias famílias (Ibid., §178, p. 330/ FD, 2010, §178, p. 184).

A figura da família dissipa-se, assim, na pluralidade de famílias (Ibid., §181, p. 338/ FD, 2010, §181, p. 188), emergindo a figura do povo, ou nação, que, por um lado, tem uma origem natural comum, mas, ao mesmo tempo, é uma reunião de comunidades familiares dispersas – a sociedade civil-burguesa (Ibid., §181, p. 338/ FD, 2010, §181, p. 188). Será o momento em que “os indivíduos são, enquanto cidadãos [...], pessoas privadas, as quais têm por seu fim seu interesse próprio” (Ibid., §187, p. 343/ FD, 2010, §187, p. 191), mas que, também, é um meio para que possam determinar “de modo universal seu saber, querer e atuar” (Ibid., §187, p. 343/ FD, 2010, §187, p. 191).

A sociedade civil-burguesa será o espaço de “cultivar a subjetividade em sua particularidade” (Ibid., §187, p. 343/ FD, 2010, §187, p. 191). Isso é dar centralidade à cultura nesta instância, enquanto libertação e trabalho da libertação mais elevada (Ibid., §187, p. 344/ FD, 2010, §187, p. 192). É na sociedade civil-burguesa que se busca superar os carecimentos e as necessidades da vida, porém, é também nela que se eleva a si mesmo a partir disso, espiritualmente atingindo a figura da universalidade. “É mediante esse trabalho da cultura que a vontade subjetiva adquire ela mesma dentro de si a objetividade, na qual sozinha, por sua parte, ela é capaz e digna de ser a efetividade da ideia” (Ibid., §187, p. 345/ FD, 2010, §187, p. 192). Assim, Hegel deposita na cultura, a partir do trabalho, a essência da Eiticidade. Cultura será “o momento imanente do absoluto e seu valor infinito”, a determinação das condições e circunstâncias para a liberdade.

A sociedade civil-burguesa se divide em três momentos: o sistema dos carecimentos, a administração do direito, e a administração pública e a corporação (Ibid., §188, p. 346/ FD, 2010, §188, p. 193). Tratar-se-á da figuração do cidadão, enquanto burguês [*bourgeois*] que, pela primeira vez, chamar-se-á homem (Ibid., §190, p. 348/ FD, 2010, §190, p. 194), diferente das abstrações individualistas que partem de tal representação formal. A inserção da figura do homem em um sistema de carecimentos rompe com a noção de que haveria liberdade no estado de natureza do pensamento clássico moderno. Hegel substitui a liberdade por libertação (Ibid., §194, p. 350/ FD, 2010, §194, p. 196), enquanto diferenciação do natural, a partir da reflexão do homem em si mesmo. O trabalho, assim, significará a mediação do homem e das produções humanas (Ibid., §196, p. 351/ FD, 2010, §196, p. 196), que gerará, por sua vez a divisão do trabalho (Ibid., §198, p. 352/ FD, 2010, §198, p. 197). Essa abstração de dependência transformará o egoísmo subjetivo em satisfação dos carecimentos de todos outros (Ibid., §199, p. 353/ FD, 2010, §199, p. 197), mantendo e aumentando o patrimônio universal. Trará, junto, desigualdade de patrimônio e de habilidade, entre os homens, conservando, em parte, o estado de natureza que contém essas assimetrias (Ibid., §200, p. 353/ FD, 2010, §200, p. 198). Emergirão, aqui, os estamentos, as divisões sociais, mas, ao mesmo tempo, “a particularidade subjetiva torna-se o princípio de toda a vivificação da sociedade civil-burguesa, do desenvolvimento da atividade pensante, do mérito e da honra” (Ibid., §206, p. 359/ FD, 2010, §206, p. 202). É onde os homens refletirão sobre o seu atuar, sobre o fim dos carecimentos particulares e sobre o bem-estar. Tem-se no sistema de carecimentos, assim, uma liberdade abstrata, dotada de direito de propriedade, mas que, ainda, traz necessidade da esfera ulterior do direito, enquanto garantia disso (Ibid., §208, p. 360/ FD, 2010, §208, p. 203).

Emerge, então, o direito, como segunda instância da sociedade civil-burguesa. A efetividade objetiva do direito pertence à cultura, a partir da necessidade de efetivar “o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa universal, no que todos são idênticos. O homem vale assim porque ele é homem” (Ibid., §209, p. 360/ FD, 2010, §209, p. 203); de efetivar a validade universal do homem (Ibid., §210, p. 361/ FD, 2010, §210, p. 203). É a partir da cultura que emerge, na sociedade civil-burguesa, o direito. Coloca Hegel: “as leis vigentes numa nação, por terem sido escritas e compiladas, não cessam de ser seus

hábitos” (Ibid., §211, p. 362/ FD, 2010, §211, p. 204). Hegel submete, assim, a lei às particularidades da sociedade civil-burguesa: “pode entrar também a contingência da vontade própria ou de outra particularidade, assim o que é lei, no seu conteúdo, pode ser ainda diverso do que é em si o direito” (Ibid., §212, p. 364/ FD, 2010, §212, p. 206). O conteúdo do direito, portanto, vincula-se com a matéria das relações e das espécies de propriedades e de contratos, emaranhados na sociedade civil-burguesa (Ibid., §213, p. 365/ FD, 2010, §213, p. 206). O direito, também,

entra nas relações éticas, que repousam sobre o ânimo, o amor, a confiança, mas apenas na medida em que elas contêm um aspecto do direito abstrato; o aspecto moral e os imperativos morais, enquanto concernem à vontade segundo sua subjetividade e sua particularidade mais específicas, não podem ser objeto de uma legislação positiva (Ibid., §213, p. 365/ FD, 2010, §213, pp. 206-207).

Estar o direito no momento da sociedade civil-burguesa, enquanto momento ético dos carecimentos, dos contratos e dos sujeitos privados, significa reconhecer que ele contém os princípios do Direito Abstrato e da Moralidade, mas de maneira contingente, conforme as configurações contextuais das relações humanas em sociedade. Coloca que “o poder da sociedade, tornado seguro de si mesmo, diminui a importância exterior da violação e produz, por isso, uma maior clemência no castigo da mesma. [...] Um código penal pertence, sobretudo, a seu tempo e à situação da sociedade civil-burguesa nele” (Ibid., §218, pp. 371-372/ FD, 2010, §218, pp. 210-211). Por essa razão, estará o tribunal contido na sociedade civil-burguesa. São particulares as externalizações de opiniões e as considerações feitas pelos membros dos tribunais.

A particularidade subjetiva, significando o Direito Abstrato, levará ao terceiro momento da sociedade civil-burguesa: o das corporações. São a administração pública e as corporações “o direito efetivo na particularidade, [...] [contendo] a garantia da subsistência e do bem-estar do singular, – que o bem-estar particular seja tratado e efetivado enquanto direito” (Ibid., §230, p. 382/ FD, 2010, §230, p. 218). A administração pública é “o poder assegurador do universal” (Ibid., §231, p. 382/ FD, 2010, §231, p. 218), impedindo a contingência enquanto arbítrio do Mal, ou seja, as ações privadas que ocasionam ilicitudes aos outros (Ibid., §232, p. 383/ FD, 2010, §232, p. 218). A administração pública será uma espécie de substituição da família aos indivíduos tornados “filhos da

sociedade civil-burguesa” (Ibid., §238, p. 386/ FD, 2010, §238, p. 221) – que, em situação de pobreza, expõem-se aos vícios da preguiça e da maldade (Ibid., §241, p. 388/ FD, 2010, §241, p. 221). A necessidade de administração pública se dá pelo fato de que “a sociedade civil-burguesa, apesar do seu excesso de riqueza, não é suficientemente rica, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da população” (Ibid., §245, p. 390/ FD, 2010, §245, p. 223).

Há, porém, insuficiências nesse aspecto: coloca-se a administração pública ainda como uma intervenção externa. É preciso fundamentação imanente. Dessa forma, ela mantém o universal, contido no particular e, retomando o elemento ético, determina-se corporação (Ibid., §249, p. 393/ FD, 2010, §249, p. 225), organização coletiva dirigida para o seu particular, como fim universal (Ibid., §251, p. 394/ FD, 2010, §251, p. 226). É uma “segunda família”, pois “cuida de seus integrantes frente às contingências particulares” (Ibid., §252, p. 394/ FD, 2010, §252, p. 226), frente à distância da sociedade civil-burguesa frente às necessidades comunitárias dos homens. “Depois da família, a corporação constitui a segunda raiz ética do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa” (Ibid., §255, p. 396/ FD, 2010, §255, p. 228): será um sustentáculo da estabilidade em torno do qual “gira a desorganização da sociedade civil-burguesa”. Junto da família, surge das corporações o Estado como fundamento verdadeiro (Ibid., §256, p. 397/ FD, 2010, §256, pp. 228-229), efetividade da ideia ética (Ibid., §257, p. 398/ FD, 2010, §257, p. 229) que, na verdade, é primeiro, contido no interior da família (Ibid., §256, pp. 397-398/ FD, 2010, §256, p. 229).

Hegel então conduz ao terceiro momento da Eiticidade, o Estado, espírito objetivo, no qual “a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal” (Ibid., §258, p. 399/ FD, 2010, §258, p. 230). O Estado é vontade substancial, a liberdade em seu direito supremo (Ibid., §258, p. 399/ FD, 2010, §258, p. 230). É a unidade entre a vontade universal e a liberdade subjetiva, “um agir determinando-se segundo leis e princípios pensados, isto é, universais” (Ibid., §258, p. 399/ FD, 2010, §258, p. 230); é a efetividade da liberdade concreta (Ibid., §260, p. 406/ FD, 2010, §260, p. 235). O Estado se divide em três instâncias: o Direito Estatal Interno, o Direito Estatal Externo e a História Mundial, nos quais Hegel expõe os elementos constituintes da figura estatal enquanto necessidade

exterior à sociedade civil-burguesa, mas, ao mesmo tempo, fim imanente, frente ao qual seus súditos têm obrigações (Ibid., §261, p. 408/ FD, 2010, §261, p. 236). Em seu aspecto formal, a obrigação significa o banir do interesse particular, enquanto indigno, inessencial (Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 237). No entanto, em seu conteúdo, o momento da particularidade se mostra essencial, sendo sua satisfação necessária (Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, pp. 237-238). Esse ponto dividirá intérpretes da filosofia de Hegel, ao debaterem sobre o necessitarismo na figura do Estado. De um lado, defender-se-á que o Estado dilui os momentos anteriores. De outro, lado que adotamos, será argumentada a conservação dos momentos anteriores em sua figura. A dialética de Hegel, porém, parece deixar ambígua, como no §261, no qual Hegel coloca que:

o indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a Coisa universal torna-se sua própria Coisa particular (Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 238).

Continua:

O interesse particular não deve [...] ser posto de lado ou mesmo reprimido, porém posto em concordância com o universal, pelo qual ele mesmo e o universal são preservados. O indivíduo, segundo suas obrigações, encontra como cidadão, no seu cumprimento, a proteção de sua pessoa e de sua propriedade, a consideração de seu bem-estar particular e a satisfação de sua essência substancial, a consciência e o sentimento próprio de ser membro desse todo, e nessa realização das obrigações, enquanto prestações e ocupações para o Estado, esse possui sua preservação e a sua subsistência (Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 238).

Parágrafos como esse, que aparecem na instância do Estado, são aqueles que inspiram as críticas de filósofos como Popper ou Berlin, que afirmam que a liberdade, para Hegel, estaria no fato de conhecer as nossas amarras, ou seja, reconhecer a necessidade (BERLIN, 2002, p. 189). A crítica daqueles que rotulam Hegel de antiliberal sustenta-se sobre a leitura de que, se a tradição liberal deriva do indivíduo o construto institucional da política, a tese substancialista de Hegel proporá o contrário, procedendo a partir do Estado a determinação da ordem familiar e da sociedade civil-burguesa. Essa é uma leitura que se permite fazer a partir do parágrafo da *Filosofia do Direito* anteriormente exposto.

É preciso, porém, entender o Estado hegeliano a partir dele mesmo, e não conforme a noção de Estado do liberalismo analítico, para que se tome apropriadamente o que Hegel tem por “obrigação”. Aqui, é necessário retomar a terceira rodada da dialética das modalidades, que tem em seu devir o movimento incessante entre contingência e necessidade, particularidade e universalidade. Esse será precisamente o movimento entre sociedade civil-burguesa e Estado, que Hegel aplica à *Filosofia do Direito*. O Estado, enquanto necessidade absoluta, será o fundamento último da efetividade – o fim em si mesmo, que se autodetermina. Porém, conservada a contingência como sua essência, será a sociedade civil-burguesa que estabelecerá as circunstâncias de sua configuração. A sociedade civil-burguesa será aquela contingência a determinar o conteúdo da efetividade necessária.

O §260 da *Filosofia do Direito*, no qual Hegel introduz o Estado, é central para tal compreensão. Em sua estruturação, mostraremos que a universalidade do Estado não se opõe às particularidades da sociedade, sendo, contrariamente, possível de se sustentar apenas quando endossada pelos interesses dos membros em sociedade. Interpretando-se sob essa lógica, vê-se não haver uma inflexão frente à tradição liberal, mas uma forte influência dela no pensamento hegeliano. De acordo com Ramos, é interessante analisar o §260 em quatro partes (RAMOS, 2005, p. 51):

- 1) O Estado é a efetividade da liberdade concreta;
- 2) mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, passem por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com o seu saber e seu querer, reconheçam-no como seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último,
- 3) isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.
- 4) O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o reconduz para a unidade substancial e, assim, mantém essa nele mesmo (HEGEL, PhR, 1989, §260, pp. 406-407/ FD, 2010, §260, pp. 235-236).

A primeira parte concretiza na figura do Estado a estrutura institucional necessária para assegurar a liberdade efetiva. É o que “permite aos indivíduos satisfazerem seus interesses particulares, uma vez que desenvolvidos dentro dos

limites permitidos pelos direitos e deveres especificados na família e na sociedade civil-burguesa e protegidos pelo império da lei” (RAWLS, 2000, p. 355, tradução nossa). O Estado, enquanto garantia dos direitos à satisfação e à liberdade particulares, é o que embasa a leitura de que o institucionalismo de Hegel poderia configurar-se de modo inflado. Emerge disso o debate sobre Hegel defender um institucionalismo forte ou moderado (KERVÉGAN, 2006, p. 92); em outros termos, pergunta-se qual a extensão do Estado enquanto efetivação da liberdade concreta. De um lado, defenderão a leitura do institucionalismo forte aqueles que leem Hegel a partir do prisma da “teoria da ideologia”, em que tanto a sociedade civil-burguesa, quanto a família, serão não apenas geradas a partir das instituições, mas também determinadas por elas (Ibid., p. 92). Essa será a derivação da leitura necessitarista da Lógica na *Filosofia do Direito*, que não concebe a conservação da contingência na necessidade absoluta. De outro lado, há a defesa da leitura do institucionalismo moderado, no qual “[a vontade individual] é conduzida [pela ordem das instituições], em suas tendências, em suas preferências, em suas escolhas – mas ‘sem alienação’” (Ibid., p. 92). É dizer que as instituições têm papel fundamental na efetivação da liberdade concreta dos sujeitos, mas apenas enquanto pano de fundo para esse cenário, e não como propriedade determinante.

As três outras partes do §260 se mostram decisivas para compreender o argumento do institucionalismo moderado. Primeiramente, porque permitem entender o que Hegel pretende por instituição em seu sentido amplo: “a ‘disposição de espírito dos indivíduos’ no elemento de particularidade que é próprio das configurações familiares e sociais” (Ibid., p. 91). Ainda que não materiais no sentido concreto do que se toma como instituição, o casamento e a corporação são também a que Hegel se refere quando explicita o Estado. É dizer: instituições não são apenas construtos políticos a serem instituídos por mecanismos do Estado; são também acordos constitutivos da vida em sociedade: são os próprios termos da vida em sociedade. Em segundo lugar, as três outras partes do §260 indicam a existência de, ao menos, um equilíbrio entre Estado e as outras esferas da Eiticidade – contrapondo a leitura necessitarista de primazia do Estado.

A segunda parte do §260 apresenta o Estado enquanto princípio universalizante do direito à realização dos interesses particulares, sendo a força

que torna possível a integração dos sujeitos em uma vida coletiva; é o fundamento institucional para o estabelecimento de condições e regras que permitam o alcance de objetivos particulares (RAMOS, 2005, p. 52). O Estado é a elevação do princípio da vida humana para além da vida do mundo burguês (*Bürger*), no sentido em que, para além dos conflitos de particularidade, haverá uma unidade política que dote possibilidade de buscar seus fins. Enquanto efetividade da liberdade concreta, Hegel afirma que é no Estado que a singularidade da pessoa, e seus interesses particulares, reconhecem “com o seu saber e seu querer [...] seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu fim último” (HEGEL, PhR, 1989, §260, pp. 406-407/ FD, 2010, §260, pp. 235-236). É o espaço onde emerge, a partir do burguês, a figura do cidadão – personalidade regida por um senso de ordem racional e por uma espécie de concepção comum de justiça (RAMOS, 2005, p. 52). Há um paralelo, neste aspecto, a conectar Hegel, mais uma vez, às tradições liberais modernas. O conflito entre a particularidade do interesse e a universalidade da razão, aqui, excede as barreiras do próprio iluminismo germânico de Kant. Parecem encontrar, na contraposição entre as figuras do *Bürger* e do *citoyen*, centrais na própria Revolução Francesa, certo equilíbrio ao equipará-la a um processo de regulação política propostos já em Hobbes e em Locke. Haverá uma razão universal, pressuposta na singularidade da pessoa e nos seus próprios interesses burgueses, que a fará saber e querer o direito necessário para o atingimento de suas próprias finalidades – a liberdade.

Esse será o motivo pelo qual Hegel, logo em seguida, condicionará, assim, a universalidade do Estado a partir das particularidades da sociedade civil-burguesa. A terceira parte do parágrafo explicita que somente poderá se realizar o interesse universal do Estado quando houver o endosso dos sujeitos da sociedade (Ibid., p. 52), sendo tal afirmação importante para o entendimento de Hegel como a própria *Aufhebung* do liberalismo clássico. Primeiro, porque Hegel parece remontar a contratualista efetivação do Estado a partir do interesse, do saber e do querer dos membros da sociedade burguesa. O Estado não se sustenta sem o endosso das outras esferas da Eticidade. Segundo, porque Hegel, diferentemente, não elenca um antes e um depois relativo ao Estado: a consumação do universal, enquanto exercício dialético, não precisa metafisicamente endossar uma “regra de ouro” da reciprocidade não justificada. Hegel busca, assim, fundamentar o Estado enquanto ordem racional da

liberdade, sem ter de recorrer a um método hipotético-dedutivo de estado de natureza arbitrário ou à justificação de uma razão transcendental inacessível. Propõe que, na própria vida privada do *Bürger*, já esteja contido o pressuposto da reciprocidade universal do *citoyen*, sem a qual não se sustenta a própria ordem da razão burguesa.

Por esse motivo, justamente, a quarta e última parte do §260 afirmará que o Estado moderno deixa “a subjetividade plenificar-se até o extremo autônomo da particularidade”, ao mesmo tempo em que a “reconduz à unidade substancial”. Será esse um jogo de codependência acerca do reconhecimento universal de interesses particulares. A última parte do parágrafo que introduz o Direito Estatal Interno sintetiza a conciliação entre singularidade, particularidade e universalidade. Curiosamente, será o motivo por que quanto mais liberdade houver na sociedade burguesa, mais força deterá o Estado (Ibid., p. 52). Residiria aí parte dos argumentos de que em Hegel encontrar-se-iam recursos para a defesa de um Estado totalitário, não fosse o fato de que é necessário haver o reconhecimento do interesse universal dos cidadãos (Ibid., p. 52) que, dialeticamente, conservam a singularidade da pessoa e o interesse particular, conforme analisado no §260. Por isso, nas quatro partes do parágrafo, Hegel menciona a liberdade de forma indissociável à sociedade civil-burguesa (Ibid., p. 52), o que faz do Estado hegeliano a “ordem racional que regula os setores da sociedade civil” (Ibid., p. 52), e não um argumento para a dissolução e aniquilação deles.

Retomando o §261 da *Filosofia do Direito*, vê-se que é necessário olhá-lo com um viés diferente ao apresentado pela leitura necessitarista. Por um lado, o §261 inicia afirmando que as leis e os interesses da família e da sociedade civil-burguesa são subordinados e dependentes da natureza do Estado – sugerindo a primazia estatal (HEGEL, PhR, 1989, §261, p. 407/ FD, 2010, §261, p. 236). Por outro, ele corrobora a tese de que o Estado hegeliano não suprime os direitos individuais e os interesses particulares visados pelo liberalismo. Há nele uma importância ulterior: a de superar as insuficiências da abstração, constituintes do liberalismo clássico. Sob a ótica clássica de uma construção analítica do liberalismo, residiria aí o questionamento sobre os termos da subordinação e da dependência do *Bürger* em relação ao *citoyen*. Locke e Kant penderiam em direção à defesa da sociedade civil-burguesa, enquanto Hobbes – de maneira

ambígua² – e Rousseau defenderiam a primazia do Estado. Hegel justamente procura conciliar contrariedades e, a partir da conjunção de sua ótica dialética e do liberalismo de Montesquieu, ele complementa o §261. Analisemos, agora, o mesmo parágrafo anteriormente exposto, sob novo viés:

Mas, de outra parte, ele é seu fim *imane*nte e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm *obrigações* para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (§155) (HEGEL, PhR, 1989, §261, pp. 407-408/ FD, 2010, §261, p. 236).

Não mais apenas o direito privado, o bem-estar privado, a família e a sociedade civil-burguesa dependem dos direitos assegurados pelo Estado, mas o Estado também se condiciona a partir das obrigações, dos deveres, que os indivíduos e a sociedade, em geral, têm para a sua sustentação. Eis outra afirmação que poderia sugerir uma leitura do Estado enquanto totalidade, não fossem dois aspectos incluídos por Hegel: a invocação do §155 e a consecutiva interlocução feita em relação a Montesquieu.

O parágrafo §155 é estratégico pois posiciona, logo no capítulo sobre a Eticidade, que a obrigação e o direito são a unidade da vontade universal e da vontade particular. Isso significa afirmar que o indivíduo concreto, ético, membro de uma comunidade, “tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos” (Ibid., §155, p. 304/ FD, 2010, §155, p. 173); ou seja: há uma interdependência entre dar e receber, no sentido em que, na efetividade, os direitos não são dados, mas feitos cumprir. A sociedade, assim, precisa de direitos políticos assegurados, a vontade universal, da mesma forma com que o Estado precisa da sociedade endossando-o a partir de sua própria vontade particular. Isso difere a Eticidade do Direito Abstrato e da Moralidade, pois, no primeiro, o contrato oferece direitos a uma parte e deveres à outra e, nas últimas, o saber e o querer do sujeito moral dizem respeito prático apenas às obrigações (Ibid., §155, p. 304/ FD, 2010, §155, p. 173). Metaforicamente, essa crítica traça um paralelo entre o que Hegel busca

² É oportuno mencionar a discussão relativa à filosofia hobbesiana, sobre jusnaturalismo e positivismo. Weber desenvolve a questão a partir do argumento de Bobbio de que Hobbes sugeriria em sua teoria política um positivismo jurídico, dada a amoralidade do estado de natureza e a legitimação do Estado Político a partir de um pacto. Weber defende, por outro lado, o jusnaturalismo hobbesiano que, embora não atribuía eficácia às leis de natureza, concebe nelas matéria às leis civis, conservada e assegurada no direito (Ver WEBER, 2017, p. 1578).

desenvolver em seu liberalismo efetivo e o que critica no liberalismo metafísico dos contratualistas – que preveem apenas direitos – e de Kant – que prevê obrigações da razão apenas.

Já o comentário sobre Montesquieu no §261 evidencia o sentido que Hegel dá às obrigações *concretas* da família e da sociedade civil. Ele mesmo atenta para o risco de ler as obrigações de maneira abstrata. Não se trata, na efetividade, da arbitrariedade do dever conforme a demanda abstrata do Estado, a supressão do interesse individual. Trata-se, ao contrário, da essencialidade da particularidade, a necessidade da satisfação frente às finalidades da existência concreta (Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, pp. 237-238).

Tal como no liberalismo de Montesquieu, a sustentação das próprias leis pressupõe uma concordância entre o Estado (a lei) e a sociedade (que contém o espírito). A essencialidade da particularidade remonta, na *Filosofia do Direito*, a importância que, já na *Ciência da Lógica*, atribuía-se à contingência efetiva. Residirá nas estruturas mediadoras da essência, da contingência efetiva, da moralidade, e da sociedade civil-burguesa a sustentação do que de fato é. A partir desse endosso, dessa determinação reflexiva, tem-se a coerência, o ético. Por isso, não pode ser dissolvido o indivíduo no Estado. Voltemos ao parágrafo anteriormente colocado:

O indivíduo precisa encontrar, no cumprimento de sua obrigação, ao mesmo tempo, de algum modo, seu interesse próprio, sua satisfação ou seu proveito e, por sua relação no Estado, resulta um direito para ele, pelo qual a Coisa universal torna-se *sua própria Coisa particular*. O interesse particular não deve, na verdade, ser posto de lado ou mesmo reprimido, porém posto em concordância com o universal, pelo qual ele mesmo e o universal são preservados (HEGEL, PhR, 1989, §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 238).

Afirma-se, então, que sem o endosso particular, o universal tampouco se preserva. Porém, sem o universal, não há possibilidade do próprio particular. A existência concreta das obrigações do indivíduo é, no fim das contas, o próprio princípio racional que constitui a cidadania: a ideia de que ‘eu’, para ser ‘eu’, preciso pressupor um ‘nós’ coordenado. Sem o ‘nós’, voltar-se-ia novamente à necessidade da elaboração abstrata das hipóteses de estado de natureza. Não se poderia falar, nem ao menos, de subjetividade, de indivíduo.

Uma vez mais, observemos parte do §261, sobre o Direito Estatal Interno:

O indivíduo, segundo suas obrigações, encontra como cidadão, no seu cumprimento, a proteção de sua pessoa e de sua propriedade, a consideração de seu bem-estar particular e a satisfação de sua essência substancial, a consciência e o sentimento próprio de ser membro desse todo, e nessa realização das obrigações, enquanto prestações e ocupações para o Estado, esse possui sua preservação e sua subsistência (Ibid., §261, p. 409/ FD, 2010, §261, p. 238).

A distinção do modelo hegeliano ao do direito natural moderno não se encontra no nível das conclusões práticas do liberalismo, mas na definição das condições de sua efetivação na constituição da subjetividade (KERVÉGAN, 2006, p. 85). Parafrazeando von Savigny, Kervégan escreve que “as instituições jurídicas são sempre já anteriores a toda relação de direito dada” (Ibid., p. 102); Hegel estará, assim, expondo quais instituições são essas. A distinção entre institucionalismo moderado e forte será precisamente o quanto essa constituição da subjetividade será condicionada ou restringida pela emergência do Estado enquanto regulamento da universalidade. Em termos concretos, o quanto o sujeito moral é capaz ou não de se pensar e de se repensar a partir do casamento, da corporação, das assembleias representativas, etc (Ibid., p. 89). O que não pode ser excluído da fórmula – o objeto da crítica hegeliana ao contratualismo – é a existência de tais instituições enquanto normatividade constituinte do próprio humano.

Assim, a Eticidade (*Sittlichkeit*), nas instâncias da família, sociedade civil-burguesa e Estado, conferirá efetivamente normatividade prática ao sujeito: a liberdade e o Bem abstratos tomarão forma nas relações da família, da sociedade e nas relações políticas. Porém, a Eticidade não o fará de maneira cega: ela significará, aos sujeitos, “uma interação complexa entre a universalidade objetiva e a subjetividade singular” (Ibid., p. 86). A Eticidade materializará um mundo capaz de superar essa cisão: um mundo onde se conectam a objetividade e a subjetividade, mundo esse normativo o suficiente para dotar os sujeitos de uma substância ética, mas também dependente da contingência da sociedade civil-burguesa para se configurar e se manter efetivo. Um mundo de “subestruturas existentes na esfera ética, que possuem como traço comum serem instituições” (Ibid., p. 89).

A maior inflexão de Hegel, relativa à figura do sujeito moral, consiste na ideia de que, ainda que o direito formal e os princípios fundantes do sujeito liberal moderno se deem em nível metafísico (Direito Abstrato e Moralidade), eles se

manifestam enquanto derivação e acomodação na configuração social da Eticidade (MULLENDER, 2003, p. 569). Há um critério universal de “ordem maior”, mas imperfeitamente manifesto nas instituições sociais e políticas; essa é uma limitação que o contexto espaço-temporal estabelece – o porquê, inclusive, do progresso histórico. É, justamente, a partir dessas imperfeições institucionais que podem os sujeitos refletir moralmente acerca da ética e das práticas em sociedade, obtendo, assim, “pistas de como os requisitos do Direito Abstrato podem ser encontrados no contexto em questão” (Ibid., p. 563, tradução nossa).

Essa relação, entre uma moral transcendental e normativa, e a efetividade ética do contexto espaço-temporal, se apresenta não conforme um conflito estático entre razão e inclinação, tal como em Kant, mas se constitui, em Hegel, em um processo de constituição da subjetividade. Não é um fato da razão ao qual se tem acesso, um imperativo categórico a ser desvelado, mas é um processo de descoberta que, na própria história, se constitui paulatinamente a partir de instituições orgânicas da própria sociedade civil-burguesa. A *Sittlichkeit*, conforme aponta Kervégan, favorece a constituição dos indivíduos que passam a vivê-la de maneira sensata e coerente. Esse é resultado da escolha racional, autônoma, dos sujeitos, que encontram nas instituições da sociedade a observância da normatividade e da validade do que efetivamente existe (KERVÉGAN, 2006, p. 97).

Considerações finais

A tríade tese-antítese-síntese, da dialética hegeliana, tem sua forma e conteúdo lógicos em três momentos correspondentes: ser-essência-conceito (Cf. HEGEL, WL, CL). É um movimento recorrente que, primeiramente, parte do dado, imediato; que, em segundo momento, reflete-se em si mesmo, a fim de superar a imediatidade; e que, por fim, concilia sua imediatidade e sua reflexão em sua efetivação, no sentido em que se manifesta ao fundamentar-se a si mesma e ao ter justificado o que no início era apenas dado. Isso se mostra claro na dialética das modalidades, momento de passagem à efetividade, onde as rodadas formal e real são conservadas na rodada absoluta, em que se atinge a autonomia como fundamento das instâncias anteriores.

A *Filosofia do Direito* contém essa mesma lógica, não sendo distinta da obra hegeliana como um todo. Por esse motivo, não se pode entender o momento absoluto, seja a Eticidade, seja o Estado, como contrapostos às instâncias anteriores. Pelo contrário, é importante tê-los enquanto síntese, que conserva aquilo que foi negado e superado. Tomando, então, o Direito Abstrato como alusão ao contratualismo, e a Moralidade, à revolução kantiana, a manifestação da Eticidade só pode ser tida a partir do diálogo com eles.

A diferença entre a tradição liberal nos contratualistas e em Kant, por um lado, e a Eticidade de Hegel, por outro, não estará nos princípios do contrato, em si, ou na internalização deles no sujeito, conforme a filosofia moral kantiana propõe, mas no fato de que é preciso superar a leitura formal que se faz dos princípios tidos como fundamento do liberalismo. Esses princípios, em sua existência imediata enquanto cláusula contratual e, posteriormente, transcendentalizados em sua internalização subjetiva, tomam corpo na efetividade, se manifestam na ética “de carne e osso”.

Hegel busca, assim, corrigir, evolutivamente, o subjetivismo liberal. O processo de autonomização do sujeito em Hegel é, nesta maneira, mais modesto e conservador e, portanto, mais desconcertante ao sujeito em sociedade. É, de fato, mais lento, mas, ao mesmo tempo, supera a imediatidade da razão individual que conduzirá o pensamento filosófico de toda a modernidade. Estará aí uma das grandes contribuições do pensamento hegeliano, que não propõe uma nova ética concorrente à dos modernos anteriores a ele. Hegel desenvolve, justamente, uma metaética, enquanto sistema dialético de justificação da evolução da ética na filosofia que o antecede. Hegel não propõe um novo modelo de Estado, potencialmente universal. Ele mesmo, enquanto membro da sociedade civil-burguesa germânica, pensa o Estado a partir das condições contextuais que permitirão a efetividade da liberdade.

O direito germânico, assim, objeto do debate pós-Napoleão, não poderia ser obtido sob a forma de contrato social, ou meramente a partir de um formalismo universal. Não poderia ser importado o modelo francês, conforme Hegel havia notado, tampouco construído a partir do zero. Enquanto liberal, Hegel percebeu a necessidade de olhar para dentro, olhar para a sociedade civil-burguesa da qual fazia parte, enquanto entidade essencial da manifestação da liberdade. Enquanto liberal, percebeu que precisava olhar para a particularidade,

a própria constituição da razão individual e coletiva, para encontrar as condições que determinariam a possibilidade da efetivação da liberdade.

Referências bibliográficas

BERLIN, I. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

COLLINS, A. B. “Hegel’s Critical Appropriation of Kantian Morality”. In: WILLIAMS, R. R. *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel’s Philosophy of Right*. Albany: SUNY, 2001, pp. 21-39.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica* [CL]. 2. A Doutrina da Essência. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [PhR]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* [FD]. Tradução: Paulo Meneses et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

_____. *Wissenschaft der Logik II* [WL II]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

JAESCHKE, W. *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EdiPucrs, 2004.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Kritik der reinen Vernunft* [KrV]. Hamburg; Verlag von Felix Meiner, 1956.
KERVÉGAN, J.-F. “Haveria uma vida ética?” In: *Dois Pontos*, Curitiba, v.3, n.1, abr/2006, pp. 83-107.

LOCKE, J. *Carta a Respeito da Tolerância*. São Paulo: Ibrasa, 1964.

MULLENDER, R. “Hegel, Human Rights, and Particularism”. In: *Journal of Law and Society*, v. 30, n. 4, Oxford, 2003, pp. 554-574.

NUZZO, A. “Freedom in the Body: The Body as Subject of Rights and Object of Property in Hegel’s ‘Abstract Right’”. In: WILLIAMS, R. R. *Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel’s Philosophy of Right*. Albany: State University of New York Press, 2001.

PATTEN, A. Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel’s Political Philosophy. In: WILLIAMS, R. R. *Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel’s Philosophy of Right*. Albany: State University of New York Press, 2001.

RAMOS, C. A. “Rawls, Hegel e o Liberalismo da Liberdade”. In: *Veritas*, v. 50, n.1, Porto Alegre, 2005, pp. 41-65.

RAWLS, J. *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

WEBER, T. “Hobbes: um positivista ou um jusnaturalista?” In: *Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v.10, n.3, 2017, pp. 1568-1581.

5. A epistemologia sistemática de Hegel entre a lógica e a poesia



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-5>

Gabriela Nascimento Souza¹

No seu conjunto é que a filosofia nos dá o conhecimento do universo como totalidade orgânica, totalidade que se desenvolve a partir do conceito e que, nada perdendo do que faz dela um conjunto, um todo cujas partes estão unidas pela necessidade, a si mesma regressa e no regresso a si mesma, forma um mundo de verdade. (Hegel)

Considerações Iniciais

Ao contrário da tradição epistemológica protagonizada por Kant², é possível notar uma relação paradoxal, porém frutífera, entre o conhecimento poético e o conhecimento lógico na filosofia de Hegel. Ao mesmo tempo em que o filósofo permite a compreensão dessas duas áreas de forma individual e específica, o mesmo proporciona a compreensão da relação recíproca entre ambas. Opondo-se à argumentação excludente entre conceito e intuição desenvolvida até então³, a argumentação dialética hegeliana propõe, no lugar da

¹ PUCRS, bolsista CAPES. E-mail: gabrielansouzaa@hotmail.com

² A respeito desta vasta tradição do pensamento filosófico, dentre vários exemplos, podemos citar Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) e Alexander Baumgarten (1714 – 1762). Para o primeiro, enquanto a estética localiza-se no âmbito confuso do instintivo, a lógica está no âmbito ordenador da razão (LEIBNIZ, 1988, p.45). Baumgarten, por sua vez, embora também considere a arte como uma amiga da verdade, expõe sua investigação sobre as faculdades do conhecimento na *Metafísica* (1739) para revelar o alcance limitado da arte na sua obra posterior: *Estética* (1750/58). A estética corresponde à confusão e imediatez do conhecimento sensível. Por sua impossibilidade de operar no plano das verdades últimas, é considerada inferior à lógica. (BAUMGARTEN, 1993, 116, p.53). Como evidenciamos na argumentação de Bäumler em *Das Irrationalitäts probleme in Ästhetik und Logik des 18 Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, um dos principais grandes pensamentos de Baumgarten é o de que o objeto estético, assim como o gosto, é individual e proporciona a diferença “entre a tarefa da ciência (generalizadora) e a da arte, o que aponta para um grande problema” (1967, p.230).

³ Em sentido contrário à primazia da lógica filosófica do conceito evidenciada na nota anterior, podemos citar Schopenhauer e a sua *Metafísica do belo* (1820), o filósofo deposita na intuição da ideia a real possibilidade de conhecimento do mundo. O dualismo entre conceito e intuição permanece, entretanto, de outro ponto de vista (SCHOPENHAUER, p.312, 2005).

exclusão, a participação. Isso quer dizer que conceito e intuição participam do processo do conhecimento de uma mesma totalidade que abrange não só a certeza do necessário, mas também o vasto campo de possibilidades do contingente. Desta forma, a diferença entre poesia e lógica, no que concerne ao conhecimento, se daria no grau de predomínio de uma ou de outra categoria. Enquanto no pensamento poético, embora a necessidade ainda participe, predomina a contingência, no pensamento lógico aconteceria o contrário⁴.

A epistemologia moderna tradicional tinha como ponto de partida a submissão das coisas às formas da razão e, assim, perpetuou a hierarquia das áreas da filosofia. Nesse contexto, pode-se conhecer o eu e o mundo apenas separadamente, sendo a união de ambos apenas um delírio da razão. Entretanto, para Hegel, conhecimento não é juízo [*Urteil*]⁵, o conhecimento acontece mediante diferentes formas de manifestação da totalidade constituinte entre o eu e o mundo. A lógica e a poesia são, portanto, diferentes formas estruturais do espírito, as quais, assim como a metafísica e a ética, não possuem uma escala hierárquica no conhecimento filosófico. Nisso consiste a filosofia sistemática.

No que diz respeito ao conhecimento lógico e ao conhecimento poético, encontramos na figura de Hegel uma rica discussão ontológica dialética sobre as categorias de necessidade e contingência. Para Hegel, todo o desenvolvimento, seja ele lógico ou poético, tem como meta a realização plena do espírito como conceito absoluto. Da mesma forma que o conhecimento lógico caminha da contingência para a necessidade absoluta, desenvolve-se o conhecimento poético. A contingência, tanto da lógica quanto da poesia, expressa apenas a falta de determinação rumo à superdeterminação da Ideia. Por essa razão, propomos

⁴ O conceito de contingência é definido por Eduardo Luft como o que “expressa o traço característico do que é, mas poderia ser de outro modo” (2014, p.75). Contingência e necessidade são as categorias que definem os modos como as coisas existem no mundo. Ontologicamente, a modernidade definiu a contingência como localizada na esfera do Múltiplo, onde um vasto campo de possibilidades nos esclarece de antemão que tudo o que é, pode também não ser. A necessidade localiza-se, então, na esfera do Uno, onde a unidade bela e perfeita é a única possibilidade. Para o filósofo a diferença entre poesia e filosofia, nesse contexto, é apenas uma questão de graus de determinação. Ver mais em: LUFT, E. *Notas para uma estética do pensamento*, 2014, p.188.

⁵ Por julgar [*urteilen*], Kant entende a operação do pensamento humano de submeter as coisas à razão. É desta forma que o sujeito se opõe ao mundo, enquanto diferença entre sujeito e predicado. Sobre o juízo: KANT, I. [IV] Da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. In: *Crítica da Razão Pura*, 1994, pp.42 a 45. Para Hegel, o juízo [*Urteil*] é entendido como separação primeira da totalidade entre sujeito e objeto. Acredita-se que tanto a concepção hegeliana de Juízo quanto o desenvolvimento da sua teoria das modalidades, possuem forte influência do pensamento do poeta filósofo Hölderlin, em especial no seu mais famoso fragmento: *Urteil und Sein*. Ver mais em: HÖLDERLIN, F. *Theoretische Schriften*, 1998, p.7.

como primeiro passo do artigo a compreensão da teoria das modalidades desenvolvida por Hegel na *Ciência da Lógica*.

O segundo passo é o desenvolvimento argumentativo da compreensão hegeliana do conhecimento da arte poética, em especial, na sua definição de poesia, que é localizada em diferentes lugares, conforme a edição ou tradução usadas.⁶ O esclarecimento a respeito da determinação da efetividade na lógica em relação à determinação do conteúdo poético na estética torna compreensível o desenvolvimento de um conhecimento limitado da totalidade. Este conhecimento limitado é limitante, uma vez que se estende da lógica para a poesia e contamina a epistemologia sistemática de Hegel.

I

A lógica das modalidades de Hegel

A teoria da essência trata da mediação e reflexão do Ser, a essência significa o próprio movimento relacional que permite as determinações. Por isso, nas palavras de Hegel: “A verdade do Ser é a essência” (HEGEL, 1975, p.3)⁷. A essência é a movimentação interna da reflexão que é negativa. Entende-se que a negatividade da essência é a própria reflexão, e as determinações são refletidas pela essência mesma, por isso, as determinações ficam superadas e guardadas na essência.⁸ Como um esforço rumo à determinação do pensamento que não se

⁶ Por isso, usaremos aqui de duas edições e traduções diferentes da parte dos Cursos de Estética de Hegel que trata do conhecimento poético. Em um primeiro momento usamos da tradução argentina de Manuel Granell, editada em 1947 com o título de “Poética”. Entretanto, como as reflexões sobre a arte de Hegel não foram publicadas diretamente por ele, tendo sua primeira publicação, de 1835, editada por Heinrich Gustav Hotho, baseada nas anotações de alunos do curso ministrado pelo filósofo em 1823, como nota os tradutores Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle (Notas do tradutor, 2001, p.13), não podemos ter certeza a respeito da existência de uma “poética” propriamente dita em Hegel. Desta forma, por conseguinte usaremos das traduções brasileiras, a primeira já citada e com início de edição em 2000 com o título de “Cursos de Estética”, e a segunda de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro, editada em 1996 com o título de *Curso de Estética: o belo na arte*.

⁷ É importante ressaltarmos aqui o conceito de verdade ao qual Hegel está se referindo. Contrapondo-se à concepção de verdade como correspondência, para o filósofo, a verdade é entendida em grau de efetivação. Portanto, a verdade na Doutrina da Essência é apenas parcial, visto que a verdade absoluta só será alcançada na Doutrina do Conceito, ou, final do processo lógico especulativo.

⁸ A reflexão é negativa porque configura uma circularidade relacional que chega até a essência pela movimentação de refutação dos passos anteriores por meio da emergência de contingência e contradição. Ver mais em: Hegel, F. C. Die Reflexion. In: *Wissenschaft der Logik II*, 1975, pp.13, 14.

perca no infinito, é na teoria da essência que a heterodeterminação dobra-se sobre si mesma. Esse movimento autorreferencial desenvolve-se em três principais momentos: o aparecer [*Schein*]; o fenômeno [*Erscheinung*] e a efetividade [*Wirklichkeit*].⁹

Resumidamente, acontece que ao final da Doutrina do Ser, o múltiplo emerge na perda da determinação. Com isso, a noção de Ser é dissolvida no aparecer desabstratizando a própria noção de essência. O aparecer, enquanto primeiro momento da essência é parcialmente revelador e parcialmente oculto. Existe, portanto, uma ordem que subjaz o aparecer e precisa se apresentar: no segundo momento da essência, a saber, o fenômeno. No terceiro momento é que o conceito se manifesta como atuante no mundo. Em seu sentido de efetividade, ou seja, de conceito atuante no mundo, a essência se determina nas modalidades de contingência, possibilidade e necessidade. As modalidades explicam a efetividade conforme sua determinação formal, real e absoluta.

Nesse contexto, o mundo é um produto do próprio conceito para que ele se manifeste. Na teoria das modalidades, observa-se a complexificação do conteúdo dos momentos lógicos, nos conceitos de necessidade, contingência e possibilidade. Chegamos, então, ao nosso principal ponto de interesse, a teoria das modalidades, onde a lógica se apresenta em diálogo ainda mais próximo com a poesia.

No primeiro momento de determinação da efetividade¹⁰, ela ainda configura apenas um espaço confuso para contemplação. Aqui a efetividade é efetiva unicamente conforme sua possibilidade formal entendida como contingência. Enquanto primeiro momento lógico da efetividade, temos, então, o efetivo em contraposição ao possível (diferenças formais enquanto seu posto contingente). A possibilidade formal é contingência no que diz respeito ao que é

⁹ “Das wesen scheint zuerst in sich selbst oder ist Reflexion; zweitens erscheint es; drittens offenbart es sich. Es setzt sich in seiner Bewegung in folgende Bestimmungen: I. als einfaches, ansichseiendes Wesen in seinen Bestimmungen innerhalb seiner; II als heraustretend in das Dasein, oder nach seine Existenz und Erscheinung; III als Wesen, das mit seiner Erscheinung eins ist, als Wirklichkeit” (HEGEL, 1975, p.6).

¹⁰ Esse primeiro momento é denominado por Luft de rodada formal, a qual inicia com a apresentação do absoluto em Espinosa, nas palavras do professor: “A reafirmação do efetivo da vigência universal do princípio de identidade é seu aspecto necessário; o fato de que o efetivo para ser algo inteiramente outro, mesmo respeitando o princípio de identidade, é o seu aspecto contingente. Por fim a captação do efetivo apenas sob a pressuposição do princípio de identidade é autocontraditória, pois resulta não na conceitualização de algo determinado como efetivo, mas na redundante interação do meramente possível” (LUFT, 2016 p.160).

pura e simplesmente possível. Nota-se a importância da contradição, principalmente, no início da determinação da efetividade, quando ela refere-se de forma imediata e indeterminada, um ser ou existência em geral¹¹ e assim, permite que a contradição se instaure. Ora, é evidente que tudo o que é efetivo deve ser possível, mas também é evidente que nem tudo que é possível é. A possibilidade versus a efetividade coloca em movimento de união nos moldes de uma necessidade formal. Por necessidade formal entende-se a conversão e identificação da possibilidade e da efetividade enquanto suprassunção. Esta primeira tríade, constituída por uma tríade menor¹², tem como constituinte de seu final, a contingência negativa. Por contingência negativa compreende-se a multiplicidade que, ao instaurar a contradição, aciona o movimento de união dos opostos.

No segundo momento de determinação da efetividade, ela é efetiva na sua possibilidade real. Aqui o conteúdo em geral da contingência determina-se na relação com o outro. A efetividade real tem a possibilidade nela mesma e constitui um ato produtivo do pensamento. Enquanto segundo momento lógico da efetividade, temos, portanto, o efetivo e o possível em possibilidade real. A possibilidade real, como é dependente da contingência, faz parte de uma efetividade limitada e configura por fim, uma necessidade relativa. Por necessidade relativa entende-se que, nesse ponto, a efetividade tem a sua forma necessária e o seu conteúdo contingente.¹³ Assim, a unidade posta ainda não está desenvolvida plenamente.

¹¹ “Sie [die Wirklichkeit] ist so weiter nichts als ein Sein oder Existenz überhaupt” (HEGEL, 1975, p.171).

¹² A tríade menor constituinte da *Efetividade formal* inicia com (1) Ser em geral: onde tudo que é efetivo, é possível (HEGEL, 1975, p.171); (2) Possibilidade formal: um ser refletido e idêntico em si mesmo. Nesse sentido, o princípio de não contradição toma posição como momento positivo da possibilidade formal. Entretanto, como o campo de possibilidades é constituído por um campo muito vasto de multiplicidades, a possibilidade torna-se contraditória, impossível: “Die Möglichkeit ist daher na ihr selbst auch der Widerspruch, oder sie ist die Unmöglichkeit” (HEGEL, 1975, p.172); Por fim, (3) Necessidade formal: unidade da possibilidade e da efetividade nomeada contingência. “Das Zufälligkeit ist ein Wirkliches, das zugleich, nur als möglich bestimmt, dessen Anderes oder Gegenteil ebenso sehr ist” (HEGEL, 1975, p.173).

¹³ Nisso consiste a segunda contradição apontada por Eduardo Luft no que ele chamou de rodada real: “toda cadeia de heterodeterminação, no pensamento, ou no ser, desemboca em uma série indefinida de condicionamentos. Enquanto emergido de um condicionamento real, este efetivo é necessário, enquanto emergido de uma cadeia indefinida de condicionamentos ele é contingente. Toda necessidade, no contexto de uma cadeia de heterodeterminação, é sempre e apenas necessidade relativa. Ora, se a determinação do efetivo depende de uma inserção em redes de heterodeterminação que se perdem no indefinido, então nenhuma determinação é possível, e mais uma vez entramos em contradição: pretendendo captar conceitualmente o efetivo,

Esta segunda tríade, constituída também por uma tríade menor¹⁴, tem como constituinte de seu final, a contingência positiva. Por contingência positiva compreende-se aqui a multiplicidade que propõe a unidade entre forma e conteúdo, embora a contingência ainda não permita tal realização em sua plenitude.

É no terceiro momento que a efetividade é efetiva na sua determinação absoluta e configura uma necessidade absoluta. O terceiro momento da determinação da efetividade é o único em que podemos falar de uma determinação propriamente dita (no sentido de completude), uma vez que nos momentos anteriores a possibilidade de determinação sempre caiu em contradição. Portanto, o que se acompanha nos momentos de determinação da efetividade, são graus progressivos de determinação.

Há de se destacar, neste momento, o caminho da heterodeterminação para a autodeterminação no âmbito da possibilidade real. A efetividade aparece aqui como imediata e autônoma; a possibilidade, por sua vez, como possibilidade de outro que se volta para si.¹⁵ Aqui se apresenta finalmente a verdadeira (completa) categoria de efetividade como síntese da contingência com a necessidade relativa.

Nas suas considerações sobre a necessidade absoluta Hegel é muito claro, segundo o autor, “A necessidade absoluta é a verdade” (HEGEL, 1975, p.182) consolidada no fim do processo progressivo de determinação da efetividade. A efetividade absoluta contém, portanto, a necessidade formal e a real, assim como

deparamos com uma cadeia de condicionamentos que não pode se consolidar em nenhuma rede efetiva de determinações” (2016, p.160,161).

¹⁴ A tríade referida tem como ponto inicial a (1) Efetividade real: o conteúdo múltiplo em geral correspondente a necessidade que resulta da necessidade formal e tem a possibilidade em si mesma “Die reale Wirklichkeit hat nun gleichfalls die Möglichkeit unmittelbar na ihr selbst” (HEGEL, 1975, p.176); (2) Possibilidade real: o possível, enquanto identidade formal não pode se contradizer, mas se o possível é constituído de diversidade e oposição, é contraditório. “Diese reale Möglichkeit ist selbst unmittelbare Existenz, nicht mehr als darum, weil die Möglichkeit als solche, als formelles Moment, unmittelbar ihr Gegenteil, eine nicht reflektierte Wirklichkeit ist; sondern weil sie reale Möglichkeit ist, hat sie sogleich diese Bestimmung na ihr selbst. Die reale Möglichkeit einer Sache ist daher die daseiende Mannigfaltigkeit von Umständen, die sich auf sie beziehen” (1975, p.176). (3) Necessidade real: que é relativa e exterior porque depende do contingente. “Die Relativität der realen Notwendigkeit stellt sich na dem Inhalte so dar, das ser nur erst die gegen die Form gleich gültige Identität, daher von ihr unterschieden und ein bestimmter Inhalt überhaupt ist” (1975, p.179).

¹⁵ O último passo da tríade pode ser entendido também em um movimento triádico menor: (1) Efetividade absoluta: Como a necessidade real já tem conteúdo, ao passo que a necessidade formal é apenas ainda indeterminação, a necessidade absoluta, por sua vez, é também efetividade absoluta. (2) Necessidade absoluta: unidade entre forma e conteúdo, possibilidade e efetividade que corresponde a necessidade absoluta. (3) Determinação da necessidade absoluta: a verdade. Ver mais em: *C. Absolute Notwendigkeit* (HEGEL, 1975, pp180 a 184).

a possibilidade real e a formal que retornam para si mesmas como momentos opostos e autônomos. Por isso, nessa diferenciação, Hegel coloca a necessidade absoluta tanto como contingência absoluta, quanto como negatividade absoluta que se torna, ao mesmo tempo, a identidade absoluta¹⁶.

Conforme notou Henrich, desde que o início do pensamento filosófico começou a ganhar a forma sistemática: “o problema da contingência tornou-se uma questão fundamental. O idealismo especulativo, porém, apenas reforçou sua importância” (HENRICH, D. 1967, p.157). Uma das formas de encarar esse problema irresoluto é pensar pelo viés da arte, onde a contradição entre as categorias lógicas de necessidade e contingência tornam-se ainda mais visíveis¹⁷.

II

A poesia em Hegel

Para Hegel, o conhecimento e o próprio pensamento desenvolvem-se progressivamente e se manifestam na existência humana sempre “avançando do imperfeito para o mais perfeito” (HEGEL, 1995, p.133). A perfeição é entendida em Hegel como superdeterminação e, como visto no que concerne ao desenvolvimento lógico, configura-se como necessidade absoluta. Essa mesma necessidade absoluta será expressa pela mais rica das artes, a poesia. A poesia revela, a partir da multiplicidade, a consciência e a potência da vida espiritual em sua vertente menos determinada num constante rumo à superdeterminação. Conforme nota Hegel enquanto desenvolvimento artístico, a poesia é um produto do espírito que constitui um “terceiro término e ao mesmo tempo a totalidade que

¹⁶ “Einerseits sind ihre Unterschiede daher nicht als Reflexionsbestimmungen, sondern als seiende Mannigfaltigkeit, als unterschiedene Wirklichkeit, welche die Gestalt von selbständigen Anderen gegeneinander hat. Andererseits, da ihre Beziehung die absolute Identität ist, ist sie das absolute Umkehren ihrer Wirklichkeit in ihre Möglichkeit und ihrer Möglichkeit in Wirklichkeit” (HEGEL, 1975, p.182, 183).

¹⁷ Seguindo a interpretação de Dieter Henrich, a arte torna-se ainda mais interessante na sua relação com a lógica. É o que o autor destaca em *Der Zufall im Leben der Geistes* In: Hegel im Kontext, 1967, p.171. Embora seja impossível não destacar que o interesse do intérprete se concentre na vida ética, não podemos deixar de notar que a própria vida ética se relaciona com a arte no que diz respeito à tragédia. Esse tema, muito caro para Hegel, é muito detalhadamente analisado pelo professor canadense Marthin Thibodeau. Ver mais em: *Hegel e a tragédia grega* (2015).

reúne os extremos formados pelas artes figurativas e pela música” (HEGEL, 1947, p.18).

Segundo Hegel a poesia localiza-se como terceiro término no âmbito da representação, consiste na unificação entre os extremos das artes plásticas e a música em seu estágio superior.

Pois, por um lado, a arte da poesia, tal como a música, contém o princípio do perceber-se a si do interior enquanto interior, o qual escapa à arquitetura, à escultura e à pintura; por outro lado, expande-se no campo do representar interior, do intuir e do sentir para um mundo objetivo que não perde inteiramente a determinidade da escultura e da pintura e é capaz de desdobrar mais completamente do que qualquer outra arte a totalidade de um acontecimento, de uma seqüência, de uma alternância de movimentos do ânimo, de paixões, de representações e o decurso fechado de uma ação (HEGEL, 2004, p.12,13).

Também é por isso que podemos dizer que a lógica e a poesia são duas formas de conhecimento que se encontram. Ambas partem da contingência para a necessidade e, por fim, submetem a contingência aos moldes da necessidade, tendo assim: necessidade absoluta como contingência absoluta¹⁸. Além do mais, o movimento especulativo lógico se conecta com o movimento especulativo poético no que diz respeito ao desenvolvimento de uma epistemologia sistemática¹⁹. Assim como a lógica, nas palavras do próprio Hegel, ainda no início dos cursos: “A filosofia da arte constitui um capítulo necessário no conjunto da filosofia, e é integrada nesse conjunto que pode ser compreendida” (HEGEL, 1996, p.8).

¹⁸ Sobre a necessidade absoluta como contingência absoluta ver mais em: Henrich. D. *Die Notwendigkeit des Seinsganzen und die Kontingenz des Seienden*. In: Hegel im Kontext 1967, p.180.

¹⁹ “A próxima exigência que se torna necessária por meio disso limita-se, por um lado, ao fato de que o conteúdo não é apreendido nem nas relações do pensamento racional ou especulativo, nem na Forma do sentimento mudo [wortloser] ou da mera clareza e exatidão sensível exterior e, por outro lado, ao fato de que ele, na contingência, no estilhaçamento e na relatividade da efetividade finita, não entra em geral na representação. A fantasia poética, de um lado, tem de manter, nesse sentido, o centro entre a universalidade abstrata do pensamento e a corporeidade sensível concreta, tanto quanto temos de conhecer esta última nas exposições das artes plásticas; de outro lado, ela tem, em geral, de satisfazer as exigências que já colocamos na primeira parte para toda configuração artística, isto é, ela deve ser, em seu conteúdo, finalidade por si mesma e configurar tudo aquilo que quer alcançar em interesse teórico puro como um mundo autônomo em si mesmo, fechado em si mesmo. Pois apenas neste caso, tal como a arte o espera, o conteúdo é, por meio da espécie da sua representação, um todo orgânico que, em suas partes, fornece o aspecto de uma conexão e coesão estreitas e está aí livre por si mesmo, apenas por causa de si mesmo, frente ao mundo de dependências relativas” (HEGEL, 2004, p.17,18).

Na tentativa de superar a contradição entre sensibilidade e conceito, a reflexão sobre a arte apresenta-se como necessária para a filosofia²⁰. Por isso, para Hegel, a superação desse dualismo depende da refutação da argumentação antiga de que não poderíamos falar em um estudo científico da arte, porque “O pensamento, diz-se, tem um processo lógico, científico, filosófico, e o belo e a arte são de tal natureza que escapam às possibilidades da filosofia” (HEGEL, 1996, p.16). A linha de pensamento do filósofo sistemático mostra que a arte se alia à lógica e à ciência, pois, não há necessidade sem contingência, nem contingência sem necessidade. É o que ele destaca nas primeiras argumentações dos *Cursos de Estética* como um esforço para justificar aplicação da arte ao ponto de vista do pensamento. Ora, o espírito é imanente e a as obras artísticas não são originadas e engendradas de outra coisa a não ser dessa mesma totalidade dinâmica:

Nossos interesses e exigências deslocaram-se na esfera da representação, e para os satisfazer é preciso recorrer à reflexão, aos pensamentos, às abstrações, as representações abstratas e gerais. Por isso, a arte já não ocupa o lugar de outrora no que há de verdadeiramente vivo na vida, e sobrepueram-se-lhe representações gerais e reflexões; por isso, as reflexões e pensamentos se aplicam hoje a arte; por isso, a arte de nossos dias tem por finalidade servir de objeto ao pensamento. (HEGEL, 1996, p.19,20).

À parte as diferenciações hegelianas a respeito do desenvolvimento histórico das artes apresentado no decorrer desses cursos²¹. Também podemos extrair destes uma concepção geral de poesia, a qual permite localizá-la dentro de um sistema como uma área específica, porém, necessariamente em relação com as demais, assim como a lógica. Seja no período da arte simbólica, no da arte clássica ou no da arte romântica, a poesia tem sempre como conteúdo a ser exposto aquilo que Hegel chama de *Alma do mundo*²². Nisso consiste a natureza

²⁰ O jovem Hegel já se preocupava com essa reconciliação. É interessante lembrar do esforço dos três amigos estudiosos (Schelling, Hegel e Hölderlin) que, ao desenvolver O Mais Antigo programa do idealismo alemão, esforçaram-se em fazer da filosofia o que ela fora outrora: permeada de poesia. Ver mais em: SCHELLING. *O “programa sistemático”* (1980).

²¹ Nisso consiste a famosa tese do fim da arte em Hegel, que pode ser melhor entendida como o fim de uma concepção de arte de uma determinada época. A diferenciação dos três estágios históricos da arte poderia ser resumida precariamente da seguinte forma: No período da arte simbólica reina o panteísmo da arte (HEGEL, 1996, p. 408); no período da arte clássica, compreendida no contexto da representação grega do divino, apresenta-se o universal no individual (HEGEL, 1996, p. 520); por fim, no período da arte romântica, universal e individual se unem da forma mais perfeita e se apresentam na arte cristã como espírito consciente de infinitude e liberdade (HEGEL, 1996, p.570).

²² Hegel usa esse termo platônico mais especificamente quando se refere à poesia simbólica. Ver mais em: Cap. II – o ideal e as formas de arte particulares. In: *Cursos de Estética*, 1996, p.408.

e o movimento do pensamento pelo próprio pensamento como totalidade dinâmica, como espírito absoluto.

Tal conteúdo, embora sua exposição tenha sofrido progressivas mutações no decorrer da história, é exposto em constante movimentação entre necessidade e contingência, intuição e conceito, até a determinação do Absoluto. Assim como acontece na movimentação lógica (primeiro momento de determinação da efetividade, que acompanhamos na teoria das modalidades), o movimento da arte poética parte da contingência negativa²³ para acionar a união dos opostos e assim, expor a necessidade absoluta:

A poesia representa as coisas como formando um todo em si, e por ele independente. Em verdade, este conjunto pode oferecer uma grande riqueza de detalhes, um vasto desenvolvimento de relações, de indivíduos, atos, acontecimentos, sentimentos, ideias. Não obstante, sua complexidade deve parecer um todo completo em si, desenvolvido e maturado pelo princípio da unidade que se manifesta exteriormente em cada parte (HEGEL, 1947, p.18).

Tanto na sua concepção de poesia quanto na totalidade de seus *Cursos de Estética*, Hegel propõe não só uma filosofia científica da arte, mas sim, uma lógica artística. Isso significa que a movimentação dos três momentos de determinação da efetividade também pode ser pensada no âmbito da arte como um caminho pelo abandono da contingência. A exposição do Espírito Absoluto e a realização da necessidade absoluta pelo pensamento partem da contradição instaurada pela contingência negativa para a união perfeita dos opostos.

Também por isso a expressão poética romântica determina a apresentação da poesia verdadeira em geral. Para Hegel, a poesia não se limita a uma simples concepção do Espírito, mas sim ao movimento e a gênese do próprio espírito, sempre rumo à necessidade absoluta. Nesse momento de perfeição Hegel profere que, a obra de arte poética “como qualquer outro produto da imaginação livre, deve formar um todo orgânico completo” (HEGEL, 1947, p.39). Primeiramente, no que se refere ao resultado de uma ação ou de um acontecimento que “antes de tudo deve ter em si o caráter de unidade e previamente a distinção destas partes,

²³ Nos seus escritos sobre arte e sublime Hegel destaca: “No entanto, a substância absoluta, e isto é o universo da concepção de que nos ocupamos, mantém certas relações com o mundo fenomênico, do qual se retirou para em si mesma se concentrar. Tais relações são de ordem negativa, no sentido de que, no seu conjunto, e apesar do número, poder e grandeza dos fenômenos, o mundo é expressamente definido em relação a substância, como um elemento negativo, como criado por Deus, subordinado a Deus e servindo a Deus” (1996, p.417).

as quais, como para formar uma unidade orgânica, devem aparecer como trabalhadas em si mesmas e por si mesmas” (HEGEL, 1947, p.39). Mais adiante, ao diferenciar a verdadeira poesia da poesia prosaica, Hegel declara: “Esta unidade vivente e orgânica é a única que pode produzir a verdadeira poesia” (HEGEL, 1947, p.45).

O que nos interessa notar, entretanto, é que, na realização perfeita e final da união entre os opostos, seja ela entendida nos moldes da exposição poética, seja no pensamento como necessidade absoluta, toda a movimentação entra em repouso absoluto. No que diz respeito à concepção de um sistema, a perfeição da necessidade absoluta na exposição de uma totalidade fechada, não condiz com a movimentação incessante que o processo dialético propõe. Como podemos notar na introdução dos Cursos de Estética, quando Hegel mostra a diferença da filosofia e da poesia: “Pois somente a filosofia em seu conjunto é o conhecimento do universo como uma totalidade em si mesma” (HEGEL, 2001, p.47). A poesia, por sua vez, “trata da exposição cheia de conteúdo e pensamento feita pelo homem, de seus interesses profundos e das potências que o movem. O espírito e o próprio ânimo na poesia devem ser ricos e profundamente formados pela vida” (HEGEL, 2001, p.50). É nesse contexto que a epistemologia sistemática põe-se em conflito. Este conflito interno pode ser entendido aqui como uma crítica imanente à epistemologia hegeliana pelo viés do diálogo entre lógica e poesia.

Considerações finais

A argumentação aqui presente não pode ignorar, por fim, que na progressão do conhecimento, é o conhecimento lógico (enquanto filosofia do ideal) que predetermina o conhecimento poético (enquanto uma das filosofias do real). Para Hegel, a estrutura lógica é a estrutura do mundo, é o que prova, em certo sentido, todo o desenvolvimento da *Ciência da Lógica* e, em especial, da teoria das modalidades. Nesse sentido, sendo a lógica anterior aos fenômenos, a ilusão moderna de abarcar uma realidade clara e distinta contamina a epistemologia hegeliana.²⁴

²⁴ Esse dualismo entre filosofia do Ideal e Filosofia do Real, característico do idealismo objetivo, é destacado por E. Luft em vários dos seus textos, dentre eles: *Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva: Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento (2010)*, mais especificamente na p.85.

O diálogo entre a poesia e a lógica, na filosofia de Hegel, permite a observação de que a proposta de uma epistemologia sistemática, nos termos dos *Cursos de Estética* do próprio filósofo é um tanto problemática. Vejamos as palavras do autor:

Cada parte, na coroa assim formada pela necessidade científica, representa um círculo regressando a si mesmo sem cessação das relações de necessidade com as outras partes; e representa não só um aquém donde extrai a origem como representa um além que de novo a atrai, assim engendrando, no seio fecundo, os elementos novos com que enriquece o conhecimento científico (HEGEL, 1996, p.8).

Para Hegel, tanto a lógica quanto a poesia partem do múltiplo como mero espelhamento do uno. A organização lógica se estende para poesia como uma tentativa de organizá-la também. A teoria da participação que localizamos no desenvolvimento do espírito tem como início o contingente e a partir daí a necessidade se relaciona de menor para maior grau, até que o espírito se superdetermina em sua forma absoluta.

Ao mesmo tempo em a lógica das modalidades abre um campo vasto de possibilidades, sendo de início a própria fuga de toda determinação, por fim, a mesma lógica fecha-se em si mesma na determinação completa. O conhecimento discursivo, conceitual e o conhecimento intuitivo sensível e intelectual acompanham a movimentação lógica entre necessidade e contingência de forma que, ao mesmo tempo em que se permitem dialogar, se distanciam brutalmente.

O que evidenciamos na determinação da efetividade é que a contingência vai sendo abandonada em nome da superdeterminação, e, no final, a contingência absoluta se iguala à necessidade absoluta. Tentamos mostrar aqui como a compreensão do fim do conhecimento lógico enquanto necessidade absoluta pode ser entendida no âmbito de um conhecimento poético. Nesse contexto, o que observamos é um todo fechado, superdeterminado, que contamina toda a concretude da epistemologia sistemática hegeliana, uma vez que a dinamicidade sistemática perde-se no realizar da necessidade absoluta.

Referências bibliográficas

BAUMGARTEN, A. G. *Estética*. Tradução de Mirian Sutter Medeiros – Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

BÄUMLER, A. *Das Irrationalitäts probleme in Ästhetik und Logik des 18 Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Darmstadt, 1967.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II*. Feliz Meiner Verlag. Hamburg, 1975.

_____. *Ciência da Lógica: 1. Doutrina do ser*. Traduzido por Cristian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petropolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Poética*. Tradução de Manuel Granell. Editora Espasa- Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires, 1947.

_____. *Cursos de Estética*. Vol I. Tradução de Marco Aurélio Werle; revisão técnica de Márcio Seligmann Silva; consultoria Victor Knoll e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *Cursos de Estética*. Vol IV. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle; consultoria Victor Noll. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *Curso de Estética: o belo na arte*. Tradução de Orlando Vitorino e Álvaro Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *A razão na história: Introdução à Filosofia da História Universal*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa, Portugal, 1995.

HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967.

LUFT, E. *Notas para uma estética do pensamento*. In: BAVARESCO, Agemir; MILONE, Jerônimo; NEIVA, André; TAUCHEN, Jair. *Filosofia na PUCRS: 40 anos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (1974 – 2014)* Porto Alegre: Editora Fi; EDIPUCRS, 2014, p.172.

_____. *O conceito de liberdade na lógica de Hegel*. In: *Direito e justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

_____. *Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva: Em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento*. *Veritas*, v.55, n.1, jan/abr. 2010. (pp.82-120).

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barbosa – São Paulo: ED. UNESP, 2005.

SCHELLING. *O “programa sistemático”*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

THIBODEAU, Martin. *Hegel e a tragédia grega*. Tradução de Agemir Bavaresco e Danilo Vaz-Curado. São Paulo. É realizações, 2015.

6. Consenso sobreposto e estabilidade social em John Rawls



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-6>

Lourdes Pasa Albrecht¹

A concepção política e pública de justiça como equidade de John Rawls² é modelada para uma sociedade democrática bem-ordenada constitucional justa. Seu objeto primeiro é a estrutura básica orientada por dois princípios de justiça, que especificam os termos equitativos de cooperação entre cidadãos livres e iguais, razoáveis e racionais, assentando diretrizes para orientar as instituições políticas, sociais e econômicas para realização dos valores da liberdade e da igualdade.

Seu eixo funda-se, pois, na estrutura das instituições básicas, nos princípios e nas normas que se aplicam a ela. Trata-se de uma visão autossustentada, isto é, ela não deriva nem depende de doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas e morais, embora possa e deva conquistar o apoio de todas aquelas razoáveis para que endossem os princípios da justiça política, objetivando conservar a unidade e a estabilidade social de uma democracia constitucional de uma geração para a seguinte.

A questão que emerge, no entanto, é de que *modo* uma sociedade democrática bem-ordenada da justiça política como equidade pode instituir e preservar a unidade e sua estabilidade tendo em vista o pluralismo razoável característico de doutrinas abrangentes?

Para lidar com esse problema fundamental do fato do pluralismo razoável e possibilitar a unidade e a estabilidade social de uma sociedade democrática bem-ordenada, núcleo do segundo estágio da exposição de *O liberalismo político*³, Rawls introduz o conceito de *consenso sobreposto* [*overlapping*

¹ Doutoranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul [PUCRS]. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: lourdes.pasa@gmail.com

² Neste artigo foi considerada a tradução de *O liberalismo político*, conforme indicado na referência, exceto *Replay to Habermas* (2005), conferência IX de *Political Liberalism*, ausente na tradução referida, bem como as demais constantes no presente estudo são de tradução livre.

³ Primeiramente, o liberalismo político procura responder à questão: “como é possível haver uma sociedade estável e justa, com cidadãos livres e iguais, porém divididos por doutrinas morais, filosóficas e religiosas conflitantes e muitas vezes inconciliáveis, cada qual com sua própria concepção do bem?” (RAWLS, 2005, p. 133). Nesse primeiro estágio da exposição do liberalismo

consensus] de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes e razoáveis, bem como seu papel na concepção política de justiça como equidade para um regime constitucional.

O objetivo foi formular uma concepção política [e pública] de justiça mais realista de uma sociedade bem-ordenada dada a característica pluralista de tais doutrinas numa democracia constitucional liberal, visando assegurar um acordo sobre princípios de justiça que permitissem a coexistência pacífica de pessoas com concepções divergentes e às vezes incomensuráveis da boa vida e visões de mundo. Ou seja, em um mundo pluralista em que pessoas razoáveis diferem sobre a verdade da religião e da moralidade, por exemplo, o requisito pode ser atendido mostrando a possibilidade de um consenso sobreposto sobre princípios políticos compartilhados.

Nesse modelo de consenso, segundo Rawls, as doutrinas razoáveis endossariam a concepção política de justiça cada qual com base em sua visão própria. Isso porque, no exercício de sua liberdade de pensamento e de consciência, e considerando suas doutrinas abrangentes os cidadãos veem a concepção política como derivada de outros valores seus, ou ao menos que não conflitem com eles (RAWLS, 2005, p. 11; 134).

Tal consenso abrange todas as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis [até mesmo conflitantes] que possivelmente se conservarão ao longo de muitas gerações e “conquistarão um número considerável de adeptos num regime constitucional mais ou menos justo” (RAWLS, 2005, p. 15). Desse modo, “em vez de buscar um fundamento filosófico para os princípios de justiça, o liberalismo político busca o apoio de um consenso sobreposto” (SANDEL, 1998, p. 190). A expectativa de Rawls é de que o consenso sobre os princípios de justiça política poderia ser uma força estabilizadora de uma sociedade democrática constitucional.

político, Rawls apresenta os dois princípios de justiça, que especificam os termos equitativos de cooperação entre cidadãos numa sociedade democrática constitucional bem-ordenada e mostra quando as instituições básicas são justas. Os dois princípios de justiça [apresentados em *Uma teoria da justiça*] foram reformulados no *Liberalismo político* e passaram a ter o seguinte enunciado final: “a. Toda pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de liberdades fundamentais iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos; b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições. A primeira é que devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e a segunda é que devem redundar no maior benefício possível para os membros menos privilegiados da sociedade” (RAWLS, 2005, p. 5-6 e 291). Essa reformulação é mantida em *Justiça como equidade: uma reformulação* (RAWLS, 2003, p.60).

Os princípios de justiça, que constituem o fundamento central de uma concepção de justiça como equidade, enunciam um conteúdo substancial de direitos e liberdades fundamentais iguais e sua prioridade. Estabelecem oportunidades iguais e se aplicam às instituições básicas da sociedade. Quando se fala de oportunidades iguais se está falando da explicitação do conteúdo dos princípios. O seu procedimento de construção é formal. Insta pontuar que os princípios de justiça são fundamentados no construtivismo político, que é moldado a partir de uma concepção de pessoa como sujeito ativo e portador de uma ideia de bem e de sociedade cooperativa comprometida com o bem comum. Com suas dissonâncias e convergências as doutrinas abrangentes endossariam um regime constitucional, exercitando seus valores na rotina social cotidiana.

Cabe destacar também que os dois princípios de justiça rawlsianos seguem um esquema de ordem serial, estabelecendo a prioridade do primeiro princípio dos direitos e liberdades fundamentais sobre as determinações do segundo princípio, que trata das desigualdades econômicas: o da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença. Em grande medida, isso significa que pessoas diferentes podem ser persuadidas a endossar arranjos políticos liberais, tais como liberdades básicas iguais, por diferentes razões, refletindo as várias concepções morais e religiosas abrangentes que elas supõem.

Relevante ressaltar que embora espere contar com o apoio de um consenso sobreposto que abarque as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, como reportado atrás, uma das características essenciais da concepção política de justiça liberal rawlsiana é a sua independência de doutrinas morais abrangentes. A concepção política não oferece “nenhuma doutrina religiosa, metafísica ou epistemológica específica” além daquela que a própria concepção política implica, que são os valores políticos, apresentando-se, assim, como uma visão que se sustenta por si própria (RAWLS, 2005, p. 10).

A posição nesse sentido visa possibilitar um acordo sobre a concepção política de justiça apta a orientar as principais instituições políticas e sociais, em especial, a Constituição política. A restrição ao domínio do político é, portanto, a condição para um acordo razoável [e racional]. As doutrinas morais abrangentes podem endossar os princípios de justiça “e o farão para torná-los estáveis”, porém estes não podem derivar dessas doutrinas. “A concepção política de justiça tem, pois, a característica de ser autossustentada” (WEBER, 2018, p.325).

Não obstante o fato de ser apresentada como autossustentável ou sem fazer referência a um quadro amplo de doutrinas abrangentes, a concepção política de justiça - restrita ao âmbito do político - é um “módulo” que “se encaixa em várias doutrinas abrangentes razoáveis subsistentes na sociedade regulada por ela, podendo conquistar o apoio daquelas doutrinas” (RAWLS, 2005, p. 12).

Mas como é possível que cidadãos razoáveis e racionais julguem não apenas razoável concordar com a justiça política como equidade, mas também considerem racional endossá-la?

De forma simples, seria possível supor que o que motiva a maioria dos cidadãos a cumprir os princípios públicos de justiça em uma sociedade democrática bem-ordenada são os muitos valores e as razões diferentes implícitos nas várias doutrinas abrangentes razoáveis que subscrevem em tal sociedade.

É nesse espectro que Rawls estabelece a ideia de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes e razoáveis capazes de endossar a concepção política pública da justiça como equidade a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social se embasa num consenso sobre a concepção política, e a estabilidade é instaurada “quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos ativos da sociedade e não conflitam gravemente com os interesses essenciais dos cidadãos, tais como formado e incentivados pelos arranjos sociais dessa sociedade” (RAWLS, 2005, p. 134).

Desse modo, pode-se dizer que ao fixar a prioridade dos direitos e liberdades básicos iguais o liberalismo político retira da agenda política questões que provocam divergências, angariando o consenso em torno dos princípios de justiça como equidade. Assim, quando Rawls fala de um pluralismo razoável de doutrinas abrangentes razoáveis religiosas, filosóficas ou morais como ponto de partida de sua análise está logo a excluir doutrinas e posições que, por definição, se colocam fora dos padrões aceitos de uma racionalidade contemporânea, tolerante e respeitadora dos direitos e liberdades fundamentais.

O propósito disso, por outro lado, é que numa sociedade democrática marcada pelo fato do pluralismo os princípios de justiça que devem regular a vida em comum dos cidadãos não podem se apoiar em qualquer concepção particular de vida boa ou em doutrinas abrangentes. Isto é, uma concepção política de justiça limita as concepções do bem. Nesse sentido, na justiça como equidade, a

prioridade do justo dá aos princípios de justiça uma precedência estrita em relação às deliberações dos cidadãos, “e limita sua liberdade de promover certos modos de vida” (RAWLS, 2005, p. 209).

O que a tese da prioridade do justo sobre o bem exige é “que os princípios de justiça devem ser justificados por meio de razões que todos os cidadãos, imersos em eticidades diferentes, poderiam aceitar [...], independentemente do recurso à coação” (HONNETH, 2007, p. 22). Assim, o endosso de diferentes doutrinas morais abrangentes razoáveis lhes daria legitimidade e evidenciaria a prioridade do justo em relação ao bem.

Com efeito, a estabilidade de uma sociedade não virá pela concepção do bem como imaginam os representantes da corrente de pensamento comunitarista. “A estabilidade de uma sociedade que se coloca como o grande desafio das democracias modernas virá, isto sim, pela precedência do justo em relação ao bem” (TRINDADE, 2016, p. 180).

Nesse quadro, a solução que Rawls apresenta é conseguir um consenso sobreposto por meio do endosso das doutrinas abrangentes e razoáveis, a fim de proporcionar estabilidade à concepção política de justiça, servindo de sustentáculo público de justificação. “Isso possibilita que a concepção política compartilhada sirva de base à razão pública nos debates sobre questões políticas, quando fundamentos constitucionais e problemas de justiça básica estiverem em jogo” (RAWLS, 2005, p. 48).

A ideia do razoável e do racional⁴ e de doutrinas abrangentes e razoáveis têm um papel importante para um consenso sobreposto. Tais doutrinas precisam endossar os dois princípios da justiça que irão orientar uma concepção política de justiça como equidade e suas principais instituições sociais, a fim de estabelecer e manter sua unidade e estabilidade.

Com efeito, o tipo de estabilidade exigida da justiça como equidade tecida por Rawls se baseia, então, em ser uma visão política liberal, que visa ser aceitável

⁴ Segundo Rawls, a ideia do razoável é distinta do racional no sentido de que o primeiro é público e o segundo não é. Sendo público, o razoável é passível de justificação pública. Refere-se aos princípios de justiça e, portanto, às concepções do justo. Já o racional não é suscetível de justificação pública, embora possa haver pretensão para tal, mas não necessariamente. Diz respeito, pois, às concepções do bem [que são subjetivas] enquanto doutrinas abrangentes. Assim, o tema do justo é uma categoria política, e o do bem não. Não obstante a diferença entre ambos, eles são complementares, operando em conjunto para especificar a noção de termos equitativos de uma sociedade democrática cooperativa. Conectam-se com as faculdades morais dos cidadãos: a capacidade de ter um senso de justiça [o razoável] e de ter uma concepção do bem [o racional] (RAWLS, 2005, p. 48-54).

para cidadãos vistos como razoáveis e racionais, além de livres e iguais e, portanto, endereçada à sua razão pública livre. E essa característica do liberalismo se conecta à característica do poder político em um regime constitucional, que é, a saber, o poder dos cidadãos iguais como um corpo coletivo. A questão da estabilidade da justiça como equidade se firma, assim, em sua razoabilidade em primeiro lugar ao gerar seu próprio apoio de maneira adequada, abordando a razão de cada cidadão.

Nesse contexto, e tendo em conta que uma das funções da filosofia política é auxiliar a chegar a um acordo sobre uma concepção política de justiça, e que o pluralismo razoável é visto como uma condição permanente de uma cultura democrática “buscamos uma concepção de justiça política que considere essa pluralidade como dada” (RAWLS, 2003, p. 119). Sobretudo, o pluralismo razoável é o resultado inevitável do funcionamento das instituições livres e do uso pleno da razão, pois representa uma concepção de legitimidade política que tem por objetivo “uma base pública de justificação, apela para a razão pública e, conseqüentemente, para cidadãos livres e iguais considerados razoáveis e racionais” (RAWLS, 2005, p. 144).

Assim, na medida em que reconhece que os cidadãos são livres e iguais toda concepção liberal deve examinar sua própria estabilidade de tal modo que cada cidadão possa afirmá-la livremente. Enfatiza-se que a preocupação fundamental de Rawls em relação ao problema da estabilidade é a de tornar a justiça como equidade aceitável para os cidadãos de maneira que eles próprios possam justificar, considerada sua autonomia.

Como já mencionado, o pluralismo razoável é próprio de uma democracia constitucional e representa uma característica permanente de uma cultura democrática livre. Isso deriva da concepção normativa e política de pessoa, uma vez que supõe que a pessoa, agora entendida não mais como uma concepção metafísica, mas como alguém que pode ser cidadão em uma sociedade democrática e, assim, possa ter a capacidade de desenvolver um senso de justiça [capacidade de ser razoável] e a capacidade de ter uma concepção do bem [capacidade de ser racional] como membro pleno de uma sociedade cooperativa. A estrutura básica está direcionada para essa cooperação. Sem esses dois poderes da personalidade moral “não há possibilidade de construção de princípios de

justiça e muito menos de gerar um consenso em torno deles” (WEBER, 2011, p. 140).

A cooperação social mútua, que pressupõe termos equitativos entre os cidadãos livres e iguais que convivem num sistema de reconhecimento recíproco, é definida por regras e procedimentos publicamente reconhecidos. “Somente uma concepção política de justiça da qual se possa razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem pode servir de base à razão e à justificação pública” (RAWLS, 2005, p. 137). Note-se, assim, que a preocupação de Rawls para uma concepção política de justiça compartilhada por todos basta se ter a noção de razoabilidade para a justificação pública, uma vez que segundo ele, todos os cidadãos razoáveis conservam-se em um estado de equilíbrio reflexivo amplo e geral, ao afirmarem a concepção política com base em suas distintas doutrinas abrangentes razoáveis.

Com efeito, toda justificação de normas [direitos e deveres fundamentais] consiste em um acordo entre cidadãos livres, iguais e autônomos [autonomia política] em razões publicamente acessíveis. Essa acessibilidade é possível na medida em que todos os cidadãos possam concordar racionalmente com essa justificação, após seus juízos reflexivos. A validade das normas é instituída por meio de um procedimento argumentativo que, por sua vez, traz o problema de delimitar as balizas entre o público e o não-público.

Os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo ou mesmo aproximar-se do entendimento mútuo com base nas suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Em vista disso, precisam considerar que tipos de razões eles podem razoavelmente dar um ao outro quando questões políticas fundamentais estão em jogo (RAWLS, 2005, p. 441).

O consenso sobreposto está unido, assim, a uma estrutura de justificação pública, à qual também se ligam as ideias de equilíbrio reflexivo e da razão pública.

No contexto do liberalismo político, o ponto central da justificação pública é encontrar, diante de “conflitos de julgamento sobre questões de justiça”, uma base pública de justificação “que todos os cidadãos, considerados razoáveis e racionais, possam endossar a partir de suas próprias doutrinas abrangentes”, pelo menos no que concerne aos “elementos constitucionais essenciais e questões básicas de justiça”, para “preservar as condições de uma cooperação social efetiva

e democrática alicerçadas no respeito mútuo entre cidadãos livres e iguais” (RAWLS, 2003, p. 38-39).

A justificação pública confirma-se quando todos os membros razoáveis da sociedade política levam a cabo uma justificação da concepção política partilhada, incorporando-a nos seus vários pontos de vista razoáveis e abrangentes. Assim sendo, “cidadãos razoáveis levam uns aos outros em conta como pessoas que endossam essa concepção política, e essa consideração mútua molda a qualidade moral da cultura pública da sociedade política” (RAWLS, 2005, p.387).

Já o equilíbrio reflexivo parte de ideia de que os cidadãos são capazes de razão, do mesmo modo que têm senso de justiça, o qual é exercido na elaboração de juízos por meio da razão, imaginação e julgamento. Os juízos de justiça política são juízos refletidos em que a capacidade de julgamento pode ser exercida plenamente. Para isso, o equilíbrio reflexivo exige liberdade de pensamento, imparcialidade e ponderação de argumentos favoráveis e contrários a uma determinada concepção de justiça (RAWLS, 2003, p. 40-41).

Outrossim, Rawls salienta que é pela reflexão, usando nossa capacidade de raciocínio que possibilita encontrar o procedimento de construção [construtivismo político], que modela corretamente os princípios da razão prática conjugados às concepções de sociedade e pessoa, para chegar aos valores expressos pelos princípios de justiça política (RAWLS, 2005, p. 95-96). A concepção política e pública da justiça como equidade é o resultado, portanto, de um equilíbrio reflexivo referindo-se a razões de justificação, podendo servir como vetor de um consenso sobreposto.

A razão pública, por sua vez, é aquela “dos cidadãos livres e iguais. É a razão do público”. Seu tema “é o bem público em questões de justiça política fundamental”, sendo essas questões relativas a “fundamentos constitucionais e questões de justiça básica” (RAWLS, 2005, p. 442). A razão pública aplica-se aos cidadãos somente em discussões de questões concernentes ao fórum político público.

A razão pública é pública enquanto a razão dos cidadãos é a razão do público; “seu objeto é o bem do público e as questões de justiça fundamental e sua natureza e conceito são públicos, sendo expressos pela concepção de justiça política da sociedade e conduzida à vista de todos sobre a base”. Mais ainda, “a

razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status* da cidadania igual” (RAWLS, 2005, p. 213).

Segundo Rawls, todavia, essa razão deve observar limites à medida que se refere aos elementos constitucionais essenciais, que abarcam a estrutura das instituições políticas e questões de direitos fundamentais e de justiça básica que envolvem assuntos essenciais da justiça distributiva. (RAWLS, 2005, p. 227; 229). Ou seja, somente valores políticos devem resolver questões fundamentais. Por exemplo, quem tem direito ao voto, a quem se deve garantir igualdade equitativa de oportunidades, que religiões devem ser toleradas, ou ter propriedades (RAWLS, 2005, p.214).

Isso significa que muitos aspectos ficam de fora da argumentação pública no fórum público⁵. É o que Rawls denomina de “razões não-públicas” e cita como exemplos diversos tipos de associações, tais como igrejas e universidades, sociedades científicas e grupos profissionais (RAWLS, 2005, p. 220).⁶

Na justiça como equidade os valores políticos envolvem os valores da justiça, que são expressos pelos princípios de justiça. Entre eles estão os valores da igual liberdade política e civil; da igualdade equitativa de oportunidades; da reciprocidade econômica e do respeito mútuo entre os cidadãos. Também abarca os valores da razão pública [virtudes da razoabilidade e imparcialidade] expressos pelas diretivas da indagação pública livre, bem enformada e razoável.

⁵ Nesse ponto, conforme a abordagem de Burton Deben, para Rawls, somente podemos esperar ter uma democracia liberal constitucional se distinguirmos nitidamente entre uma esfera privada e uma esfera pública, ou como ele coloca, entre a cultura de fundo e o fórum público. A ideia de razão pública aplica-se apenas ao fórum público. O mesmo ser humano é uma pessoa na cultura de fundo e um cidadão no fórum público. O que se faz como cidadão para outros cidadãos não se estende a tudo que fazemos como pessoa para outras pessoas. As partes [na posição original] era uma ficção artificial, um dispositivo analítico. No Liberalismo Político temos a pessoa, o cidadão, e então temos a representação do partido negociando em nome do cidadão pelos melhores princípios de justiça para uma concepção política liberal. (DEBREN, 2003, p. 327).

⁶ Essa restrição no âmbito da razão pública foi criticada por Michael Sandel porque a ideia de que a razão pública liberal não permite aos cidadãos discutirem legitimamente questões políticas e constitucionais fundamentais com referência a seus ideais morais e religiosos. Sandel se opõe a essa concepção da razão pública promovida pelo liberalismo político por se constituir, desde o início, em uma “restrição indevidamente severa que empobreceria o debate político e poria de lado importantes dimensões da deliberação pública” (SANDEL, 1998, p. 196). O argumento de Sandel está assentado na seguinte premissa: se é possível raciocinar o modo para chegarmos a um acordo sobre qualquer controvérsia moral ou política, não é algo que possamos conhecer até que tentemos. É por isso que não se pode dizer com antecedência que as controvérsias sobre moralidades abrangentes refletem um “fato do pluralismo razoável” de que as controvérsias não o fazem sobre a justiça (SANDEL, 1998, p. 210-211). Contudo, Rawls afirma que os limites da razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas as que envolvem elementos constitucionais essenciais [para os quais o acordo se faz necessário] e às questões de justiça básica.

Esses valores, em conjunto, exprimem o ideal político liberal segundo o qual o poder político [e como tal é o poder coercitivo de cidadãos] é exercido, quando estão em jogo elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica, apenas de “formas que se pode esperar que todos os cidadãos subscrevam, à luz de sua razão humana comum” (RAWLS, 2005, p. 139). Em razão de constituírem a estrutura básica da sociedade, tais valores são endossáveis pelas doutrinas abrangentes razoáveis. Disso resulta a estabilidade da justiça como equidade.

Por pressuposto, Rawls enfatiza que a concepção política de justiça para um regime constitucional não pretende resolver todos os conflitos, mas decidir questões ligadas à estrutura básica da sociedade⁷. Ela serve como guia de orientação, reflexão e deliberação para um acordo político sobre elementos constitucionais essenciais e sobre questões básicas de justiça, cujos valores políticos e outros valores fazem parte de um consenso sobreposto razoável.

Para alcançar um consenso desse tipo e ter sua estabilidade assegurada Rawls traça um percurso de dois estágios. O primeiro termina em um consenso constitucional e o segundo em um consenso sobreposto. Na primeira etapa o consenso não seria profundo porque os princípios liberais de justiça satisfeitos pela Constituição são aceitos simplesmente como princípios, afirma Rawls. A profundidade exige que seus princípios e ideias políticas tenham por base uma concepção política de justiça e utilize ideias fundamentais de sociedade e pessoa de acordo com a justiça como equidade.

No consenso constitucional, “uma constituição que satisfaz certos princípios básicos estabelece procedimentos eleitorais democráticos para moderar a rivalidade política no interior da sociedade” (RAWLS, 2005, p. 158). Ou seja, há concordância dos cidadãos sobre alguns direitos e liberdades políticas fundamentais [o direito de voto, a liberdade de expressão e de associação política], e não sobre outros direitos e liberdades que devem ser considerados fundamentais e, por conseguinte, receber proteção legal.

⁷ Rawls argumenta que conceber o político como um domínio específico permite dizer que uma concepção política que formula seus valores básicos característicos é uma visão autônoma. Isso significa que uma concepção política se destina a ser aplicada apenas à estrutura básica da sociedade e formula os valores políticos característicos sem recorrer ou mencionar valores não-políticos independentes. “Uma concepção política não nega a existência de outros valores que se aplicam às associações, à família e à pessoa; tampouco afirma que os valores políticos são totalmente separados desses valores e sem qualquer relação com eles” (RAWLS, 2003, p. 260).

Por isso, Rawls é taxativo ao afirmar que o consenso constitucional não é profundo e nem amplo. Ele opera no âmbito restrito, uma vez que não inclui a estrutura básica, mas somente os procedimentos políticos democráticos (RAWLS, 2005, p. 159).

Contudo, segundo o autor, um consenso constitucional sobre certos princípios de liberdade e direitos políticos fundamentais e procedimentos democráticos conduz a um consenso sobreposto na medida em que este não se restringe a um acordo sobre a aceitação de certas autoridades, ou a adesão a determinados arranjos institucionais numa convergência de interesses pessoais ou de grupos. “Todos os que concordam com a concepção política partem de sua própria visão abrangente e se baseiam nas razões religiosas, filosóficas e morais que essa visão oferece” (RAWLS, 2005, p. 147).

Um consenso sobreposto vai além, portanto, dos princípios políticos fundadores dos procedimentos democráticos. Ele inclui os princípios que englobam a estrutura básica como um todo. Por esse motivo, seus princípios estabelecem certos direitos substantivos, como a liberdade de consciência e de pensamento, da igualdade de oportunidades, bem como de princípios que atendam a certas necessidades essenciais dos cidadãos (RAWLS, 2005, p. 164).

Os princípios liberais de justiça, assim como o princípio da tolerância e as regras democráticas, segundo Rawls, são aceitos e endossados com o passar do tempo como *modus vivendi*. E a partir do momento que eles são incorporados a uma Constituição passam a influenciar as doutrinas abrangentes dos cidadãos em direção ao pluralismo razoável. Em outras palavras, numa democracia é sensato conviver com as pluralidades, pois pressupõe que a pessoa possa ter e ampliar o senso de justiça e de concepção do bem como membro pleno de uma sociedade cooperativa.

Na abordagem rawlsiana a possibilidade de se obter um consenso constitucional estável seria garantida a partir do momento em que as instituições políticas básicas forem reguladas pelos princípios liberais de justiça, contendo as seguintes características: [i] em face do pluralismo razoável, devem fixar o conteúdo dos direitos e liberdades fundamentais e determinar quais deles são prioritários; [ii] assegurar que a razão pública⁸ se sustente em argumentos

⁸ Rawls ressalta aqui a relevância do papel da razão pública, pois quando os cidadãos usam e seguem essa razão podem ver que suas instituições políticas e procedimentos democráticos são

constitucionais, levando a Constituição ao centro do debate público; e [iii] a Constituição deve encorajar “as virtudes cooperativas da vida política: a virtude da razoabilidade e o senso de justiça, o espírito de conciliação e a disposição de fazer concessões mútuas” (RAWLS, 2005, p. 161-163). O percurso para realizar o consenso constitucional compõe-se, assim, de três etapas:

No primeiro estágio do consenso constitucional, os princípios liberais de justiça, inicialmente aceitos com relutância como um *modus vivendi* e adotados numa constituição, tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos, de modo que estes aceitam pelo menos os princípios de uma constituição liberal. Esses princípios garantem certas liberdades e direitos políticos fundamentais, e estabelecem procedimentos democráticos para moderar a rivalidade política e para resolver as questões de política social. Nessa medida, as visões abrangentes dos cidadãos são razoáveis, se não o era antes: o simples pluralismo passa a ser um pluralismo razoável e assim alcança o consenso constitucional (RAWLS, 2005, p. 163-164).

A questão agora é saber como o consenso constitucional firmado sobre certos princípios de liberdades e de direitos políticos fundamentais e sobre procedimentos democráticos torna-se um consenso sobreposto. Para tanto, Rawls trabalha com aspectos relacionados com a profundidade, a extensão e com o grau de especificidade de um consenso sobreposto.

Quanto à profundidade, o consenso sobreposto exige que seus princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça que sustente as ideias fundamentais de sociedade e de pessoa da forma ilustrada pela justiça como equidade e aplica-se a estrutura básica como um todo. Ainda no que diz respeito à profundidade, depois que um consenso constitucional está em vigor força grupos políticos a participarem do fórum público de discussão política e explicar e justificar suas políticas a um público mais amplo, onde diferentes doutrinas abrangentes ampliam suas visões antes restritas (RAWLS, 2005, p. 164-165). Isso faz com que formulem princípios e endossem os valores políticos que compõem as concepções políticas de justiça, pois oportuniza um equilíbrio de razões como aquele alcançado no “interior da doutrina abrangente de cada cidadão, e não um acordo simplesmente forçado pelas circunstâncias” (RAWLS, 2005, 169).

reconhecidos voluntariamente. O objeto dessa razão é o bem público e isto é o que a concepção política de justiça requer da estrutura básica das instituições da sociedade e finalidade a que devem servir (RAWLS, 2005, p. 163).

No tocante à extensão, o consenso sobreposto vai além dos procedimentos democráticos. Inclui os princípios que abrangem a estrutura básica como um todo. Rawls diz ser necessária uma legislação fundamental que garanta não somente as liberdades de expressão e de pensamento, mas também as liberdades de consciência, e de associação. De igual forma, que assegure igualdade equitativa de oportunidades e que atenda às necessidades essenciais de todos os cidadãos, de maneira que todos possam fazer parte da vida política e social (RAWLS, 2005, p. 166).

Já a especificidade de um consenso sobreposto centra-se na concepção política de justiça e nos valores políticos que a constituem. A justiça como equidade parte da ideia de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação e se apoia na concepção política de pessoa como livre e igual. Essa concepção política de justiça é o núcleo do consenso sobreposto. Num leque mais restrito, o ponto para o qual converge um consenso sobreposto será o de uma classe de concepções liberais articuladas corretamente a partir de “ideias fundamentais de uma cultura pública democrática”. Quanto mais restrito o leque, mais específico o consenso, e dessa forma, a justiça como equidade tem papel fundamental definidor do foco do consenso (RAWLS, 2005, p. 167).

Por isso, Rawls assegura que um consenso sobreposto só é possível numa sociedade democrática caracterizada pelo pluralismo razoável, possibilitando um regime constitucional justo. Ressalta-se que o autor fala de doutrinas abrangentes que não são desarrazoadas e, portanto, capazes de abrandar o choque entre valores políticos e outros valores, possibilitando seja alcançado um consenso sobreposto. Isso porque, quanto menores as diferenças entre as concepções liberais e mais compatíveis com os interesses que as sustentam, menor será o seu leque definidor do consenso. Somente assim pode-se garantir a estabilidade para a preservação das instituições sociais, econômicas e políticas.

A questão da estabilidade, com efeito, está no próprio fundamento da ideia rawlsiana da sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação social. Quer dizer que a ideia de uma tal sociedade só pode ser considerada bem fundada na medida em que é concebida no teor de uma sociedade bem-ordenada, atendendo as exigências da publicidade, reciprocidade e estabilidade intrínsecas a uma concepção política de justiça de uma democracia constitucional.

Nesse contexto, e considerando que a justificação pública está ligada com a ideia de uma sociedade bem-ordenada, uma vez que essa sociedade é verdadeiramente regida por uma concepção de justiça publicamente reconhecida, para que a justiça como equidade possa lograr um consenso sobreposto razoável, Rawls enumera três características que permitem que diferentes teorias abrangentes a endossem: [i] ainda que seja uma concepção moral⁹, “suas exigências limitam-se a estrutura básica da sociedade democrática”; [ii] “sua aceitação não pressupõe nenhuma teoria abrangente específica”; e [iii] “suas ideias fundamentais são familiares e extraídas da cultura política pública” (RAWLS, 2003, p. 46)¹⁰.

Isso mostra que existe um critério para que os cidadãos cheguem a um acordo em torno da concepção política de justiça capaz de ser publicamente justificada, ao menos em relação aos elementos constitucionais essenciais, objeto de justificação pública. Eles se dividem em duas espécies:

a. Os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do legislativo, do executivo e do judiciário; o alcance da regra da maioria; e b. os direitos e liberdades fundamentais e iguais de cidadania que as maiorias legislativas devem respeitar: como o direito ao voto e à participação na política, a liberdade de consciência, a liberdade de pensamento e de associação, assim como as garantias do império da lei (RAWLS, 2005, p. 227).

Os elementos essenciais do primeiro tipo especificam a estrutura geral do Estado e do processo político, enquanto os do segundo explicitam os direitos e liberdades fundamentais e iguais dos cidadãos referentes ao primeiro princípio de justiça. Eles formam o núcleo central da concepção política de justiça para um regime constitucional e, portanto, o conteúdo da razão pública, e devem ser “justificáveis perante todos os cidadãos, como requer o princípio da legitimidade política” (RAWLS, 2005, p. 224). Uma concepção de legitimidade política visa a uma base pública de justificação e apela à razão pública livre e, portanto, a todos os cidadãos vistos como razoáveis e racionais.

⁹ Quando Rawls diz que uma concepção é moral significa “que seu conteúdo é determinado por certos ideais, princípios e critérios; e que essas normas articulam certos valores, nesse caso, valores políticos” (RAWLS, 2005, p. 11). Ou seja, uma concepção política é moral não como valor ético, mas como valor político e, assim, todos os valores políticos não podem contradizer os valores morais que são de justificação pública.

¹⁰ Ver esse ponto também em (RAWLS, 2003, p. 37).

Desse modo, o acordo, agora restrito a aspectos políticos, se alicerça nos elementos constitucionais essenciais. Diz respeito a questões fundamentais como, por exemplo, ao procedimento para emendar a Constituição em torno das quais, dado o fato do pluralismo, é mais urgente conseguir um acordo político. Enquanto investidos no papel de cidadãos temos que decidir entre um sistema de governo presidencialista ou parlamentarista.

Elementos constitucionais essenciais, contudo, não são a regra da maioria [legislativo]. Para que seja alcançada a estabilidade é necessário que eles sejam endossados por doutrinas morais abrangentes. Daí dizer que “somente quando há um consenso sobreposto razoável, a concepção política de justiça da sociedade política pode ser publicamente – embora nunca em definitivo – justificada” (RAWLS, 2005, p. 388).

Em resumo, dada uma sociedade política com tal consenso sobreposto, na expressão de Rawls,

o liberalismo político afirma que como cidadãos dessa sociedade, conseguimos pôr em prática a base da unidade social mais razoável e mais profunda que está a nosso alcance em uma democracia contemporânea. Esta unidade propicia a estabilidade pelas razões certas, interpretada da seguinte forma: a. A estrutura básica da sociedade é efetivamente regulada pela concepção política de justiça mais razoável. b. Essa concepção política de justiça é endossada por um consenso sobreposto constituído por todas as doutrinas abrangentes razoáveis existentes na sociedade, e estas representam uma maioria duradoura em relação àquelas que rejeitam tal concepção. c. Discussões políticas públicas, quando elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em jogo, sempre [ou quase sempre] podem ser razoavelmente decididas com base nas razões especificadas pela concepção política mais razoável ou por uma família de tais concepções (RAWLS, 2005, p. 391).

Outrossim, como visto acima, na perspectiva rawlsiana, o consenso sobreposto, além dos princípios políticos fundadores dos procedimentos democráticos abrange também os princípios que envolvem a estrutura básica da sociedade democrática constitucional como um todo.

Por isso, é necessário estabelecer uma “legislação fundamental que garanta as liberdades de consciência e de pensamento em geral, não apenas as liberdades de expressão e de pensamento políticas”. Assim como é preciso garantir outras liberdades fundamentais como a liberdade de associação e a liberdade de movimento. Também “requerem-se medidas que assegurem que as

necessidades básicas de todos os cidadãos sejam satisfeitas, de modo que todos possam participar da vida política e social” (RAWLS, 2005, p. 166).

Sobre esse ponto específico, Rawls pontua que o elemento constitucional essencial em questão é de que, “abaixo de um certo nível de bem-estar material e social, e de treinamento e educação as pessoas simplesmente não podem participar da sociedade como cidadãos, e muito menos como cidadãos iguais” (RAWLS, 2005, p. 166). Isso significa que, além dos direitos e liberdades fundamentais individuais, a concepção política de justiça abrange também outros direitos essenciais, como, especialmente, o direito fundamental à educação. Nesse sentido, o consenso sobreposto engloba e requer que no exercício pleno da cidadania sejam garantidos princípios e valores políticos mais amplos.

Essencialmente, Rawls procurou mostrar que o fundamental para um consenso sobreposto é a estabilidade no que tange à distribuição de poder, e isso impõe que a concepção política seja afirmada pelos cidadãos independentemente da força política de suas concepções abrangentes. A finalidade de Rawls foi, nesse sentido, tornar a justiça como equidade plausível para que os cidadãos, dada sua autonomia, eles mesmos possam justificá-la. Nessa contextura, a ação da razão pública, que especifica no nível mais profundo os valores morais e políticos que devem determinar a relação de um governo democrático constitucional com seus cidadãos e sua relação com os outros, serve como meio para que o consenso sobreposto seja firmado e a estabilidade social garantida.

Referências bibliográficas

DEBREN, Burton. On Rawls and Political Liberalism. FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge Companion to RAWLS*. Cambridge University Press, 2003.

HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação*. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. Expanded ed, New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *Replay to Habermas. Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 372-439.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo, 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd ed. Cambridge University Press, 1998.

TRINDADE, Ubiratan. *Conceito de pessoa em John Rawls: críticas e perspectivas*. 2016. 197. Tese (Doutorado em Filosofia), Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016.

WEBER, Thadeu. Os limites do liberalismo: uma crítica comunitarista. *Veritas*. Porto Alegre, v. 63, n. 1, p. 323-340, jan./março 2018.

_____. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. *Ethica@*, Florianópolis, v. 10, n.3, p. 131-153, dez. 2011.

7. O desmantelamento da metafísica no pensamento de Hannah Arendt e suas implicações políticas



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-7>

Hellen Maria de Oliveira Lopes¹

Nesse mundo em que entramos, aparecendo vindos de parte nenhuma, e do qual desaparecemos para parte nenhuma 'Ser e Aparecer coincidem'.²

A citação acima, retirada do volume I do texto *A Vida do Espírito* (1978), insere o pensamento de Hannah Arendt na mesma tradição daqueles cujo pensamento dirigiu-se à crítica da metafísica³. Seguindo essa tradição, Arendt critica inicialmente a proposta que aponta a dualidade entre mundo sensível (aparente) e mundo inteligível (mundo ideal), na qual o mundo inteligível tem um estatuto ontológico superior ao mundo sensível.

Arendt aproxima-se, ainda, dos teóricos da fenomenologia⁴. Há uma posição de destaque no fenômeno do qual os homens fazem parte, enquanto “do mundo”, veem e são vistos. Essa filiação a aproxima com o pensamento de Heidegger, assim como com os de Husserl e Merleau-Ponty. Husserl inicia seu texto *Ideias relativas a uma fenomenologia para uma filosofia fenomenológica* (1913), afirmando que,

O conhecimento natural começa com a experiência e permanece “dentro” da experiência. Dentro da atitude teórica que chamamos “natural”, permanece, pois, designado o horizonte inteiro das indagações possíveis com uma só palavra: é o método. As ciências desta atitude primitiva são, segundo isto, em conjunto ciências do mundo e enquanto são exclusivamente dominantes, coincidem com os conceitos “ser verdadeiro”, “ser real” e – com todo o real na unidade do mundo – “ser no mundo”⁵.

Com o propósito de desmantelar o que chamou de “falácias metafísicas”, Hannah Arendt debruça-se sobre a categoria do pensamento, trazendo essa

¹ Professora de Filosofia do Instituto Federal do Maranhão – IFMA campus Caxias. Doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. E-mail: lopes.hellenmaria@gmail.com

² ARENDT, 2011, p. 29.

³ Aqui podemos inserir, por exemplo, o pensamento de Nietzsche.

⁴ Entre os quais podemos citar Husserl e Heidegger.

⁵ HUSSERL, 1997, p. 17.

atividade do espírito para o espaço dos fenômenos. Rompe, desse modo, novamente com a tradição que defende o indivíduo como detentor do conhecimento - e, portanto, sujeito cognoscente, - e o mundo dos fenômenos como objetos cognoscíveis. A defesa de Arendt é que tanto o sujeito como o mundo são objetos do conhecimento. “Não foi desejo de Arendt”, aponta Passos, “realizar uma subsunção do sujeito com o objeto, mas tão somente dizer que os papéis ora desempenhados, não são estanques”⁶.

Todas as coisas que existem tendem a aparecer, ou seja, todo ser está suscetível a ser visto por algum espectador, que justifica a sentença arendtiana trazida no início deste texto, na qual afirma que ser e aparecer coincidem. Isso ocorre, de acordo com Arendt, porque as coisas vivas não estão apenas “no” mundo. Elas trazem a mundaneidade, por isso são “do” mundo. Sendo e estando no mundo, todas as coisas vivas aparecem.

A pensadora destaca o *cogito* cartesiano apontando para o fato de que a coisa pensante, para aparecer, necessita de que a coisa pensada seja manifesta. Acrescenta que, “aquilo que usualmente chamamos de “consciência” (*consciousness*), o fato que estou consciente de mim próprio e portanto num certo sentido posso aparecer a mim próprio, nunca será suficiente para garantir realidade”⁷.

Não garante realidade porque necessita da visibilidade da existência mundana. A realidade no âmbito da consciência precisa do mundo objetivo. Pensar a existência não é suficiente ou, de outra forma, a existência não deve limitar-se ao fato de que se tem consciência dela. A existência necessita efetivar-se no mundo. É dessa forma que o homem é sujeito e objeto do conhecimento, à medida que sua existência e sua aparência coincidem.

Os seres humanos e todas as outras criaturas existentes têm como sentido, como nos mostra Arendt, o mundo que aparece, o mundo da visibilidade como algo comum a todos, bem como o fato da transitoriedade da existência. “Estar vivo significa viver num mundo que precedeu a nossa própria chegada e que sobreviverá à nossa própria partida”⁸. O destaque que se segue a essa afirmação é o modo como cada aparecer marcará o tempo. É como cada experiência que se

⁶ PASSOS, 2017, p. 37.

⁷ ARENDT, 2011, p. 30.

⁸ Ibidem, p. 31.

dá na concretude do aparecer será capaz de modificar o tempo presente e futuro em contraposição ao tempo passado.

Esse segue sendo o ponto central do argumento arendtiano que percorrerá todo o primeiro volume da obra *A Vida do Espírito*, a saber, a relevância do aparecer. Cada aparecer tem sua singularidade e é assim que cada percepção traz ao mundo da visibilidade uma pluralidade de pensamentos e ideias. O aparecer está, pois, sujeito a uma pluralidade de pontos de vistas.

Defender a pluralidade de ideias ou opiniões põe Arendt como crítica de uma tradição filosófica que pensava a partir de um dualismo. A dualidade do pensamento que aponta para duas formas de existência: o mundo aparente, o qual acessamos a partir das experiências fenomenológicas, e o mundo inteligível, acessado por meio do pensamento racional. O pensamento contrapõe-se à experiência sensível e ganha *status* de superioridade, como é possível perceber na teoria das Ideias de Platão. Para Eduardo Jardim, na filosofia de Platão,

O pensamento precisa deslocar-se da visão das coisas sensíveis até a pura e silenciosa contemplação das ideias. O filósofo deve habitar a morada espiritual, e para isso precisa suspender o contato com o mundo sensível e seus múltiplos apelos. Platão afirmou, em *O Banquete*, que o filósofo, pelo fato de habitar essa morada pode ser chamado de amigo dos deuses. Também por esse motivo ele alcança a única forma de imortalidade acessível aos homens⁹.

A crítica arendtiana à postura de Platão, ao dividir o mundo entre sensível e inteligível e supervalorizar o segundo, trará consequências significativas à filosofia. Entre elas está a separação, irrevogável na modernidade, entre Filosofia e Política. A atitude de Platão, após a morte de Sócrates, retirou seu pensamento do aparecer, da opinião visualizada na figura socrática e voltou-se para o “espaço” do mundo das ideias onde, segundo ele, encontra-se a verdade.

Platão concebeu a tirania da verdade ao compreender que o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom, mas sim a eterna verdade. O filósofo submete a *polis* à sua verdade, que pretende ser o reflexo da eternidade, a qual somente é acessível no estado de pura contemplação¹⁰.

A tirania da verdade na qual Passos mostra estar presente o pensamento platônico; o admirar-se ou o espanto inicial (*Thaumadzein*), característico da

⁹ JARDIM, p. 119.

¹⁰ PASSOS, 2017, p. 15.

filosofia, foi separado da opinião. É interessante observar que, para Arendt, a opinião é o discurso que caracteriza a esfera pública. O espaço do aparecer é o lugar da opinião e não da verdade irrefutável. De acordo com Jerome Kohn, “Arendt rejeita a ideia de que a verdade racionalmente descoberta corresponda à realidade fenomênica”¹¹.

O mundo dos fenômenos não tem uma estrutura lógica, somente o pensamento. Quando se volta para o mundo dos fenômenos, percebe-se que a verdade lógica não consegue dar conta dos problemas. Um exemplo disso são os regimes totalitários. Quando se pensa nessa verdade única que guia a unidade de pensamento, o seu contrário é exatamente uma pluralidade que é negada.

Dessa maneira, a crítica de Hannah Arendt pauta-se na dicotomia Ser e Aparência, sendo o primeiro o lugar da verdade e o segundo o da opinião. Essa separação pode dar margem ao aparecimento de uma classe que se pretende detentora da verdade e, assim, usar de todos os meios para manter-se guardiã dessa verdade.

Nesse momento, precisamos retornar à ideia da faculdade do espírito que trata do pensamento. Arendt dirá que o pensamento sempre foi tratado como aquilo que busca apreender a verdade. Isso se deve porque o pensamento requer essa retirada, esse alheamento da realidade. Sua postura é a de trazer a luz dos fenômenos ao eu pensante; trazer o pensamento para a superfície, para a experiência, como mostra Arendt ao afirmar que “a experiência transcende não só a Aparência mas igualmente o Ser”¹².

O ponto a destacar-se nessa fenomenologização do pensamento e que será desenvolvido mais adiante no texto é que, quando se trata da política e dos regimes autocráticos, o controle desses regimes encontra-se exatamente no controle da ação que aparece e na tentativa do controle do pensamento com o objetivo de tornarem previsíveis todas as ações dos indivíduos.

O pensamento é uma atividade do espírito que, entre outras características, encontra-se na invisibilidade; que pode ou não aparecer de acordo com as ações dos indivíduos, pois não se alicerça em metas. Disso decorre que o pensamento não condiciona a ação humana e a ação humana não condiciona o

¹¹ KOHN, 2010, p. 23.

¹² Ibidem, p. 52.

pensamento. Não há, desse modo, condicionantes nem limitações para o pensamento.

O pensamento apresenta, de acordo com Arendt, como uma de suas principais características a sua celeridade. O que o tornaria, enquanto manifestação imaterial, incompatível com uma corporeidade. Arendt afirma que,

O pensamento é rápido, claramente, porque é imaterial, e isto por sua vez contribui muito para explicar a hostilidade de tantos grandes metafísicos em relação ao seu próprio corpo. Do ponto de vista do eu pensante, o corpo não é mais do que um obstáculo. Concluir dessa experiência que existem “coisas em si” que, na sua própria esfera inteligível, são como nós somos num mundo de aparência está entre as falácias metafísicas¹³.

Compreendemos que o nosso acesso ao mundo é dado pelo corpo, pela sensibilidade. Disso segue-se que tratar a “coisa em si” como hierarquicamente superior é, segundo Arendt, uma falácia. Se há algo que fundamenta a aparição, que está por trás da aparição, o mais significativo será, com efeito, aquilo que é visibilizado. O Ser pode estar, à luz da tradição filosófica, em uma posição de superioridade em relação ao Aparecer. A experiência fenomênica, porém, é o modo como o mundo se dá para nós e, por isso, o modo como existimos.

A análise da pensadora parte, como indicamos no início desse texto, da filosofia husserliana. Assim, Arendt procura mostrar a ideia da “intencionalidade dos atos de consciência”¹⁴. O mundo é, então, o que nos aparece; esse aparecer está intimamente ligado ao que experienciamos. E tais experiências são fruto da intencionalidade da consciência, o que implica diretamente a relação entre sujeito que conhece e objeto a ser conhecido. Todas as coisas que aparecem são observadas por um sujeito que traz em si uma intencionalidade. Como afirma Arendt, “todos os objetos, porque aparecem, apontam para um sujeito, e, tal como cada ato subjetivo tem o seu objeto intencional, também cada objeto que aparece tem o seu sujeito intencional”¹⁵.

O que se torna aparente necessita de reconhecimento, diz Arendt. O reconhecimento daquilo que se mostra implicará em consequências para o mundo. Os seres que aparecem necessitam que outros espectadores o reconheçam, pois, “sem essa confirmação tácita por outros, não seríamos sequer

¹³ Ibidem, p. 55.

¹⁴ Ibidem, p. 56.

¹⁵ Ibidem, p. 56.

capazes de confiar em nós mesmos”¹⁶. Há, dessa maneira, a necessidade de que os sujeitos estejam nesse espaço do aparecer, porque é nele que cada um se mostrará, para além de uma consciência solipsista.

E, aqui, Arendt tece críticas às teorias solipsistas por ver nelas um desacordo entre a experiência e a existência. O eu pensante (*self*) parece estar deslocado da experiência com o mundo. Não tendo quem o reconheça, o outro espectador, ele vive, de acordo com Arendt, “a ilusão da própria existência”¹⁷. Desse modo, vive no si-mesmo e não a pluralidade das várias experiências.

Arendt analisa o pensamento de Descartes e aponta como característica do eu pensante a autossuficiência, quer dizer, nele há uma ausência de mundo no modo como Arendt assim compreende mundo, lugar dos homens no plural. Para a pensadora, Descartes tinha como propósito descobrir o eu pensante que independe da realidade fenomênica. A realização que sente no puro pensar, ou seja, no si-mesmo do pensamento, afasta o homem da realização na comunidade. Ele é, desse modo, um indivíduo isolado, ausente do mundo dos fenômenos no qual há a necessidade do confronto de ideias e, especialmente, do estar entre os homens.

Arendt expõe as razões pelas quais Descartes enfatiza o seu subjetivismo e ausenta-se do mundo compartilhado. A pensadora mostra que as próprias descobertas da ciência moderna promoveram, no pensamento cartesiano, essa ruptura e isolamento no mundo. Ela nos diz que o propósito de Descartes, ao retirar-se para o campo do subjetivismo radical, pretende assegurar um lugar de autossuficiência e independência em relação ao mundo. Para Arendt,

O seu principal interesse [de Descartes] era descobrir algo – o eu pensante ou, nas suas palavras, *la chose pensante*, que ele equiparava à alma – cuja realidade estaria acima de suspeita, para lá das ilusões das percepções sensoriais: mesmo o poder de um todo-poderoso *Dieu trompeur* não seria capaz de abalar a certeza de uma consciência (*consciousness*) que se tenha alheado de toda a experiência sensível¹⁸.

Arendt vê com receio esse alheamento porque ele é ausência de mundo comum. Esse afastamento do mundo em busca de uma certeza segura retira da *res cogitans* a possibilidade de relacionar a experiência do pensamento com a

¹⁶Ibidem, p. 56.

¹⁷Ibidem, p. 57.

¹⁸Ibidem, p. 58.

experiência do mundo (subjetivismo moderno). A experiência que o eu pensante tem é apenas consigo mesmo, não há inter-relação. Desse modo, não comunica ao outro sua existência, tampouco o mundo que habita. Neste, só há percepção porque se faz uso dos sentidos que garantem uma experiência fenomênica.

É na intersubjetividade que os homens comunicam sobre sua existência mundana e convencem uns aos outros sobre os objetos que aparecem no mundo, por mais plurais que possam ser as apreensões feitas de cada objeto por cada homem individualmente. Há um sentido comum que guia tais percepções, embora diferentes visto que tais apreensões são de homens no plural.

O que Arendt busca apresentar é que o pensamento isolado em si mesmo, tal qual sugerem os solipsistas, com uma ausência de mundo, pode afetar a relação entre os homens que habitam a comunidade à qual pertencem. Porque não são apenas pensamento, tem outros modos de perceber a realidade, como os sentidos, e compartilham a mesma realidade, ainda que tenham percepções diferentes dela.

A análise e crítica tecidas por Arendt a respeito do que chamou de “falácias metafísicas” segue da leitura conceitual do pensamento de vários filósofos. Entre elas, destaca-se ainda a análise feita da filosofia kantiana, com quem Arendt muito dialogou. Na esteira desse diálogo, Arendt pretende lançar luz à compreensão de sua faculdade do pensamento. Para isso, analisa as diferenciações decorrentes de como se dá o pensamento, daqueles próprios dos processos cognitivos. Suas reflexões são pautadas pela distinção conceitual presente no pensamento de Kant que trata da razão (*Vernunft*) e entendimento ou intelecto (*Verstand*).

A diferenciação proposta na análise arendtiana deixa claro que a faculdade do pensamento não é a mesma que a faculdade do conhecimento. Ela afirma que o pensar, no que se refere à ciência, tem uma relevância, sendo esta meio para a obtenção de um determinado fim. “O fim é a cognição ou o conhecimento, o qual uma vez obtido, pertence claramente ao mundo das aparências; uma vez estabelecido como verdade, torna-se parte do mundo”¹⁹.

O propósito do conhecimento (cognição) é alcançar um fim no qual se encontra a verdade. Essa apreensão da verdade possibilitada aos homens por meio dos sentidos sanar todas as dúvidas em relação ao mundo e, assim, obtém

¹⁹ Ibidem, p. 64.

uma verdade aceitável, posto que é comprovada pelos padrões adotados pela ciência. Tais padrões são pautados pela evidência, o que traz para a ciência uma noção de progresso constante, pois “toda a ciência ainda se move dentro do reino da experiência do senso comum, sujeita a erros e enganos corrigíveis”²⁰.

O propósito do intelecto (*Verstand*) é, segundo Arendt, apreender da realidade dada pelos sentidos uma verdade, pois esta deriva o seu postulado do mundo aparente. Toda conclusão a que chega o intelecto parte da análise dos fatos verificados, esse é o método da ciência. O conceito de verdade operado pela ciência advém, desse modo, “da experiência do senso comum da evidência irrefutável, a qual elimina o erro e a ilusão”²¹.

Esse par conceitual: verdade – erro e verdade – ilusão é bem detalhado no texto de Passos (2017) ao apontar que Arendt assevera que o oposto de verdade, como se poderia supor, não é a mentira, mas o erro ou a ilusão.²² Isso porque a verdade está pautada por aquilo que os sentidos apreendem. Ao contrário da mentira que se dá a partir de uma transformação consciente da realidade. Ele argumenta que,

A mentira constitui-se como uma possibilidade sempre presente, em face de uma verdade pontual, que devido ao número restrito de pessoas que possam testemunhá-la, pode ser deliberadamente modificada, dependendo das intenções de quem a manipula. Portanto, a mentira não se constitui como a outra face da verdade, como se estivesse previamente contida na própria razão de ser do que está em conformidade com o real, como é o caso do erro e da ilusão²³.

Arendt afirma que a faculdade do conhecimento, que pauta sua busca pela apreensão que faz da realidade utilizando os sentidos, persegue em seu horizonte à procura da verdade. Ou seja, ela tem um fim específico que pauta sua análise da realidade. E, uma vez que há uma ideia de progresso alimentando essa faculdade do conhecimento, na qual a ciência é seu expoente, esta passou a criar mecanismos nos quais fosse possível imitar as manifestações da natureza e fizesse os invisíveis aparecerem, “porque esses eram os únicos meios que o cientista

²⁰ Ibidem, p. 65

²¹ Ibidem, p. 69.

²² Cf. PASSOS, 2017, p. 22.

²³ Ibidem, p. 22-23.

tinha para se persuadir da realidade dos invisíveis”.²⁴ Há na faculdade do conhecimento uma busca por um fim.

Ao contrário dessa faculdade, a faculdade do pensar chamada por Kant de razão (*Vernunft*), não busca um fim, mas pergunta pelo sentido. Ela é imprescindível para o espírito humano não buscando uma verdade nem deixando um legado como ocorre na ciência. Nestas, há um conceito de verdade apreendido pelos sentidos, pela experiência. O que é perseguido pela ciência não é o mesmo que o pensamento, posto que nesse a perseguição é pelo sentido. Arendt nos diz que “aquilo que a ciência e a demanda do conhecimento perseguem é a verdade irrefutável, isto é, proposições que os seres humanos não tenham a liberdade de rejeitar”.²⁵

Essa afirmação de Arendt a respeito do propósito da ciência é importante porque, a partir dela, procuraremos traçar o modo como a faculdade do pensamento como busca de sentido, e não de verdades irrefutáveis, relaciona-se com a política. É importante para Arendt mostrar como a despretensão do pensamento em alcançar uma verdade irrefutável é relevante no trato das questões políticas, conquanto estas se encontrem envoltas por acontecimentos e posturas que podem modificar-se completamente com as chamadas “situações limites” presenciadas nos regimes totalitários.

Vimos até aqui que Arendt tece críticas a essa verdade tratada nas ciências como inquestionáveis. Assim como, olhando para a teoria platônica, também critica essa tentativa de trazer para a política uma noção de verdade. Sua crítica a essa ideia, tal qual Platão aponta em sua filosofia, está no fato de a verdade encontrar-se no âmbito da Necessidade, tal qual Kant apresenta para o conhecimento matemático. O que tornaria uma verdade irrefutável, ao passo que a política, uma verdade da razão. O que no campo da política é perigoso porque tende a anular a pluralidade.

Para Jerome Kohn, “ela [Arendt] vira a consistência e a conformidade da teoria da verdade ser politicamente pervertida no intento totalitário de fabricar a realidade e a sua verdade ao preço da pluralidade humana”²⁶. O que Arendt defende, em contraposição à unidade presente na verdade, é a pluralidade. Estas

²⁴ ARENDT, 2011, p. 67.

²⁵ ²⁵ Ibidem, p. 69.

²⁶ KOHN, J. Introdução, p. 24.

encontram-se naquilo que Aristóteles chamou de *endoxas* (já apontada nos platônicos). As opiniões compartilhadas lançam luz à ideia de que todas as vozes devem fazer-se presente no debate político. E que, ao contrário da verdade racional irrefutável, prevalecerá o consenso provisório.

A política presente no pensamento de Hannah Arendt é pautada pela ação e pelo discurso. Neles não encontramos a permanência de verdades ideais, mas diferenças que são características do debate na esfera pública. A tendência da verdade é uma padronização, esteja ela nas ciências ou na política, ao contrário do que poderia observar-se na noção das opiniões compartilhadas que trazem consigo a pluralidade própria dos homens e mulheres que habitam o mundo.

Aquilo que se mostra – a aparência – tende a revelar a pluralidade. Quando tratamos da política esse aparecer é manifestado, especialmente nas ações e nas palavras. Para isso, eles necessitam, como aponta Arendt, desse espaço das manifestações. A autora nos indica que,

Se considerarmos a escala integral das atividades humanas do ponto de vista da aparência, encontramos muitos graus de manifestação. Nem laborar nem fabricar requerem a mostraçã da própria atividade; só o agir e o falar precisam de um espaço de aparência – tal como as pessoas que veem e ouvem – para que se possam de todo atualizar²⁷.

O falar e o agir são categorias de grande relevância quando lidamos com as questões políticas no pensamento arendtiano. Eles distinguem-nos naquilo que somos diferentes, garantindo a pluralidade, e igualam-nos naquilo que nos torna homens e mulheres habitantes do mundo. Essas duas categorias tratadas por Arendt permitem que o aparecer dos agentes revelem suas intenções e possibilite a compreensão dos atos praticados. Eles indicam que a pluralidade reside na singularidade de cada homem e de cada mulher, distinguindo-os e aproximando-os.

O aparecimento advindo da ação e do discurso distingue os homens e mulheres dos outros seres da natureza. Essa aparição, que possibilita aos agentes mostrarem-se para além da uma “mera existência corpórea”²⁸, revela a pluralidade em meio à singularidade de cada agente. Essas duas categorias tratadas por Arendt são apresentadas em seu pensamento como aquilo que

²⁷ ARENDT, 2011, p. 84.

²⁸ ARENDT, 2010, p. 220.

permite aos agentes saírem da reclusão do isolamento e alcançarem o mundo comum. “Uma vida sem discurso e sem ação”, revela Arendt, “é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana uma vez que já não é vivida entre os homens”²⁹.

Do mesmo modo, Arendt retoma o pensamento romano – *inter homines esse* – para reafirmar a ideia de que a vida humana necessita do estar entre os homens em sua pluralidade de manifestações e em interação com sua realidade. O que remete à ideia da ação. Entretanto, Arendt mostra que, mesmo em estado de solidão³⁰, há a pluralidade, pois nele interajo comigo mesmo. “O agente mental”, afirma Arendt, “não pode estar ativo senão agindo, implícita ou explicitamente sobre si mesmo”³¹.

Essa é uma característica da vida do espírito que trata do pensar, o silencioso diálogo travado consigo mesmo. Esse diálogo é silencioso porque há um voltar-se para si em um movimento de alheamento provisório do mundo. O que demonstra que na visão replicada ao longo da história das reflexões filosóficas, Arendt situa o início desse período como o início da era cristã – há um discurso falacioso que tenta demonstrar que as atitudes do espírito só se fazem “côncias (...) enquanto dura a atividade”³².

O pensar alheia-se do mundo sem desligar-se por completo dele. O significado do qual busca a atividade do pensar está no mundo, de modo que o seu ausentar-se é sempre temporário. O alheamento do mundo, feito pelo pensamento, em momento algum retira de seu horizonte os objetos presentes no senso comum – nesse sentido compartilhado.

É dessa maneira que o pensar tem implicações nas ações políticas. Em um fragmento de 1950, Arendt afirma que, “a falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a

²⁹ Ibidem, p. 221.

³⁰ Ao contrário de desamparo no qual não possuo nem mesmo a minha companhia. Esse tema é tratado com bastante cuidado por Arendt em seu livro *Origens do Totalitarismo*, quando faz referência à solidão e isolamento. Arendt diz que: “O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele”. Acrescenta ainda que: “O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado (ARENDR, 2012, p. 632-633)”.

³¹ ARENDR, 2011, p. 87.

³² Ibidem, p. 88.

política está ancorada”³³. O que este fragmento revela de imediato é que o pensamento, enquanto capacidade de significar, faz parte da necessidade de reflexão; e a ação política, enquanto aquela capaz de promover mudanças por meio de sua capacidade de fazer as diferenças conviverem, devem estar inter-relacionadas. Isso não nos permite afirmar que sempre andam juntas: alguns exemplos históricos mostram exatamente o oposto.

Essa cisão entre pensamento e política, revelada por Arendt por sua análise da filosofia platônica, traz novamente para o centro das discussões a postura de Sócrates. Ele aparece na narrativa arendtiana como aquele que exercia a capacidade do pensar, buscando, ao travar seu diálogo silencioso, estar em pleno acordo consigo mesmo. Sócrates é o exemplo arendtiano de pensador capaz de transitar entre a experiência do mundo aparente e a capacidade de refletir sobre o mundo visível³⁴. A postura de Sócrates é levar ao interlocutor o desconforto ao pôr em questão conceitos cristalizados. A retirada do interlocutor de seu lugar de conforto provoca o exame da vida e das ações por meio do pensar reflexivo.

Isso traz para o pensar uma “demanda de sentido”, como diz Arendt, que tende a reavaliar todas as regras vigentes. O problema é saber até que ponto tal avaliação não se torna perigosa. Nesse sentido, Arendt chama atenção ao afirmar que há um perigo inerente ao pensar. Esse perigo não é aquele que leva o indivíduo a pensar novamente, mas, antes, aquele “desejo de encontrar resultados que tornariam desnecessário todo o pensar ulterior”³⁵.

O outro problema que surge em contraposição ao perigo do pensar que Arendt revela é justamente o perigo do não pensar. O não pensar, as opiniões não refletidas, podem, a qualquer momento, subverter valores propondo novos modos de agir antes inimagináveis. Alguém com pretensões de ascender ao poder pode, com um discurso no qual prega abertamente a eliminação dos seus oponentes políticos, a agressão àquilo que, em sua mentalidade abjeta, considera

³³ ARENDT, 2018, p. 21.

³⁴ Devemos ressaltar que Arendt não aponta na figura de Sócrates um exemplo de agente político. Ele não era um “pensador profissional” que postulava seu pensamento na criação de regras morais ou princípios de ação. Arendt afirma que, “esse exemplo de pensador é aquele que unisse em sua pessoa as duas paixões aparentemente contraditórias do pensar e do agir – não no sentido de estar pronto para aplicar os seus pensamentos ou para estabelecer normas teóricas para a ação mas no sentido muito mais relevante de estar igualmente à vontade em ambas as esferas e ser capaz de passar de uma esfera para a outra com a maior facilidade aparente” (ARENDT, 2011 p. 185).

³⁵ *Ibidem*, p. 195.

abominável, pregar seus valores. Isso ocorre porque o discurso propagado encontra morada em um “eu” completamente desengajado e, por isso, incapaz de um pensar reflexivo; um pensar que se volta para si, mas que necessita do mundo³⁶.

O voltar-se para si indica que não sou apenas aquilo que aparece para os outros, sou também aquele que necessita conviver comigo mesmo. Segue-se que sou o agente e o espectador situado no mundo compartilhado. Como, aquele que pratica a ação, devo agir para que, qual espectador dos atos por mim praticados, não repudie a mim mesmo? A resposta a essa questão remete exatamente ao pensamento socrático que revela que, antes de tudo, é necessário estar em harmonia consigo mesmo. O “dois-em-um-socrático” significa, para Arendt, que,

[...] se quisermos pensar temos que garantir que os dois que dialogam estejam em boa forma, que os interlocutores sejam amigos. O interlocutor que desperta quando estamos alerta e desacompanhados é o único do qual nunca podemos fugir salvo se pararmos de pensar³⁷.

O pensar é uma capacidade presente em todos os seres humanos; ele não se restringe àqueles dotados de alta capacidade cognitiva. Porém, o abster-se do pensamento é uma possibilidade sempre presente a todos os indivíduos. O exercício do pensar, por sua vez, põe obstáculos de modo que no diálogo que faço comigo mesmo permita que haja harmonia, ainda que provisória, porque esse diálogo que travo comigo necessita de atualização constante. Para que eu enquanto agente da ação possa conviver bem com o eu espectador.

Arendt observa que o pensar não cria valores nem se propõe a dizer o que é o bem. Assim como afirma que o pensar tem a capacidade de dissolver certas regras que guiam a conduta dos indivíduos e, por isso, são aceitas por eles. Ela nos diz, também, que o pensar não tem relevância política. Essa relevância surge apenas em situações emergenciais que a pensadora denomina de “situações de fronteiras”³⁸. Porém, Arendt deixa transparecer a todo momento em seu texto do

³⁶ Arendt mostra que a assimilação desses novos valores e a adesão a esse discurso odioso terá como adepto, ou seja, “os mais prontos a obedecer serão aqueles que eram os pilares mais respeitáveis da sociedade, os que menos se entregaram a pensamentos, perigosos ou não” (Ibidem, p. 196).

³⁷ Ibidem, p. 206.

³⁸ Ibidem, p. 210.

risco do não pensamento. Vemos que as situações de fronteira surgem como consequência da ausência do pensamento, ou mesmo de sua superficialidade³⁹.

Se o pensar é uma busca por sentido, o que não implica daí uma ação, ao dissolver as regras aceitas, surge em uma reflexão negativa, aquilo que não deve ser uma prática a ser seguida. Ou seja, Arendt diz que o pensar “não descobrirá, de uma vez para sempre, o que é o ‘bem’”⁴⁰, ao tempo em que nos faz pensar nas situações limites e no exemplo socrático, que prefere sofrer a injustiça a praticá-la. Tudo isso indica que, nos momentos de perigo em que o mundo comum parece não ser mais um lugar seguro em decorrência da ação irrefletida de alguns indivíduos, é necessário pensar, a partir do nosso arcabouço linguístico, quais são os exemplos de ações que garantirão a permanência do mundo comum e dos indivíduos que nele habitam⁴¹.

Os exemplos surgem para que esses momentos limites nos deem indicativos de ações políticas de resistência. Esses indicativos de ação partem daqueles em que, vivenciando as tais situações, são capazes de fazer revelar “a componente purificadora do pensar” que é “política por implicação”⁴². O pensar libera a faculdade de julgar, que é política, pois lida com questões situadas. Arendt mostra, dessa maneira, que as duas faculdades – Pensar e Julgar – estão relacionadas. O que corrobora nossa leitura que na faculdade do pensar também há implicações políticas.

No capítulo intitulado “O que nos faz pensar?”, Arendt encerra afirmando que,

Se o pensar – o dois-em-um do diálogo silencioso – atualiza a diferença no interior da nossa identidade tal como é dada na consciência (*consciousness*) e por isso tem como resultado a consciência (*conscience*) como seu produto derivado, então o julgar, o produto derivado do efeito libertador do pensar, realiza o pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, no qual nunca estou desacompanhado e estou sempre demasiado ocupado para ser capaz de pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento; é a capacidade de distinguir o bem do mal, o belo do feio. E isto, nos raros

³⁹ Um exemplo trazido pela pensadora é o caso Eichmann no qual analisa a postura do oficial nazista a partir de seu julgamento em Jerusalém. Nele Arendt, traz a indicação do mal banal. Cf. ARENDT, 1999).

⁴⁰ ARENDT, 2011, p. 210.

⁴¹ Compreendemos que para Arendt a faculdade do julgar “é a mais política das capacidades mentais” (Ibdem, p. 211); que as faculdades do espírito: Pensar, Querer e Julgar são independentes, não possuindo uma hierarquia entre elas. A faculdade do pensar nas ditas situações emergenciais, libera a faculdade do julgar. Isso porque o julgar é a faculdade que trata dos particulares enquanto o pensar é generalizado.

⁴² Ibdem, p. 211.

momentos em que aquilo que se joga está em cima da mesa, pode na verdade impedir catástrofes, pelo menos para o eu (*self*)⁴³.

Essa manifestação do vento do pensamento, apontada por Arendt, que nos capacita em distinguir o bem do mal em situações limites, revela sua habilidade de ir além do diálogo que travo comigo mesmo. O pensar consegue transpor o mundo da invisibilidade e manifestar-se no mundo aparente pelo julgar. Isso mostra-se, como indicado anteriormente, através dos exemplos. Esses que podem de alguma forma impedir as catástrofes ou mesmo apontar a necessidade da resistência em situações que se abatem sobre o mundo comum.

O pensar entendido por Arendt não dota necessariamente com a capacidade de agir. No entanto, sob certos momentos, ele nos impele à ação e nos habilita com a capacidade de distinguir o bem do mal. O pensar permite que, analisando certos contextos, os indivíduos possam dizer “não”, negar-se a direcionar o seu agir a uma massa incapaz de reflexão e, por isso, aptos a servir de base a acontecimentos inimagináveis e a distorção de certos valores que permitiam a pluralidade.

Referências bibliográficas

ARENDR, H. *A Vida do Espírito*. Vol. I: Pensar. Tradução de João. C. S. Duarte. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2011.

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HUSSERL, E. *Ideias relativas a uma fenomenologia pura y uma filosofia fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

⁴³ Ibidem, p. 212.

KOHN, J. Introdução. In: ARENDT, H. *A Promessa da Política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

PASSOS, F. A. *A faculdade do pensar em Hannah Arendt: implicações políticas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

8. Dos níveis à plataforma: continuidade, sedimentação e transformação



<https://doi.org/10.36592/9786587424156-8>

Vitor Vasconcelos de Araújo¹

Platão, na *República*, ao produzir a clássica distinção entre conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*), furta-se da utilização da teoria das reminiscências como justificativa da formação de um regime de verdade. Em seu lugar, o percurso de elevação do sensível ao inteligível apresenta-se através da utilização do método dialético como

o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tomar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos (PLATÃO, 2000, p. 347).

O autêntico princípio, a ideia suprema do Bem, por exemplo, é, como uma ciência filosófica, preocupada com as existências inteligíveis. No campo das determinações das ideias, o que acontece quando a dialética destrói as hipóteses comuns? O inteligível, construído sob as ruínas da *doxa*, identifica-se à construção de um princípio verdadeiro, o princípio dos princípios. Contudo, se o processo é dialético, a *doxa* não pode ser apenas um meio vazio de conteúdo, em oposição à riqueza das ideias, mas condições necessárias à ascense inteligível. Por isso,

Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias (PLATÃO, 2000, 312-3).

Embora não seja possível a Platão insinuar uma continuidade, ao modo de

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. E-mail: araujovitor87@gmail.com

uma história, de fatos sucessivos, que ao serem rememorados por sujeitos finitos podem dar a eles uma significação que supera os limites da finitude, existe aqui uma forma muito similar ao método dialético entendido por Hegel.

Para Hegel, existe um caminho a ser percorrido como condições sem as quais a forma do Si não pode aparecer². O percurso que determina o Si é sua própria justificação epistêmica e prova ontológica. A necessidade de prova de uma categoria como um processo lógico-cumulativo aparece para amparar o quadro geral das críticas feitas por Hegel ao procedimento metafísico dogmático, cuja demonstração de entidades inteligíveis, que compõe um sistema em questão, aparece apenas sob a forma da imediatidade. O trabalho realizado pela metafísica hegeliana defende tudo menos que a forma do Si seja um modo de existência indemonstrável, cujo espaço lógico coincide com a primeira aparição de uma intuição intelectual³, por sua vez, decisiva na postulação da ideia do Si.

O Si não é uma existência imediata, um princípio a partir do qual poderíamos atribuir efetividade através da constatação imediata do ato mesmo de reflexão, tampouco ele seria uma forma de pensamento que se justifica exteriormente apenas pela composição de um quadro referencial estático que dá o seu sentido *a priori*. Não seria menos ainda uma conjunção das experiências sensíveis, aguardando uma linguagem alheia à determinação dos sentidos para iluminar sua existência. Segundo Hegel, assim como todos os conceitos que são determinados, a forma do Si aparece apenas através da trajetória de uma categoria imediata até a aparição positiva da razão especulativa, ou ainda, são tomados como verdadeiros apenas quando atravessam a força negativa do método dialético. São entendidos, portanto, como uma experiência, muito embora na acepção usada por Hegel, experiência não signifique dados da sensibilidade. “[O] significado fundamental de *erfahren* é ‘iniciar uma jornada para explorar ou conhecer alguma coisa’. *Erfahrung* refere-se a este processo ou ao seu resultado” (INWOOD, 1992, 95). A forma do Si, deste modo, determina-se como uma sucessão de etapas (*Reihe von Stufen*), um conjunto de passos que vão estabelecendo a forma do Si, rumo ao seu processo autocondicionado e autotético.

² O seguimento da *Ciência da Lógica* é a prova da necessidade de tais etapas.

³ “No Idealismo Alemão, Schelling e também Fichte haviam apelado à noção de um conhecimento imediato (intuição intelectual) para escapar do dilema da fundamentação última da ciência, mas Hegel recusara tal estratégia [...]” (LUFT, 2001, p. 50).

Uma questão que emerge dessa definição é a de saber qual é exatamente a disposição desses passos, ou que ideia de progresso está indiretamente posta, quando Hegel é capaz de determinar algo como verdadeiro apenas quando uma série de mediações é produzida. A ideia de progresso estaria subsumida a uma lei geral que impõe às etapas a tarefa de uma sucessão, que já é posta nos termos de uma antecipação causada pelo tom serial do Conceito?

Um acontecimento só pode existir como produto de um encadeamento cumulativo quando é capaz de justificar⁴ a si mesmo ao término de seu processo. Uma capacidade de justificação que duraria até que ele esteja apto a descobrir as condições sob as quais a sua superação é possível. Porém, não se trata apenas de um processo linear, cuja causação implica numa forma serial apenas. A forma serial pertence ao domínio da história finita, da sucessão de fatos e coisas.

A idéia geral, a categoria que primeiro se apresenta nessa mudança incansável de indivíduos e povos que existem por um tempo e depois desaparecem, geralmente é a *transformação*. A visão das ruínas de uma magnificência anterior nos leva a compreender essa transformação pelo seu lado negativo.[...] Agora, a consequência mais imediata que está ligada à transformação é que esta que está em ruínas é também o nascimento de uma nova vida e que, se a morte sai da vida, a vida, por outro lado, sai da morte (HEGEL, 1963, p. 62).

Freud, ao produzir uma analogia para ilustrar a indestrutibilidade dos conteúdos primários do aparelho psíquico, é capaz de elaborar não só uma imagem de uma história das civilizações construída a partir das ruínas de seus antepassados, mas a persistência e presença de velhos estágios nas formações presentes de uma civilização. Por isso, a citação que se segue é um ótimo exemplo do que estamos chamando de etapas ou sucessões cumulativas. Para isso, Freud abdica temporariamente da posição de uma enunciação humana e finita, como um filósofo faria.

Façamos agora a fantástica suposição de que Roma não seja uma morada humana, mas uma entidade psíquica com um passado igualmente longo e rico, na qual nada que veio a existir chegou a perecer, na qual, juntamente com a última fase de desenvolvimento, todas as anteriores continuam a viver. Isto significa que em Roma os palácios dos césores e o *Setizonium* de Sétimo Severo ainda se ergueriam sobre o Palatino, que o Castelo de Sant'Angelo ainda mostraria em suas ameias as belas estátuas que o adornavam até a invasão dos godos etc. Mais ainda: que no lugar do palácio Caffarelli estaria novamente, sem que fosse preciso retirar essa construção, o templo de

⁴ Justificação no sentido de atribuir razões (*Grund*) de ser de uma determinada categoria lógica.

Júpiter Capitolino, e este não apenas em seu último aspecto, tal como o viam os romanos da época imperial, mas também naqueles mais antigos, quando ainda apresentava formas etruscas e era ornado de antefixas de terracota. Onde agora está o Coliseu poderíamos admirar também a desaparecida Domus Aurea, de Nero; na Piazza della Rotonda veríamos não só o atual Panteão, como nos foi deixado por Adriano, mas também a construção original de Agripa; e o mesmo solo suportaria a igreja de Maria Sopra Minerva e o velho templo sobre o qual ela está erguida. Nisso bastaria talvez que o observador mudasse apenas a direção do olhar ou a posição, para obter uma ou outra dessas visões (FREUD, 2010, p. 23).

Rapidamente Freud põe de lado o conteúdo desta especulação por considerá-la imprópria, mas ela explicita muito bem, talvez até melhor do que o próprio Hegel, o caráter especulativo do aspecto da cumulação apresentado pelo filósofo alemão. “Deve-se notar [...] como o conhecimento, a compreensão do Ser pelo pensamento é a fonte e o local de origem de uma nova forma e, certamente, de uma forma superior em um princípio, ao mesmo tempo, de conservação e transfiguração do pensamento” (HEGEL, 1963, p. 65).

De qualquer modo, todo o percurso da *Ciência da Lógica* se apresenta como a negação de uma imediatidade, cujo processo negativo que o sucede é capaz de retroagir ante as formas que a produziram. Defendemos que a negação da negação é uma forma de violação porque induz no agente de produção conceitual sua aniquilação. Como diria Merleau-Ponty, a “dialética é instável, no sentido que os químicos atribuem à palavra, que é essencialmente e por definição, pois nunca é capaz de formular uma tese sem ser distorcida” (2006, p. 124). Porém, curiosamente, a forma de sua dissolução é a condição que o arrasta adiante. Impulsionar algo significa não só uma mudança das forças expressivas que podem se dizer melhor do que antes, ou ainda, de um seguimento que é capaz de aumentar a intensidade do conteúdo verdadeiro através de sua apresentação. Significa, sobretudo, ser carregado adiante a partir da condição de que a sucessão produza uma mudança de qualidade das categorias precedentes.

Contudo, uma refutação do caráter serial ou linear - porque não se trata aqui de tratar a historicidade da razão especulativa como se fosse o cumprimento de um roteiro de superações de formas de pensamento - que segue à realização das etapas do Conceito não livra exatamente a filosofia hegeliana das acusações as quais Luft (2001) e Popper (2004), dentre outros, apresentam. A dialética hegeliana, para ambos, é uma tentativa de predizer quais são as futuras formas

de desenvolvimento do pensamento⁵, isto é, a consequência mais óbvia da serialização de etapas seria a produção de um conceito predeterminado. Certamente Hegel rejeitaria essa acusação, uma vez que toda antecipação é apenas uma forma de predeterminação abstrata (cf. HEGEL, 2008, 1578).

No entanto, Luft e Popper, juntamente aos críticos da ideia de sistema em Hegel, têm toda a razão em questionar a possibilidade mesma de um sistema fechado, ou de uma sequência histórica superdeterminada. A elaboração de uma racionalidade filosófica, na atualidade, não se justifica pela afirmação de que a produção de um conjunto de categorias permanentes deve ser a finalidade de um sistema de pensamento. Ou ainda, não parece ser mais possível identificar o pensamento universal ao exercício de produzir uma “sequência de fatos únicos”, fabricando uma filosofia arrogante “que se ufana de encerrar o passado em suas categorias, reduzindo-o ao que pensamos dele” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 16).

Caso a filosofia insista em identificar o permanente e o necessário como o verdadeiro, não poderá ser capaz de justificar-se publicamente sem que seja produzido algum tipo de constrangimento em torno das ideias de permanência, necessidade, universalidade ou norma. Hegel até hoje paga o preço por tal empreitada, porque do ponto de vista teórico, sua ideia da totalidade, produto de um itinerário de uma filosofia como sistema, pode ser entendida como o ponto mais alto da filosofia, mas, ao mesmo tempo, como o fim do pensamento⁶. Porém, um fim que demonstrou ser apenas uma figura alusiva de acordo com os problemas enfrentados pelos novos objetos criados pela ciência e pela filosofia pós-Hegel. Por isso, não podemos ignorar que a filosofia ainda não findou o processo de reflexão (se é que algum dia será capaz de fazê-lo). A partir das demandas dos objetos reais, novas categorias conceituais são criadas, por sua vez,

⁵ “eles [filósofos dialéticos] quase sempre assumem que a dialética pode ser usada como uma técnica que os ajudará a promover, ou pelo menos prever, o desenvolvimento futuro do pensamento”. (POPPER, 2004, p. 4).

⁶ “[...] quando falamos do fim da filosofia queremos significar o acabamento da metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido de que a filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição. Falta-nos não apenas qualquer medida que permitisse estimar a perfeição de uma época da metafísica em comparação a outra. Não há mesmo nada que possa justificar tal maneira de proceder. O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da filosofia possui sua própria necessidade. Que uma filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecida. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões de mundo” (HEIDEGGER, 2009, p. 66).

organizadas através dos quadros referencias do pensamento de uma temporalidade filosófica específica.

Com efeito, a racionalidade contemporânea parece pouco receptiva a aceitar que haja a ideia de uma entidade universal e abarcante que possua atributos próprios e autodirigidos, que, por sua vez, comporte todo o conjunto de fenômenos conhecidos e também a forma de um fenômeno que ainda não tomou corpo no espaço e no tempo. Segundo a definição de totalidade apresentada por Schelling:

Não há nada fora da totalidade, e se algo é revelado fora da totalidade, é somente devido ao fato de uma separação arbitrária do indivíduo da totalidade. A separação é realizada pela reflexão, mas em si mesma não possui lugar, porque tudo o que há é Uno e a totalidade é a absoluta identidade consigo mesma (SCHELLING, 1801, p.16-7).

Esse empreendimento não só carece de aceitação pública, como também foi diagnosticado como um perigo à ordem social democrática. Por isso, simplesmente não é possível admitir que o princípio de identidade⁷ seja a substância ética do Ser. Em outras palavras, se se deseja construir uma teoria que torne inteligível as produções do pensamento, ela teria, no mínimo, de admitir no Ser uma capacidade inesgotável de transformação, pois se o processo de historicização do Ser serve como o remédio a um regime de verdade fechado em si mesmo, este deveria ser considerado como uma tarefa sem fim⁸.

A ideia da primazia da negatividade pode ser encontrada nas teorias mais divergentes. Mesmo com autores paradigmáticos de afirmação, como Deleuze, mencionado por Benjamin Noys como "a figura central do afirmatismo contemporâneo", pode-se, em certos contextos, falar da primazia da negatividade. Como o título do famoso livro de Deleuze indica, a diferença e a repetição substituíram o original e o idêntico como objetos privilegiados da filosofia. Deleuze passou a considerar aquilo que a metafísica tradicional considerava algo que rompia a unidade original ou algo que simplesmente imitava os princípios primários (uma imitação que necessariamente falhou) como a própria força produtiva. O que a tradição entendeu como negatividade - o que é acidental ou destrutivo, o que não

⁷ Identidade tal como pensada por Schelling, cuja tradução pode ser expressa pela fórmula $A=A$.

⁸ "Uma das teses mais fundamentais da filosofia contemporânea é a do primado da negatividade. Certamente, a própria questão da negatividade está presente na tradição filosófica desde o seu início. De certa forma, é a questão filosófica, discutida ao longo da história na Antiguidade, pelos escolásticos, no misticismo filosófico, no idealismo alemão e até nos tempos modernos, sob vários nomes como nada, vazio, não-ser, falta e muitos, muitos mais. Mas, em contraste com o pensamento contemporâneo, a filosofia tradicional, especialmente a clássica, foi determinada em princípio por uma escolha *contra* a negatividade. O curso do pensamento na antiguidade talvez seja melhor expresso na afirmação de Parmênides de que apenas o ser é, enquanto o não ser não é. Parece que a escolha do ser é em si uma negação do nada" (MODER, 2017, p. 121, grifo nosso).

existe em si, mas só recebe o ser de alguma Origem distante e elevada - ocupa assim o centro da filosofia, pois não precisa de Origem para ser o que é (MODER, 2017, p. 122).

Butler (2006), por exemplo, dirá que uma reflexão não-histórica imuniza um objeto qualquer de reconhecer as relações de poder que lhes são intrínsecas e, por isso, a negação de uma historicidade não seria uma saída viável para produzir uma teoria útil. Porém, o preço que se paga é exatamente o de que quanto mais historicizamos o objeto, mais percebemos como ele é indeterminado. Quanto mais produzimos indeterminação, mais nos afastamos dos perigos de vincular o sujeito da história a predicados essenciais. Ora, mas quem diz da necessidade de produzir um objeto historicizado, senão um sujeito igualmente histórico? Como circunscrever a historicidade de um objeto sem fazer com que o próprio sujeito desapareça ante a necessidade (justificável) de produzir a destruição de propriedades imóveis do Ser? Ao abolir a universalidade, mal conseguimos definir o sujeito da história e talvez por essa razão, a ideia de universalidade não parece ser facilmente descartada. Porém, como é possível incluí-la sem fazer do universal uma dimensão prescritiva ou como um tamponamento do tempo do Conceito?

As justificações para admitir uma realidade movente são muitas. Como dissemos acima, essa admissão tem a ver com o impacto público de uma teoria⁹. Isso porque a verdade não é só um fenômeno epistêmico formal, cuja justificação pertence ao quadro referencial produzido por uma subjetividade. A repercussão pública de uma construção racional não pode ser apenas um apêndice de uma teoria, mas parte de sua justificação.

É na vida de um povo que o conceito da efetivação da razão consciente-de-si tem de fato sua realidade consumada: ao intuir, na independência do *Outro*, a perfeita *unidade* com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu *ser-para-mim*, essa livre *coisidade* (*Dingheit*) de um outro, por mim descoberta – que é o negativo de mim mesmo - [na sua realidade acabada (*seine Vollendete Realität*)] (HEGEL, 1987, p; 264/ 2014, p. 247).

As preocupações que aparecem inscritas nas críticas a Hegel, de um modo geral, convergem para uma oposição à totalidade fechada em si mesma. Mais problemática do que a ideia de totalidade, seria “[...] a maneira pela qual ele

⁹ “já não somos tentados, na era da teoria, pela retórica tradicional da própria filosofia e por suas autojustificativas filosóficas” (JAMESON, 2010a, p. 10).

[Hegel] concebe o pensamento especulativo como ‘a consumação de si mesmo’ (a saber, da Razão)” (JAMESON, 2010b, p. 131). Nesse sentido, a ideia de níveis, ou etapas, poderia sugerir que nada fosse realizado no Conceito que já não estivesse antecipado de antemão, como se o espaço lógico de efetivação da contingência se fechasse, assim que cumpre as condições de emergência da necessidade, cujo papel seria o de trilhar as determinações conceituais segundo um caminho apenas.

O diagnóstico apresentado por Luft sobre a dialética, quando apresenta a incompatibilidade do pensamento dialético consigo mesmo, aponta para que haja em Hegel dois objetivos antagônicos no interior do seu pensamento. Esse conflito existiria, sobretudo, inscrito no fim da determinação do Conceito, no qual o aspecto crítico é suprimido em favor de uma completude da exposição conceitual. Porém, como um sistema, a incompatibilidade poderia ser apenas localizada aqui ou ali, ou a incompatibilização estaria alastrada na escrita da *Ciência da Lógica* como um todo? Se há um conflito na filosofia hegeliana por ela conter um princípio negativo crítico e ao mesmo tempo uma necessidade de posituação da razão especulativa, esse estado de desigualdade parece emergir também em outros domínios da *Lógica*. Por exemplo, a acusação de um determinismo antecipativo também é seguida de uma profunda preocupação em reconhecer a importância da contingência, não só nas modalidades do Ser, mas onde quer que a multiplicidade produza uma relação de indiferença para com a identidade que a opõe, bem como a ideia de um caráter profundamente imanente que se determina como uma forma imediata capaz de transformar a alteridade em um conteúdo próprio.

Na verdade, falar de antecipação implica em admitir que o absoluto é, desde já, o mesmo no começo imediato, na mais alta abstração e pureza em que ele é capaz de pôr-se.

O avanço não é, portanto, um tipo de superfluidade (*Überfluß*); isto é o que seria se aquilo que está no começo já fosse o absoluto; o avanço consiste nisso: que o universal se determina e é o universal para si, isto é, igualmente singular e sujeito. Somente em sua consumação (*Vollendung*) é o absoluto (HEGEL, 2008, p. 1555/ 2010, p. 741).

O que Hegel quer dizer com esse aspecto de superfluidade, ou abundância, excesso, etc., é que a imediatidade precisaria ser, de antemão, mais do que um

processo imediato, caso ela viesse a antecipar a si mesma. Isso porque toda antecipação é uma forma de um pensamento exterior e como tal, na abstração que lhe possível, associado somente ao entendimento. Na necessidade de que ele seja somente tomado como nada mais do que a partir da sua imanência, dirá Hegel, o Conceito deve apresentar-se como uma esfera analítica¹⁰. Porém, igualmente sintético, quando a imediatidade prova, na verdade, “através da determinação que possui em sua própria imediação e universalidade, [...] ser um outro” (HEGEL, 2008, p. 1557/ 2010, p. 741).

Contudo, a teleologia do incondicionado, tal como a descreve Luft, seria exatamente a determinação de um único caminho possível para a compreensão do conceito na sua totalidade¹¹. Pensamos haver aqui, de modo análogo ao diagnóstico de Luft acerca da incompatibilização da dialética na execução de seu método, igualmente uma incongruência do pensamento hegeliano com ele mesmo. Isso porque na ortodoxia em que é possível usar uma gramática que faz referência a um sistema completo, aparece também a impossibilidade de que Hegel seja capaz, ao longo da exposição do sistema, de cumprir todas as exigências de um saber prescritivo, positivo e determinado ao ponto de sua plenitude¹².

As etapas que apresentam a necessidade das etapas de determinação conceitual são bons exemplos dessa incompatibilização. Podemos descrevê-las como a acumulação de processos necessários, uma necessidade lógica determinada pelas regras rígidas do pensamento na relação que possui consigo mesmo. Atravessar os níveis rumo às figuras cada vez mais efetivas do pensamento nos forneceria uma efetividade inanimada e a liberdade, condição sem a qual o Conceito não pode atingir uma relação de si para consigo mesmo,

¹⁰ “Isso é o que Platão exigia da cognição, que ela considerasse as coisas por si mesmas; por um lado, que os considere em sua universalidade; por outro lado, que não se afaste deles enquanto se apegue a circunstâncias, exemplos e comparações, mas, pelo contrário, deve apenas mantê-los à vista diante dele e trazer à consciência o que é imanente neles. - Nesta medida, o método da cognição absoluta é analítico”. (HEGEL, 2008, p. 1557/ 2010, p. 741).

¹¹ “Todavia, se em Hegel a generalização da crítica pela ênfase no caráter incontornável do confronto filosófico no devir histórico resultou enfraquecida devido ao apelo a um *telos* incondicionado inerente ao desdobramento do Conceito (na história concreta da filosofia e em sua contrapartida lógica na *Ciência da Lógica*), a recusa da teleologia do incondicionado tenderá a fazer desabrochar esse potencial crítico da metalógica” (LUFT, 2012, p. 221-2).

¹² “Na medida em que a idéia tem em si o momento de completa determinação (*vollkommenen Bestimmtheit*), o outro conceito ao qual o conceito se relaciona possui em sua subjetividade ao mesmo tempo o momento de um objeto; conseqüentemente, a idéia entra aqui na forma de autoconsciência e, nesse aspecto, coincide com sua exposição” (HEGEL, 2008, p. 1538-9/ 2010, p. 731).

seria apenas outra forma de dizer que o Conceito é livre porque não pode ser nada além de si mesmo.

Traduzida na linguagem modal usada na *Doutrina da Essência*, a efetividade seria nada mais nada menos do que a superação da possibilidade e a instauração da absoluta necessidade. Dado a pouca importância que Hegel atribui à possibilidade¹³ (o possível é vazio sem a presença da efetividade¹⁴), não nos surpreende que esse tipo de interpretação seja possível. O que a possibilidade possui como risco é que sua posição seja a abertura ao porvir, assim como a forma da antecipação, a um campo abstrato, outro tipo de reflexão externa. Juntamente à antecipação, a possibilidade de um efetivo parece ser, para Hegel, um pensamento vazio. A profunda imanência do pensamento hegeliano rejeita que este seja uma antecipação, mas ao mesmo tempo, poderia colocar em risco sua natureza vindoura. No entanto, para Hegel, tudo se passa como se a possibilidade, ela mesma, pudesse servir como um impasse para a realização da natureza processual do conceito. Há algo de libertador na efetivação da necessidade. Uma vez que se institui um caminho, os processos de exteriorização, ou alienação (*Entfremden*), para sermos mais precisos, podem liberar o processo para sua realização finalmente.

Não obstante, uma das funções da possibilidade é o enfrentamento do princípio da não-contradição quando o pensamento pode afirmar que “o possível equivale a mais do que apenas o princípio da identidade” (HEGEL, 2008, p. 1001/2010, p. 479). A igualdade simples, através da possibilidade, funda um tipo de contradição que nega a formação de uma identidade, na qual um elemento qualquer, na igualdade que possui consigo mesmo ($A=A$), encontra na lógica interna desta igualdade uma oposição ($A= \neg A$).

Sempre que existe uma possibilidade em questão, e o problema é demonstrar sua contradição, basta se prender à multiplicidade que ela contém como conteúdo ou como sua existência concreta (*Existenz*) condicionada, e a partir disso a contradição será facilmente descoberta (HEGEL, 2008, p. 1010/2010, p. 483).

Mais importante ainda, uma das funções da possibilidade se relaciona à

¹³ “No sentido dessa possibilidade formal, qualquer coisa que não se contradiga é possível, o reino da possibilidade é, portanto, a variedade ilimitada” (HEGEL, 2008, p. 1000/2010, p. 479).

¹⁴ “Tudo o que é possível tem, portanto, em geral, um ser ou uma existência concreta (*Existenz*)”. (HEGEL, 2008, p. 1003/2010, p. 480).

necessidade absoluta, mais especificamente, se relaciona à maneira como esta pode exteriorizar-se. A absoluta necessidade pode ser definida como algo que existe independente daquilo que se produz (porque contingente). Neste momento, tudo aquilo que o Ser é, deve somente a si mesmo as suas condições de existência. O estabelecimento do limite ou do caráter de restrição imposto pela absoluta necessidade é exatamente o de excluir a alteridade do conjunto de condições do Ser. A insistência de Hegel em estabelecer uma relação de limite ou restrição se justifica aqui pela construção do Ser como *causa sui*.

Nas palavras de Hegel, a “Absoluta necessidade é, portanto, a reflexão ou a forma do absoluto, a unidade entre Ser e Essência, imediaticidade simples que é *negatividade absoluta*” (HEGEL, 2008, p. 1019/ 2010, p. 487, grifos nossos). É ao mesmo tempo a existência de uma multiplicidade, uma efetividade diferenciada na forma de outros, mas como identidade absoluta é a conversão total da possibilidade em efetividade e da efetividade em possibilidade. Por isso mesmo, a necessidade absoluta é cega (cf. HEGEL, 2008, p. 1020).

O conteúdo que se produz nas categorias posteriores à necessidade absoluta não pode ser determinado de antemão, mas são absolutamente necessários como uma relação, uma de tipo especialmente cara ao empreendimento hegeliano, uma autorrelação. Esta que irá culminar na produção da substância, na sua formação autotélica e em suas respectivas exterioridades.

Na cegueira da necessidade absoluta, pois não pode antever que tipo de eventos se determinam na sua manifestação, a possibilidade e a efetividade são denominadas por Hegel como “efetividades livres (*freie Wirklichkeiten*)” (HEGEL, 2008, p. 1020/ 2010, p. 487)¹⁵. Portanto, “o contato recíproco dessas duas efetividades aparecem, assim, como exterioridades vazias (*leere Äußerlichkeit*); a efetividade de um no outro é a possibilidade que é apenas possibilidade, contingência” (HEGEL, 2008, p. 1020/ 2010, p. 487). Logo, a cegueira da necessidade absoluta tem como produto da exteriorização um meramente possível, um pôr-se vazio. A discussão avança até o ponto no qual Hegel determina, como conteúdo da substância, a unidade da possibilidade e da efetividade.

¹⁵ Curioso notar que o uso de liberdade, neste ponto, não parece precisar nenhuma condição autotélica. As efetividades livres não constituem, ainda, um processo de produção autônomo.

Uma vez estabelecida a unidade substancial, a possibilidade deixa de ser mencionada. Quando a resolução das contradições da substância demanda que o acidente que se externaliza a ela retorne como uma grandeza negativa, o pensamento exterior perde a função de determinar-se como um para além, pois a possibilidade é sempre algo que ainda não se determina; todo possível é uma efetividade que ainda não é efetivada¹⁶.

A única forma de referência ao possível é através da contingência, a união entre efetividade e possibilidade. A contingência, por sua vez, não pode ser determinada sem que seja encontrada no pensamento que a determina uma relação de necessidade. Dado um conjunto de fatos qualquer, uma necessidade é produzida. Porém, Hegel não apenas relaciona necessidade e contingência, mas identifica uma modalidade à outra. Não há como pensar a necessidade sem também pensar na contingência e vice-versa. Com efeito, ao contrário da possibilidade, a contingência não desaparece da *Ciência da Lógica*, mesmo após a determinação da necessidade absoluta. Ora, se as duas modalidades estão identificadas, onde uma está a outra também se apresenta.

É verdade que considerar a contingência no interior da necessidade, por si só, não resolve o problema da abertura para novos possíveis, no interior da filosofia hegeliana. Hegel é taxativo quanto ao papel da possibilidade: sem a efetividade, a possibilidade é apenas uma consideração vazia; sozinha ela não nos diz absolutamente nada. Porém, a discussão das modalidades abre um caminho para considerar o aparecimento do novo, ou do imprevisível, mesmo que Hegel não estivesse pronto para admitir que a contingência pode revelar algo de uma efetividade que não estivesse sempre destinada a tornar-se necessária.

A necessidade real é a culminação, o único caminho possível da efetivação de um evento que atravessa condições contingentes. Quantas condições são precisas para um fenômeno tornar-se necessário, ou ainda, quanto de necessidade é preciso um fenômeno possuir para tornar-se efetivo? Isso Hegel não diz. A única pista possível reside na imanência da contradição que a determinação, como uma categoria real, pode engendrar. Só ela pode decidir

¹⁶ Essa deficiência pode ser encontrada também no diagnóstico do tempo futuro. Segundo Hegel, “Pois o passado é a preservação do presente, como efetividade, mas o futuro é o oposto disso. É, ao contrário, aquilo que é sem forma (*Gestaltlose*) [...] Portanto, não pode ser intuída nenhuma forma no futuro” (HEGEL, 1986, p. 501). O tempo e a possibilidade são ambos privados de efetividade.

quais são as forças indispensáveis para que algo deixe de ser contingente e torne-se necessário. No campo das modalidades absolutas, a necessidade, na sua manifestação, é capaz de produzir efetividades e possíveis de forma livre e desordenada. A necessidade diz que tudo o que deve ser produzido precisa cumprir as condições de uma autocausação. Porém, novamente, poderíamos perguntar: de todas essas efetividades livres que a necessidade absoluta é capaz de produzir, o que faz com que elas deixem de ser a criação e repetição de efetividades contingentes? Para essa questão, a resposta de Hegel é mais clara: o fim de uma desordem na cadeia de produção da necessidade absoluta reside no aparecimento da substância, que passa a dominar os conteúdos por dela emanados. A substância reproduz sua inteireza lógica na finitude, forjando um jogo no qual a multiplicidade afirma a unidade e vice-versa; essa é a sua deficiência e também a oportunidade de sua destituição.

Resta-nos tatear a linguagem cifrada que Hegel nos apresenta, cujas especulações revelam, como apontamos acima, uma incompatibilização consigo mesma. Do modo como situamos o problema, teríamos, como já anunciamos, a possibilidade de encarar as etapas como modos de posição do Conceito, uma serialização que permite apenas uma ordem de seguimento, capazes de justificar apenas o processo de autodeterminação conceitual como um movimento morto, porque uma etapa já seria a antecipação lógica da outra. As etapas seriam, portanto, contingências capazes de encontrar, através de justificações internas à sua própria organização lógica, a necessidade de sua efetivação.

Porém, existe outro caminho possível, que certamente não é exterior a algumas das considerações hegelianas, principalmente àquelas que justificam a execução do método dialético como superações engendradas por um processo (a negação da negação) que desvirtua a imediatidade que inicia a cadeia da determinação, oposição e suprassunção. Poderíamos considerar as *Stufen*, não como processos acumulativos que depositam no futuro o peso da necessidade (nada poderá ser diferente daquilo que a prescrição lógica define como necessariamente efetivo), ou ainda, tampouco como leis gerais a partir das quais tais e tais níveis gerariam tais e tais processos.

Propomos primeiramente uma mudança de designação, que se inspira na tradução de Paulo Menezes, tradutor da *Fenomenologia do Espírito* para a língua portuguesa, quando decide traduzir o termo *Stufen* como plataformas, ao invés

de níveis, etapas ou degraus. A tradução não parece sugerir que as *Stufen* cumpram outro papel senão o de suportar a acumulação necessária para o engendramento de passos, na sucessão do método dialético. Porém, aqui, sugerimos que o termo plataforma diga mais. Ao propor esse termo específico estamos defendendo que os processos podem ser entendidos como cumulativos e capazes de suportar uma duração que é determinada pelo tempo interno de sua contradição. A solução engendrada pelo processo de enfrentamento das contradições, ditada apenas pela imanência interna destas, não pode obedecer a um roteiro, desde já, determinado. A predeterminação e a força crítica da negação da negação, como vimos, são incompatíveis. Não desejamos, contudo, apenas a preservação de crítica do pensamento dialético. Isso porque a tarefa da crítica, para Hegel, é também a positivação de um processo de transformação.

Quando tomamos as *Stufen* a partir de uma consideração predeterminista, parece estar estabelecida uma relação constante entre compensação e transformação. Um sistema de contradição, quando torna explícito a impossibilidade de permanecer o mesmo, tentaria compensar, de algum forma, o déficit lógico que foi posto pela categoria anterior. Desse modo, a transformação estaria vinculada à ideia de que a transição de uma categoria para outra seria nada menos do que o cumprimento de todas as disposições prévias do Ser e dos seus respectivos processos de contradição interna.

Porém, quando um sistema decide mudar, ele não pode ser apenas o cumprimento de um roteiro já inscrito na lógica primeira da imediatidade. Uma plataforma impulsiona, lança. Ela se põe na medida em que se determina em desigualdade a uma área circundante. Quando um sistema muda, ele altera a localização, a natureza, a função e a estrutura de seus elementos. Uma modificação qualitativa, quantitativa e topológica. Uma sequência de plataformas, na sucessão de um processo cumulativo, por outro lado, torna possível que o Ser seja não só um conjunto de disposições para o cumprimento de determinadas propriedades, mas também o desígnio de violá-las. A violação ocorre sempre quando um sistema encontra internamente a si a possibilidade de superação.

O espírito que devora o envelope de sua existência, não apenas ressuscita, rejuvenesce das cinzas de sua forma, mas emerge dela superior, transfigurado, mais puro. Sem dúvida, ele se levanta contra si mesmo, devora sua própria existência, mas, devorando-a, ele a transforma e o que constitui

sua cultura se torna o material, graças ao qual seu trabalho o eleva a uma nova cultura (HEGEL, p. 1963, p. 62-3).

Contudo, nem todas as violações indicam crescimento ou engrandecimento, mas podem indicar, no entanto, um aspecto de verdade. Um sistema nem sempre atravessa seus problemas de forma exitosa; as soluções produzidas quando reorganiza seus elementos podem ser, inclusive, prejudiciais às finalidades que deseja cumprir.

As plataformas, finalmente, devem ser capazes de produzir uma negatividade que não pode ser simplesmente entendida como algo accidental, um percurso que invade uma organização sistemática para prontamente ser banida no seguimento de um mecanismo de superação. Uma negatividade substancial, engendrada pela acumulação das plataformas, impõe ao Ser a habilidade de transformação, uma capacidade produtiva que é ao mesmo tempo profundamente determinada pela ordem de acontecimentos que a antecedem e surpreendentes, pois o futuro é, como Hegel mesmo afirma, um vazio, uma possibilidade a ser preenchida por uma efetividade ainda não determinada, embora já condicionada, atravessada e sustentada pelas plataformas que carregam o Ser ao longo de processos de renovação. Por isso, a história universal não poderia ser outra coisa senão “o curso desse desenvolvimento e o verdadeiro devir do Espírito no teatro mutante de suas histórias” (HEGEL, 1963, p. 346).

Do interior do pensamento contemporâneo, podemos dizer, contra Hegel, que nem todas as violações indicam crescimento, mas deve ser verdade que todo crescimento (e deterioração¹⁷ também) indicam, em algum grau, violação do sistema; não há transformação que possa mudar o fato de que o Ser deva ser outro para si mesmo, uma identidade desigual e uma consumação que se fragiliza no contato com a alteridade.

Referências bibliográficas

BUTLER, J. *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge: London, New York, 2006.

¹⁷ “Existe uma mutação destrutiva que não é a transformação do corpo em um cadáver, mas a transformação do corpo em outro corpo no mesmo corpo, devido a um acidente, lesão ou uma catástrofe”. (MALABOU, 2005, p. 112).

FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. J. Gibelin. Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1963.

_____. *Werke in 20 Bänden mit Registerband – 18. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Editora Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Reclam Universal-Bibliothek: Stuttgart, 1987.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Editora Meiner. Philosophische Bibliothek, 2008.

_____. *Science of Logic*. Trad. George Di Giovanni. Cambridge. University Press: Nova Iorque, 2010.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes. Editora Vozes: Petrópoles, 2014.

HEIDEGGER, M. *Sobre a Questão do Pensamento*. Editora Vozes: Rio de Janeiro, 2009.

INWOOD, M. *The Blackwell Philosopher Dictionaries: The Hegel Dictionary*. Blackwell Publishers, 1992.

JAMESON, F. *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. Verso Books, 2010a.

_____. *Valences of the Dialectic*. Verso Books, 2010b.

LUFT, E. *As sementes da dúvida*. Mandarin: São Paulo, 2001.

_____. A lógica como metalógica. In: Cirne-Lima, C.; Luft, E. *Ideia e movimento*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2012, 199-236.

MALABOU, C. *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Cambridge: Polity Press, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

MODER, G. *Hegel and Spinoza: Substance and negativity*. Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2017.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2000.

POPPER, K. *What is Dialectic?* Vordenker. Sommer-Edition, 2004, 1-24.

SCHELLING, F. W. J. Darstellung meines Systems der Philosophie. In: *Zeitschrift für spekulative Physik herausgegeben von Schelling. Zweyten Bandes zweytes Heft.* Jena/Leipzig 1801, p. 16-17. In: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5316538655;view=1up;seq=518>.

